
С. Радхакришнан

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Москва
Академический Проект
2020

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
Р15

*Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России»*

Радхакришнан С.

Р15 Индийская философия. — М.: Академический Проект, 2020. — 1007 с. —
(Концепции).

ISBN 978-5-8291-3235-4

Одним из основных исследований по истории индийской философии является книга крупнейшего философа современной Индии, Президента Республики Индии (1962—1967) — доктора Сарвепалли Радхакришнана «Индийская философия». Это исследование вошло в историю индийской и мировой философской мысли как глубокий анализ философского наследия Древней Индии. В «Индийской философии» глубокая эрудиция автора сочетается с сознательно применяемым компаративистским подходом. Радхакришнан выражает убежденность в единстве общемировой философской традиции от Платона до Гегеля, чему соответствуют философские взгляды индийских мыслителей. Сочетание западного сциентизма и восточной философско-психологической традиции могло бы создать, по мнению автора, возможности для мирового духовного синтеза, «вечной философии».

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

ISBN 978-5-8291-3235-4

© Радхакришнан С.
© Оригинал-макет, оформление.
Академический Проект, 2020

■ САРВЕПАЛЛИ РАДХАКРИШНАН И ЕГО «ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Перед Вами, уважаемый читатель, наиболее известная и любимая в России книга по истории философской мысли Индии эпохи древности и Средневековья. Популярность «Индийской философии» С. Радхакришнана у нескольких поколений наших соотечественников в равной степени обусловлена панорамностью и научной глубиной этого фундаментального труда и прославленным именем его автора. С. Радхакришнан (1888 — 1975) снискал мировое признание не только как выдающийся мыслитель и интерпретатор богатейшего философского наследия Индии, но и как видный общественный и государственный деятель, внесший значительный вклад в развитие равноправного и взаимообогащающего диалога культур Востока и Запада.

Общественно-политическая и государственная деятельность С. Радхакришнана была исключительно многогранной и плодотворной во всех своих аспектах. Он принимал активное участие в работе Лиги Наций и позднее представлял Индию в Организации Объединенных Наций. На посту генерального директора ЮНЕСКО С. Радхакришнан добился весьма значительных успехов в расширении международного сотрудничества в сфере культуры. Как дипломат он в качестве посла всемерно способствовал укреплению российско-индийских политических, экономических и культурных связей, будучи в 1949 г., когда Индия еще имела статус доминиона, направлен в СССР.

У себя на родине С. Радхакришнан был избран в 1952 г. вице-президентом и в течение десяти последующих лет беспрерывно трудился на этом ответственном поприще, отмеченный высшей государственной наградой — орденом Бхарат ратна («Драгоценность Индии», 1954). Его карьера государственного деятеля завершилась на посту президента Республики Индии (1962 — 1967). Патриот и гуманист, он неуклонно стремился пропагандировать культурное наследие своей страны, ее бесценный вклад в сокровищницу мировой философской мысли. Однако, вглядываясь в глубины истории родной культуры, С. Радхакришнан не устал повторять: «С алтаря прошлого мы должны взять пылающий огонь, а не мертвый пепел». Факелом, принесшим в Россию частицу этого живого интеллектуального огня, и явился двухтомник «Индийская философия», впервые опубликованный в переводе на русский язык в 1956 — 1957 гг.

Жизненный путь С. Радхакришнана складывался таким образом, как если бы роль посредника в диалоге культур Востока и Запада была предначертана ему судьбой. Он родился в Южной Индии (г. Тируттани, Мадрасское президентство, ныне — штат Андхра-Прадеш) в состоятельной семье, принадлежавшей брахманскому (жреческому) сословию. В соответствии с сословной нормой он прошел начальный курс религиозного обучения, овладев основами санскрита и изустным знанием священных ведийских текстов. Глубокий интерес к философии проявил-

ся у него в ранней юности, причем С. Радхакришнана интересовала история всемирной философской мысли. А поэтому он пожелал получить серьезное гуманитарное образование европейского типа и успешно окончил Христианский колледж — учебное заведение, заслуженно пользовавшееся высокой репутацией. В возрасте 21 года молодой мыслитель опубликовал свою первую научно-исследовательскую работу — «Этика веданты и ее философские предпосылки» (1908). Труд посвящался опровержению распространённых на Западе ошибочных представлений о мнимом безразличии индийской философии к вопросам обоснования морали и вызвал одобрительные отклики научной общественности.

Проблематика дальнейших исследований С. Радхакришнана неразрывно связалась с задачей определения места индийской мыслительной традиции в истории всемирной философии и раскрытия связи философского дискурса с религией. Анализу этих вопросов уделено значительное внимание в таких его работах, как «Индийский взгляд на жизнь» (*The Hindu view of life*. L., 1927), «Восток и Запад в религии» (*East and West in religion*. L., 1933), «Философия упанишад» (*The Philosophy of the Upanisads*. L., 1935), «Современная индийская философия» (*Contemporary Indian Philosophy*. L., 1952), «Восточные религии и западная мысль» (*Eastern religions and western thought*. L., 1955), и, разумеется, в основном труде мыслителя — «Индийская философия», впервые опубликованном в 1923 г. и неоднократно переиздававшемся в течение XX в.

Философское творчество С. Радхакришнана развернулось на фоне бурно развивавшегося диалога Индии с западным миром. В конце XIX — начале XX в. индуистские просветители Р.М. Рай, Свами Даянанда, Рамакришна, Свами Вивекананда предприняли беспрецедентную гуманистическую ревизию религиозной идеологии и традиционных духовных ценностей. Индийское общество, вступавшее на путь национально-освободительной борьбы, остро нуждалось в идеологической консолидации, адекватным инструментом которой могла быть в тот период только религия. Но именно религия, базировавшаяся на архаической идее антропологического неравенства, разделяла индуистский социум на варны — социорелигиозные сословия и касты — наследственные социально-профессиональные группы, строго дифференцирующие людей по степени ритуальной чистоты и праву на реализацию высшей цели религиозной жизни. Реинтерпретация священного ведийского наследия, осуществленная индуистскими просветителями, была направлена на обоснование права каждого человека реализовать свой духовный и интеллектуальный потенциал в сфере религии и деятельности на благо всего человечества. Этот новый подход универсализировал религиозно-философское богатство индийской культуры. В своем выступлении на Всемирном конгрессе религии в Чикаго в 1893 г. Свами Вивекананда заявил, что духовные ценности индуизма принадлежат всему миру, и это послание отозвалось в США, Европе и России идеями объединения смыслообразующих констант, исторически объективированных в различных культурах.

С. Радхакришнан во многом опирался на индуистское просветительство, создавая собственную концепцию «вечной религии», выступающей практически аспектом философии. Религия концептуализировалась мыслителем в качестве универсального антропологического феномена — определяющего фактора жизнедеятельности человека и общества и стимула эволюционного развития. Согласно Радхакришнану, вера в трансцендентную реальность, идея Бога априорно свойственны человеческой природе и не зависят от историко-культурного генезиса и содержания существующих религиозных доктрин. В этом априоризме и состоит антропологический фундамент «вечной религии», пролагающей путь к духовно-нравственному совершенству.

Ограниченность и догматизм фанатиков мыслитель считал результатом антигуманистической установки на конкуренцию религий, чреватую разобщенно-

стью и враждой человеческих коллективов. Он полагал, что в будущем человечество объединится на основе некоего универсального религиозного мировоззрения, воплощающего «вечную религию». С. Радхакришнан придавал решающее значение нравственному преобразованию людей — отдельных личностей, обществ, наций. Идея универсальности религиозного мировосприятия продлевалась им в представлении об универсальной нравственности, центральные категории которой виделись мыслителю в принципах любви и ненасилия. Следование этим принципам в повседневной практике, полагал он, приближает человеческого индивида к высшей цели религиозной жизни — слиянию с Абсолютом, переживанию безраздельного тождества личного «Я» и безличного «Оно» (творящего первоначала мироздания). Таким образом, объем и содержание нравственных норм в концепции «вечной религии» оказывались напрямую связанными с ведантой — системой индийской философии, претендующей на полномасштабное и исчерпывающее истолкование вед.

Именно веданте уделил преимущественное внимание С. Радхакришнан в своем главном историко-философском труде. Веданта представлена в «Индийской философии» высшим достижением Индии и квинтэссенцией национальной ментальности. Тем не менее мыслитель детально и глубоко проанализировал все многообразие философского наследия древности и Средневековья — ортодоксальные учения, опиравшиеся на безусловное признание истинности вед, и неортодоксальные, отвергавшие Священный ведийский канон. «Индийская философия» базируется на огромном источниковом материале, причем многие трактаты, к которым апеллирует в своем труде С. Радхакришнан, были изучены им в санскритских оригиналах. Это важное обстоятельство способствовало возникновению устойчивого интереса к «Индийской философии» во многих странах и появлению переводов этого выдающегося произведения на европейские языки.

«Индийская философия» является плодом авторской концепции, а не учебником, преследующим цели объективной подачи историко-философского материала. С. Радхакришнан пытался интегрировать в единое целое процесс развития философской мысли в Индии и Европе, считая универсальной основой философствования созерцательный опыт. Типологическую особенность европейской философии он усматривал в рационализме, а индийской — в мистическом спиритуализме, преобразующем человеческое сознание. Отводя рационализму важную, но вспомогательную роль в философском познании, С. Радхакришнан стремился представить историю индийской и европейской мысли как две стороны единого процесса духовного роста человечества.

Хотя С. Радхакришнан получил значительную известность в научном мире в качестве профессионального историка философии и много времени посвятил преподавательской деятельности (профессорствовал в Оксфорде, в Майсурском и Калькутском университетах, был избран вице-канцлером Индуистского университета в Варанаси), философия всегда оставалась для него сферой практической мудрости, способной выступать руководством к действию. Завершая «Индийскую философию», он подчеркивал: «Философия сидит за рулем и управляет нашими действиями через изменения и случайности в жизни. <...> философия выступает как мировой взгляд, основанный на размышлении и опыте. Когда мысль продумывает себя до конца, она становится религией благодаря тому, что живет и подвергается проверке посредством высшего испытания жизнью. Философская отрасль знания в то же самое время представляет собой осуществление религиозного призвания». И этому тезису, который С. Радхакришнан сформулировал в тридцатипятилетнем возрасте, он следовал на каждом этапе своей деятельности. Для большинства индийцев, далеких от кабинетных научных изысканий, он оставался брахманом-мудрецом, способным указать истинный путь отдельному человеку и обществу в целом.

В Россию «Индийская философия» пришла на заре «оттепели» — неоднозначного и драматичного периода демократизации общественно-политической жизни второй половины 1950-х гг. Отечественная индология в то время была сосредоточена на изучении истории национально-освободительного движения в странах Южной Азии, литератур на новоиндийских языках и лингвистической проблематики. Исследования философской мысли Индии эпохи древности и Средневековья едва теплились в узком кругу профессионалов, поскольку популяризировать полагалось прогрессивные учения Востока, а не религиозные идеи. Всемирно известные работы российских ученых первой трети XX в., в частности книги и статьи виднейших индологов Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга, хотя и не были под запретом, но не переиздавались и не включались в университетские образовательные программы. В такой ситуации выход в свет двухтомника С. Радхакришнана произвел ошеломляющий эффект — широкому кругу читателей внезапно открылась богатейшая панорама индийской духовности, воплощенная в философском дискурсе. Издание фактически стало бестселлером, и обладание им считалось в среде молодых российских интеллектуалов знаком принадлежности к сообществу истинных знатоков традиционной культуры Индии.

В официальных научных публикациях концепция С. Радхакришнана была подвергнута осторожной критике с марксистских историко-философских позиций. В упрек автору ставился идеалистический подход — редукция истории философской мысли к филиации идей и преимущественная спиритуализация индийской мыслительной традиции. Однако стратегическая значимость для СССР плодотворного сотрудничества с крупнейшей южноазиатской страной, освободившейся от оков колониализма, требовала деликатного и вдумчивого отношения к философскому творчеству выдающегося государственного деятеля дружественной Индии.

Следует отметить, что первое издание «Индийской философии» в нашей стране послужило серьезным стимулирующим фактором в формировании молодых кадров востоковедов-индологов. Большинство российских историков индийской философии, ныне активно работающих в науке, начинало свой путь с увлеченного чтения труда С. Радхакришнана. В настоящее время отечественное востоковедение располагает корпусом специалистов, всецело посвятивших себя переводу, комментированию и интерпретации санскритских философских трактатов. Но великий личный пример Сарвепалли Радхакришнана и его «Индийская философия» никогда не утратят своей животворной роли в развитии диалога культур России и Индии.

Е.П. Островская, В.И. Ругой

■ ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Мне очень приятно узнать, что в ближайшее время выйдет в свет русский перевод двух томов моей «Индийской философии». Наша философия насчитывает около трех тысяч лет писаной истории и выдвинула некоторые основные принципы, которые были господствующими в нашей стране на протяжении многих столетий.

Главный из них заключается в том, что высшим назначением человека является согласованное развитие различных сторон его природы — тела, ума и духа. Простого физического развития или интеллектуальной гибкости еще не достаточно. Целью стремлений человека должно быть духовное совершенствование. Для его достижения не существует заранее предначертанных путей.

Вот почему с самого начала истории индийской культуры в нашей стране мирно сосуществовали различные верования. Арийцы и дравиды, индуисты и буддисты, евреи и христиане, последователи Зороастры и мусульмане — все они принимались индийским народом с радушным гостеприимством, и их системам мысли и практики была дана возможность развиваться в соответствии с их природным гением.

В сфере международной жизни мы выступаем сегодня за ту же политику, выраженную в принципе: «живи и давай жить другим».

Я надеюсь, что русские читатели найдут в этой книге подтверждение деятельности мирного сосуществования не только в области духовной жизни, но также и в международных отношениях.

*С. Рагхакришнан.
Дели, 26 апреля 1956 г.*

■ ПРЕДИСЛОВИЕ

Хотя мир значительно изменился в своем внешнем, материальном облике, средствах сообщения, научных достижениях и т. д., тем не менее в его внутренней, духовной жизни не произошло сколько-нибудь значительных изменений. Голод и любовь — эти извечные силы, а также простые радости и страхи души составляют постоянный материал человеческой природы. Подлинные интересы человечества, глубокие религиозные страсти и великие философские вопросы не были заменены другими, как это произошло с материальными вещами. Индийская мысль — это глава истории человеческого разума, полная для нас жизненно-го значения. Идеи великих мыслителей никогда не устаревают. Они оживляют прогресс, который, казалось бы, обрекает их на гибель. Самые древние фантазии иногда удивляют нас своим поразительно современным характером, ибо проницательность не зависит от современности.

Незнание предмета индийской мысли очень распространено. Современный ум подразумевает под индийской философией два или три «бессмысленных» понятия о *майе*, или нереальности мира, *карме*, или вере в судьбу, и *тъяге*, или аскетическом стремлении освободиться от плоти. Говорят, что даже эти простые понятия, облеченные в варварскую терминологию и окутанные хаотической пеленой фантазии и многословия, считаются «туземцами» за чудеса интеллекта. После шестимесячного турне от Калькутты до мыса Коморин наш современный эстет отвергает всю индийскую культуру и философию, как «пантеизм», «никчемную схоластику», «явную игру словами», «которые, во всяком случае, не имеют ничего общего с Платоном или Аристотелем или даже Плотин-ном или Бэконом». Однако всякий серьезно изучающий философию найдет в индийской мысли необычайно обильный материал, который по своему богатству и многообразию вряд ли имеет что-нибудь равное себе в любой другой части земного шара. В мире едва ли достигнута такая вершина духовного прозрения или рациональной философии, которая не имела бы своей аналогии в течение громадного периода, начиная от древних ведийских пророков и кончая современными нааяйиками. Говоря словами проф. Джильберта Мэррея, сказанными в другом контексте, древняя Индия обладает «победоносной, даже трагической особенностью начинать с самых основ и стремиться, хотя и тщетно, к самым вершинам»¹. Наивные высказывания ведийских поэтов, изумительная способность упанишад пробуждать мысль, удивительный психологический анализ буддистов и замечательная система Шанкары столь же интересны и поучительны с точки зрения изучения культуры, как и система Платона или Аристотеля, Канта или Гегеля, если только мы изучаем их с научных позиций, относясь с уважени-

¹ Four Stages of Greek Religion, p. 15.

ем к прошлому и не презирая все чужеземное. Особая терминология индийской философии, с трудом поддающаяся переводу на английский язык, объясняется несомненной необычностью интеллектуального ландшафта. Преодолев затруднения внешнего порядка, мы почувствуем конгениальное биение родственного человеческого сердца — не индийского, не европейского, а просто человеческого. Даже если бы индийская мысль с точки зрения изучения культуры не представляла ценности, она все же имеет право на рассмотрение, хотя бы вследствие своей противоположности другим системам мысли и своего огромного влияния на духовную жизнь Азии.

При отсутствии точной хронологии называть что-либо историей было бы неправильным употреблением термина. Нигде поиски достоверных исторических свидетельств не сталкиваются с такими трудностями, как при изучении индийской мысли. Проблема установления хронологии древних индийских систем столь же заманчива, сколь неразрешима, и это открыло широкий простор для необузданных гипотез, удивительных реконструкций и смелой романтики. Другую трудность составляет фрагментарность материала, на основании которого нужно восстанавливать историю. В связи с этими обстоятельствами я не решаюсь назвать настоящий труд историей индийской философии.

При объяснении учений отдельных систем я стремился точно придерживаться документов, давать, где было возможно, предварительный обзор условий, вызвавших к жизни эти системы, и оценивать, насколько они обязаны прошлому и каков их вклад в общий прогресс мысли. Для того чтобы предотвратить такое положение, при котором частности затемняют смысл целого, я подчеркивал самое существенное и пытался избегать делать точкой отправления какую-либо теорию. Все же я опасюсь, что буду неправильно понят. Задача историка нелегка, особенно историка философии. Как бы ни старался он быть простым летописцем, давая возможность истории до известной степени раскрыть свой собственный внутренний смысл и последовательность, отдавая ей на суд ее собственные ошибки и пристрастные взгляды, все же мнения и симпатии автора долго скрывать невозможно. Помимо этого, индийская философия представляет еще одну трудность. Мы располагаем комментариями, которые чем древнее, тем ближе по времени к комментируемому труду. Предполагается, что они проясняют смысл источников. Но когда толкования комментаторов противоречивы, нельзя оставлять безмолвным и не высказать определенного мнения по поводу той или иной точки зрения. Подобного выражения личного мнения едва ли можно избежать, несмотря на всю его опасность. Целеустремленное изложение предполагает критическое рассмотрение и оценку, и я не думаю, что нужно воздерживаться от критики, чтобы высказать справедливое и беспристрастное суждение. Я могу лишь надеяться, что предмет изложен спокойным и беспристрастным тоном, и каковы бы ни были недостатки книги, я не пытался искажать факты, дабы приспособить их к предвзятому мнению. Моей целью является не столько изложение индийских воззрений, сколько их объяснение, чтобы привести их в соответствие с традициями западной мысли. Принимая во внимание тот очевидный факт, что философские построения Индии создавались много веков тому назад и не имели за собой блестящих достижений современной науки, не следует сильно настаивать на напрашивающихся аналогиях и параллелях между этими двумя системами мысли.

Многие выдающиеся ученые Индии, Европы и Америки с большой тщательностью и основательностью изучали отдельные области индийской философии. Некоторые разделы философской литературы также подверглись критическому исследованию, но не было сделано попытки рассмотреть историю индийской мысли как единое целое или как нечто непрерывно развивающееся, а только в этом свете и можно полностью понять различных мыслителей и их воззрения.

Изложить развитие индийской философии в ее истинной перспективе, начиная с хмурой зари человеческой истории, является делом чрезвычайной трудности и превышающим пределы возможностей даже наиболее усердного и образованного ученого. Такая образцовая энциклопедия индийской философии требует не только особой склонности и готовности посвятить этому делу всю жизнь, но также широкой культуры и сотрудничества многих ученых. Эта книга не претендует на большее, чем на общий обзор, краткий очерк обширного предмета. Но даже и это не совсем легко. Неизбежное обилие материала возлагает на автора бремя ответственности, которое становится еще тяжелее в связи с тем, что никто не в состоянии быть авторитетом во всех этих разнообразных областях исследования, ввиду чего автор вынужден принимать решения, доказательность которых он сам не может тщательно взвесить. В области хронологии я почти всецело положился на результаты исследований, выполненных сведущими учеными. Я сознаю, что при обозрении этой широкой области много интересного осталось незатронутым и многое было очерчено лишь в самых общих чертах. Данный труд не претендует на полноту в любом смысле этого слова. Это попытка дать такое общее изложение основных результатов, которое служило бы введением в индийскую философию для лиц, незнакомых с предметом, и пробуждало, насколько возможно, интерес к ней. Даже если эта попытка окажется неудачной, она может помочь другим попыткам или по крайней мере поощрить их.

В мое первоначальное намерение входило издание двух томов одновременно. Но добрые друзья, как, например, проф. Дж.С. Маккензи, указали мне на желательность незамедлительного опубликования первого тома. Поскольку подготовка второго тома потребовала бы некоторого времени, а первый том представляет собой нечто законченное, я решаюсь издать его отдельно. Характерная черта многих взглядов, рассматриваемых в этом томе, состоит в том, что они обусловлены не столько закономерным побуждением объяснить загадки существования, сколько практической необходимостью найти опору в жизни. Нелегко было избежать обсуждения тех вопросов, которые могут показаться читателю скорее религиозными, чем философскими, вследствие очень тесной связи между религией и философией в ранних индийских теориях. Второй том, однако, будет отличаться более философским характером, поскольку в системах философии, или даршанах, одерживает верх преимущественно теоретический интерес, хотя тесная связь между познанием и жизнью не теряется из виду.

Я рад засвидетельствовать свою признательность многим выдающимся ориенталистам, чьи труды оказали мне большую помощь в научных исследованиях. Здесь невозможно перечислить все их имена, которые будут встречаться на протяжении этой книги. Однако нельзя не упомянуть Макса Мюллера, Дойссена, Кейта, (Keith), Якоби, Гарбе, Тилака, Бхандаркара, Рис Дэвидса и г-жу Рис Дэвидс, Ольденберга, Пуссэна, Сузуки и Согена.

Несколько недавно опубликованных ценных трудов, как, например, «История индийской философии» проф. Дас Гупты² и «Индуизм и буддизм» сэра Чарлза Элиота³, слишком поздно оказались под рукой, чтобы их можно было использовать, так как в декабре 1921 года рукопись была закончена и направлена издателем. Приведенная в конце каждой главы библиография никоим образом не является исчерпывающей. Она предназначена главным образом в качестве руководства для английского читателя.

Выражаю благодарность проф. Дж.С. Маккензи и г-ну В. Субрахманья Айяру, которые любезно прочитали значительную часть рукописи и корректур. Книга много выиграла от их дружеских и наводящих на мысль советов. Я многим обязан

² Das Gupta, History of Indian Philosophy, vol. I—V. — *Прим. ред.*

³ Charles Eliot, Hinduism and Buddhism. — *Прим. ред.*

проф. Берридалю Кейсу за чтение корректур и ряд ценных замечаний. Наивысшую признательность, однако, я выражаю издателю библиотеки философской литературы проф. Дж.Х. Мюирхеду за его благороднейшую и неоценимую помощь при подготовке книги к печати. Он взял на себя утомительную задачу чтения книги в рукописи, и его советы и критические замечания оказали мне огромную помощь.

Я признателен также кавалеру ордена «Звезда Индии» сэру Асутош Мукерджи (Калькутта) за его неизменную поддержку и создание условий для напряженной работы в отделе аспирантуры Калькуттского университета.

Ноябрь 1922 г.

■ ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Мне доставило удовольствие узнать, что предусматривается новое издание этой книги. Это показывает, что, при всех своих недостатках, она способствовала пробуждению интереса к индийской философии. Не производя в тексте многих изменений, я только дополнил книгу примечаниями, с целью разъяснить трудные места, и приложением, которое рассматривает некоторые спорные вопросы индийской мысли, поднятые в первом томе.

Считаю своим долгом выразить благодарность издателю журнала «Mind» за его любезное разрешение использовать в моем приложении статью, впервые помещенную на страницах этого журнала (апрель 1926 года).

При подготовке этого издания мне оказали значительную помощь советы моего друга профессора Хириянны из Майсура.

Май 1929 г.

ВВЕДЕНИЕ

Основные черты индийской философии. — Природные условия Индии. — Преобладание интеллектуального интереса. — Своеобразие индийской философии. — Влияние Запада. — Спиритуальный характер индийской мысли. — Ее тесная связь с жизнью и религией. — Подчеркивание субъективного. — Психологическая основа метафизики. — Индийские достижения в области положительных наук. — Спекулятивный синтез и научный анализ. — Размышления Востока. — Монистический идеализм. — Его разновидности: негуализм, монизм в чистом виде, видоизмененный монизм и подразумеваемый монизм. — Бог — все. — Интуитивная природа философии. — Даршана. — Требования Шанкары к тому, кто готовится изучать философию. — Конструктивный консерватизм индийской мысли. — Единство и непрерывность индийской мысли. — Рассмотрение некоторых обвинений, выдвигаемых против индийской философии, как-то: пессимизм, догматизм, равнодушие к этике и консерватизм. — Значение изучения индийской философии. — Обоснование названия «Индийская философия». — Исторический метод. — Трудности, связанные с изложением в хронологическом порядке. — Различные периоды индийской мысли: ведийский, эпический, систематический и схоластический. — «Индийские» труды по истории индийской философии.

■ ПРИРОДНЫЕ УСЛОВИЯ ИНДИИ

Для развития мыслящего ума, для процветания искусств и наук первым необходимым условием является оседлый образ жизни человеческого общества, обеспечивающий безопасность и досуг его членам. Богатая культура невозможна в обществе кочевников, в котором люди ведут борьбу за существование и гибнут от лишений. Судьба дала Индии местоположение, где природа отличалась обилием своих даров и налицо были все благоприятные возможности для развития. С одной стороны — Гималайские горы огромной протяженности и высоты, с других сторон — море способствовали тому, что Индия долгое время была защищена от вторжений. Щедрая природа в изобилии доставляла пищу, и человек был избавлен от тяжелого труда и борьбы за существование. Индийцы никогда не чувствовали, что мир был полем битвы, на котором люди сражались за богатство и власть. Когда нет необходимости растрачивать энергию на решение жизненных земных проблем, на освоение природы и подчинение ее сил, люди начинают думать о высшей жизни, о том, как сделать ее более духовной. Возможно, что расслабля-

¹ Перевод глав 1, 2 и 3 сделан М.Н. Делограмматиком.

ющий климат склонял индийцев к покою и уединению. Огромные леса с их дорогами, укрытыми под густыми кронами деревьев, предоставляли большие возможности для набожной души мирно бродить по ним, предаваясь необыкновенным мечтам и изливаясь в радостных песнях. Утомленные жизнью люди уединялись на лоне природы. Слушая шум ветра и потоков, музыку птиц и листьев, они обретали внутренний покой и возвращались здоровыми и бодрыми духом. Именно во время таких лесных отшельничеств (ашрамов или тапованов) пытливые индийцы предавались глубоким размышлениям о загадках жизни. Безопасная жизнь, богатство природных ресурсов, свобода от тревог, отрешенность от житейских забот, отсутствие тирании практического интереса стимулировали духовную жизнь Индии, вследствие чего мы находим еще на заре ее истории беспокойство духа, любовь к мудрости и влечение к более здоровым занятиям ума.

Благодаря благоприятным природным условиям, обеспечившим широту взглядов, необходимую для размышлений о сущности вещей, индийцы избежали удела, который Платон провозгласил худшим из всех, а именно — ненависти к разуму. «...прежде всего примем меры предосторожности, — говорит он в «Федоне», — чтобы с нами чего-нибудь не приключилось... Как бы... нам не стать "мизологами", наподобие того, как бывают "мизантропы". Нет большего несчастья, как испытывать ненависть к рассуждениям». Наслаждение познанием является одним из наиболее чистых наслаждений, доступных человеку, и страсть индийцев к познанию ярким пламенем горит в их умах.

Размышление о природе бытия во многих других странах считалось излишней роскошью. В этих странах серьезное значение придается действию, в то время как занятия философией носят эпизодический характер. В древней Индии философия не была просто дополнением к какой-нибудь другой науке или искусству, но всегда занимала видное, независимое положение. На Западе даже в лучшую пору своей юности, как это было во времена Платона и Аристотеля, философия обращалась за поддержкой к некоторым другим наукам, таким как политика или этика. В Средние века она опиралась на теологию; в эпоху Бэкона и Ньютона — на естествознание, а у мыслителей XIX века — на историю, политику и социологию. В Индии же философия стояла на своих собственных ногах, и все другие науки искали в ней вдохновение и опору. Она — главная наука, направляющая другие науки, которые без ее помощи имеют тенденцию стать бесплодными и безрассудными. Мундака упанишада говорит о *брахма-видье*, или науке о вечном, как основе всех наук — *сарва-видья-пратиштхе*. «Философия, — говорит Каутилья, — есть светильник всех наук, средство свершения всех трудов и опора всех обязанностей»².

Поскольку философия представляет человеческую попытку постичь тайну вселенной, она подвергается влияниям расы и культуры. Каждая нация обладает свойственными только ей духовными особенностями, своим специфическим интеллектуальным складом. Сквозь все минувшие исторические эпохи, сквозь все превратности, испытанные Индией, проступает какое-то, примечательное, своеобразие. Оно заключается в определенных психологических чертах, которые составляют особое достояние Индии и которые останутся характерными особенностями индийского народа до тех пор, пока он будет пользоваться преимуществом самостоятельного существования. Индивидуальность подразумевает независимость развития. Это не означает обязательного отсутствия сходства. Полного отсутствия сходства быть не может, ибо человек повсюду одинаков, особенно поскольку это касается его духа. Различия обуславливаются известными особенностями века, истории и темперамента. Они умножают богатство мировой культуры, ибо не существует какой-либо более благоприятной дороги фи-

лософского развития, как не существует ее и в других областях. Прежде чем давать обзор характерных особенностей индийской мысли, следует сказать несколько слов о влиянии на нее Запада.

Нередко поднимают вопрос о том, заимствовала ли индийская мысль свои идеи из иноземных источников, например из Греции, и в какой мере. Некоторые взгляды, высказываемые индийскими мыслителями, настолько сходны с определенными доктринами, которые развивались в Древней Греции, что всякий, кто заинтересован в дискредитации той или иной философской системы, может легко это сделать³. Обсуждение вопроса о филиации идей — бесполезное занятие. Для непредубежденного ума совпадения служат лишь свидетельством параллелизма исторического развития. Одинаковый жизненный опыт порождает сходные воззрения людей. Во всяком случае, нет существенных доказательств, свидетельствующих о каком-либо прямом заимствовании у Запада со стороны Индии. Наше изложение индийской философии покажет, что она является независимым достижением (venture) человеческого ума. В Индии философские проблемы подвергались рассмотрению независимо от влияния Запада или связи с ним. Несмотря на эпизодическое общение с Западом, Индия могла свободно развивать свой собственный жизненный идеал, философию и религию. Где бы ни находилась истинная прародина арийцев, пришедших на полуостров, они вскоре потеряли связь со своими западными или северными сородичами и пошли по собственному пути развития. Правда, Индия неоднократно подвергалась нашествиям чужеземных войск, проникавших на ее территорию через северо-западные перевалы, но никто из завоевателей, кроме Александра Македонского, ничего не сделал для поддержания духовного общения между двумя мирами. И только сравнительно недавно, благодаря открытию морских путей, стало поддерживаться более тесное общение, последствия которого трудно предвидеть, так как они еще находятся в процессе становления. Поэтому ради практических целей мы можем рассматривать индийскую философию как замкнутую систему или продукт самобытного развития.

■ ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ

Философия в Индии носит преимущественно спиритуалистический характер. Именно спиритуализм, а не развитая Индией грандиозная политическая структура или социальная организация, дал ей возможность противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории. Вторжения извне и внутренние распри много раз в истории Индии ставили ее цивилизацию на край гибели. Греки и скифы, персы и монголы, французы и англичане поочередно пытались сокрушить ее, а она все стоит с высоко поднятой головой. Индия никогда не была окончательно покорена, и былой огонь ее духа все еще пылает. На протяжении всей истории Индия жила во имя одной цели: она боролась за истину, про-

³ Сэр Уильям Джонс писал: «Обращаясь к философским школам, следует отметить, что первая ньяя, по-видимому, имеет сходство с перипатетиками, вторая, которую иногда называют вайшешика, — с ионической; обе школы мимансы (из которых вторая часто обозначается названием веданты) — со школой Платона; первая санхья — с италиками; вторая санхья — система Патанджали — со стоиками. Таким образом, Гаутама соответствует Аристотелю, Канада — Фалесу, Джаймини — Сократу, Вьяса — Платону, Капила — Пифагору и Патанджали — Зенону» (Works, I, p. 360 — 361. См. также Colebrooke, Miscellaneous Essays, I, p. 436 ff.). В то время как нередко высказывается мнение о влиянии индийской мысли на древних греков, не часто подчеркивается, сколь многим индийская мысль обязана размышлениям греков (см. Garbe, Philosophy of Ancient India, chap. II).

тив заблуждений. Быть может, она серьезно ошибалась, но она делала то, что было в ее силах и к чему она была призвана. История индийской мысли свидетельствует о бесконечных исканиях разума, вечно старого, но и вечно молодого.

В индийской жизни доминирует духовный мотив. Индийская философия интересуется жизнью людей, а не заоблачными сферами. Она берет свое начало из жизни и, пройдя сквозь различные школы, возвращается в жизнь. Великие памятники индийской философии не имеют того академического характера, который так сильно сказывается в позднейшей критике и комментариях. Гита и упанишады далеко не ушли от народных верований. Они являются выдающимися литературными памятниками страны и в то же время средством выражения великих философских систем. Приспосабливаясь к слабому пониманию большинства, пураны содержат истину, выраженную в форме мифов и сказаний. В Индии была решена трудная задача — вызвать у народа интерес к метафизике.

Основатели философских систем прилагают усилия к социально-духовному преобразованию страны. Если индийскую цивилизацию называют цивилизацией брахманизма, то это лишь означает, что ее основной характер и господствующие мотивы формировались философскими мыслителями и религиозными умами, хотя и не все они были брахманами по происхождению. Идея Платона о философях как правителях и руководителях общества получила в Индии свое претворение в жизнь. Окончательные истины — это духовные истины, и в их свете должна совершенствоваться современная жизнь.

Религия в Индии не отличается догматизмом. Она является рациональным синтезом, который по мере развития философии продолжает вбирать в себя новые представления. По своей природе гибкая и основанная на опыте, она пытается идти в ногу с прогрессом мысли. Часто высказываемые критические замечания о том, что индийская мысль, вследствие перенесения центра тяжести на интеллект, ставит философию на место религии, лишь доказывают рационалистический характер религии в Индии. Ни одно религиозное движение не появлялось на свет, не развив в качестве своей основы философского содержания. Г-н Хавел отмечает: «Религия в Индии едва ли является догмой; в области человеческого поведения она — рабочая гипотеза, приспособленная к различным стадиям духовного развития и разнообразным условиям жизни»⁴. Всякий раз, когда религия имела склонность превратиться в неизменный символ веры, наступало духовное оживление и философская реакция, которые подвергали верования суровой критической проверке, отстаивая истинное и борясь с ложным. То и дело будем мы замечать, как традиционные верования становятся несостоятельными и даже ложными из-за того, что времена меняются. Тогда эпоха перестает мириться с ними, следуя за интуицией нового учителя, Будды или Махавиры, Вьясы или Шанкары, взволновавших духовную жизнь до самых глубин. Это, несомненно, великие моменты в истории индийской мысли, периоды духовных испытаний и предвидения, когда по призыву духа, витающего там, где он хочет, и появляющегося неизвестно откуда, душу человека охватывает порыв и она начинает новые дерзания. Именно тесная связь между философской истиной и повседневной жизнью народа делает религию всегда живой и действенной.

Религиозные проблемы стимулировали развитие философского мышления. Разум индийцев издавна бился над вопросами о природе божества, цели жизни и отношении индивидуальной души к всеобщей душе. Хотя философия в Индии, как правило, не полностью освободилась от очарования религиозных спекуляций, тем не менее религиозные формы не препятствовали обсуждению философских вопросов. То и другое не смешивалось. Благодаря тесной связи между теорией и прак-

⁴ Havell, *Aryan Rule in India*, p. 170. См. статью «The Heart of Hinduism», «Hibbert Journal», October, 1922.

тикой, доктриной и жизнью, философия, не выдержавшая жизненной проверки в более широком, а не прагматическом смысле этого слова, не имела шансов на существование. Для тех, кто понимает подлинное родство между жизнью и теорией, философия становится методом жизни, средством духовного осознания. Не было ни одного положения, даже в системе санкхья, которое оставалось бы только догмой или простым изречением. Каждая доктрина превращалась в страстное убеждение, волнуя сердца и умы людей.

Было бы неправильным сказать, что философия в Индии никогда не относилась к себе критически. Даже на ранних стадиях рассудочного мышления она стремилась вносить поправки в религиозные верования. Доказательство улучшения религии заключено в прогрессе от гимнов вед до упанишад. Переходя к буддизму, мы видим, что философский дух уже стал тем образом мышления, который в интеллектуальных вопросах не склоняется перед авторитетами, кто бы они ни были, и не признает границ своей предприимчивости, если они не установлены логикой. Он испытывает и проверяет все, смело следуя туда, куда ведут доказательства. Обращаясь к *гаршанам*, или философским системам, мы видим здесь мощные и непрерывные усилия систематического мышления. Насколько эти системы свободны от традиционной религии и предвзятых взглядов, видно из того, что санкхья обходит молчанием существование бога, будучи уверенной в невозможности его теоретического обоснования. Допуская существование высшего существа, вайшешика и йога не признают его творцом вселенной, а Джаймини ссылаются на бога лишь для того, чтобы отказать ему в провидении и моральном руководстве миром. Известно, что ранние системы буддизма равнодушны к богу. Имеется также материалистическая система чарваков, которая отвергает существование бога, высмеивает жрецов, хулит веды и ищет спасения в наслаждении^[1].

Тот факт, что религия и социальные традиции играют ведущую роль в жизни, не препятствует свободным занятиям философией. Это странный парадокс, и все же это очевидная истина: в то время как жизнь индивидуума в обществе ограничена строгими нормами кастового строя, он вправе присоединиться к любому мнению. Разум свободно подвергает сомнению и критике убеждения, с которыми люди родились на свет. Вот почему еретик, скептик, неверующий, рационалист и вольнодумец, материалист и гедонист — все они процветают на индийской почве. Махабхарата говорит: «Нет мунд, который не имел бы собственного мнения».

Все это служит доказательством незаурядной интеллектуальности индийского ума, стремящегося познать сокровенную истину и законы многосторонней человеческой деятельности. Действие интеллектуального импульса не ограничивалось сферой философии и теологии, но распространялось на логику и грамматику, риторику и язык, медицину и астрономию, — в сущности на все искусства и науки, от архитектуры до зоологии. Все полезное для жизни или представляющее интерес для ума становится предметом исследования и критического анализа. Чтобы получить представление о всеобъемлющем характере интеллектуальной жизни индийцев, достаточно знать, что даже такие детали, как разведение лошадей и обучение слонов, имели свои собственные шастры и литературу.

Философская попытка определить природу реальности может начинать либо с размышления о я, либо с размышления об объекте мысли. В Индии интерес философии сосредоточен на я человека. Когда мысленный взор обращен вовне, человеческий ум поглощен быстрым потоком событий. «Атманам виддхи» — познай самого себя — резюмирует законы и учения пророков в Индии. В человеке есть дух, являющийся средоточием всего сущего. Психология и этика являются основными науками. Жизнь ума изображается во всем ее изменчивом многообразии, в неуловимой игре света и тени. Индийская психология знает цену сосредоточенности и считает ее средством достижения истины. Она полагает, что не существует таких областей жизни или ума, которые нельзя было бы понять с

помощью методического упражнения воли и познания. Тесная связь ума и тела является общепризнанной. Такие психические состояния, как телепатия или ясновидение, не считаются ни аномальными, ни сверхъестественными. Не являясь продуктами болезненного рассудка или божественного вдохновения, они представляют силы, которые человеческий ум может проявить при строго определенных условиях. Ум человека имеет три аспекта: подсознательный, сознательный и сверхсознательный. «Аномальные» психические явления, известные под различными названиями — экстаз, гений, вдохновение, безумие, — следствие сверхсознательной деятельности разума. Этими состояниями особенно занимается философская система йога, хотя и другие системы ссылаются на них и используют их в своих целях.

На данных психологической науки основываются метафизические построения. Упреки в том, что западная метафизика является односторонней, поскольку ее внимание сосредоточено исключительно на бодрствующем состоянии, не лишены основания. Существуют другие состояния сознания, имеющие такое же право на рассмотрение, как и бодрствование. Индийская мысль принимает во внимание состояния бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений. Если мы смотрим на пробужденное сознание в целом, то получаем реалистические, дуалистические и плюралистические концепции метафизики. Изучение исключительно состояния сна со сновидениями приводит нас к субъективистским доктринам. Состояние сна без сновидений склоняет нас к абстрактным и мистическим теориям. Абсолютная истина должна принимать во внимание все состояния сознания.

Преобладающий интерес к субъективному не означает, что Индии нечего было сказать в области объективных наук. Обращаясь к действительным достижениям Индии в области позитивных наук, мы увидим, что дело обстоит иначе. Древние индийцы заложили основы математики и механики. Они измеряли земельные участки, подразделили год, составляли карту неба, при помощи созвездий Зодиака прослеживали путь солнца и планет, анализировали строение материи, изучали птиц и животных, растения и семена⁵. «Каковы бы ни были наши выводы о первоначальном источнике ранних астрономических идей, получивших распространение в мире, вполне возможно, что изобретение алгебры и ее применение к астрономии и геометрии восходит к индусам. От них перешли к арабам не только первые представления об алгебраическом анализе, но также неоценимые цифровые символы и десятичная система счисления, применяемые ныне во всей Европе, которые оказали громадную услугу прогрессу арифметики»⁶. «Тщательные наблюдения индусов за движением луны и солнца были столь успешны, что их определение синодического обращения луны является более точным, чем у греков. Они разделили эклиптику на 27 и 28 частей, что, по-видимому, было подсказано периодом обращения луны в днях и является их собственным изобретением. В частности, индусы были хорошо знакомы с наиболее яркими из основных планет; период обращения Юпитера (в соединении с периодами обращения солнца и луны) был учтен ими при составлении календаря в виде цикла в 60 лет, что было общим у них с халдеями»⁷.

⁵ Можно привести отрывок из Айтарея брахманы, относящийся к периоду не менее чем за 2 тысячи лет до рождения Коперника. «Солнце никогда не восходит и не заходит. Когда люди думают, что солнце заходит, оно лишь меняет свое местоположение и, в конце дня, порождает под собой ночь, а день для того, что есть на другой стороне земли. Когда же люди думают, что оно утром встает, оно, после того как ночь закончилась, лишь перемещается, порождая день под собой, а ночь для того, что есть на другой стороне. В действительности оно вообще никогда не заходит» (Haug's Edition, III. 44; Chāṇ Up., III. 11. 1 — 3). Это положение представляет интерес даже в том случае, если оно фольклор.

⁶ Monir Williams, *Indian Wisdom*, p. 184.

⁷ Bhaskara, *Work of Algebra*, p. XXII, в переводе на английский язык Кольбрука.

Теперь общепризнано, что уже в очень ранний период индийцы закладывали основы двух наук — логики и грамматики — и их развивали⁸. Вильсон пишет: «В области медицины, как и в области астрономии и метафизики, индусы некогда шли наравне с наиболее просвещенными народами земного шара. Задолго до того, как благодаря открытиям современных ученых нам стала известна анатомия, индусы достигли в медицине и хирургии такого же искусства, как и всякий другой народ, чьи достижения известны, насколько это было осуществимо»⁹. Правда, они не изобрели сколько-нибудь значительных механических приспособлений. Этого не случилось благодаря милостивым небесам, даровавшим им большие реки и обильные запасы пищи. Нельзя также забывать, что изобретения в области механики, в конце концов, относятся к XVI веку и более позднему периоду, когда Индия потеряла свою независимость и стала поставщиком сырья. В тот день, когда она утратила свою свободу и стала заигрывать с другими народами, на нее пало проклятие, и она словно окаменела. До тех пор Индия имела свои собственные достижения в искусствах, ремеслах и отдельных отраслях промышленности, не говоря уже о математике, астрономии, химии, медицине, хирургии и тех областях физики, которые получили свое развитие в древние времена. Она умела резать по камню, писать картины, плавить золото и выделывать богатые ткани. Индия развивала как изящные искусства, так и ремесла, которые обеспечивают условия цивилизованного существования. Ее корабли пересекали океаны, а ее богатства переливались в Иудею, Египет и Рим. Ее представления о человеке и обществе, морали и религии были замечательными для того времени. Хотя индийцы, действительно, были более склонны к поискам единства вещей, чем к подчеркиванию их определенности и различия, все же нет никаких оснований утверждать, что они лишь упивались поэзией и мифологией и отвергали с презрением науку и философию.

Если такое различие допустимо, то можно сказать, что спекулятивное сознание является более синтетическим, тогда как научное сознание — более аналитическим. Первое тяготеет к созданию философских систем космического характера, охватывающих в одной всеобъемлющей картине происхождение всего сущего, историю эпох, разложение и упадок мира. Последнее склонно к размышлению над тривиальными частностями окружающего мира, утрачивая чувство единства и целостности. В то время как западная мысль отличается большим партикуляризмом и практицизмом, индийская мысль высказывает широкие, беспристрастные взгляды на жизнь, облегчая критику возможность обвинять ее в идеализме и созерцательности, в том, что она порождает непрактичных мечтателей, людей не от мира сего. Последняя зависит от того, что мы называем чувствами, первая ставит духовное чувство на службу размышлению. Именно природные условия Индии еще раз объясняют нам созерцательный склад мышления не волнуемого страстями окружающего мира индийца, у которого есть досуг, чтобы наслаждаться прекрасным и изливать богатство своей души в песне и преданиях, музыке и танцах, ритуалах и религиях. «Погруженный в раздумье Восток» — это часто употребляемое насмешливое выражение не лишено известного смысла.

Именно синтетическое видение Индии побудило философию охватить несколько наук, которые дифференцировались от нее в настоящее время. На Западе в течение последних примерно ста лет несколько областей знания, включавшихся до тех пор в философию (экономика, политика, мораль, психология, образование), одна за другой от нее отпали. Во времена Платона под философией подразумевались все науки, которые были тесно связаны с человеческой природой и составляли ядро спекулятивных интересов человека. Точно так же в древ-

⁸ Max Müller, Sanskrit Literature.

⁹ Wilson, Works, vol. III, p. 269.

них индийских священных писаниях мы находим всю философскую проблематику. За последнее время философия на Западе превратилась в синоним метафизики, став отвлеченным спором о познании, бытии и ценностях. Раздаются жалобы, что метафизика, изолированная от творческой и практической сторон человеческой природы, приобрела в высшей степени умозрительный характер.

Если мы сопоставим субъективный интерес индийского ума с его тяготением к синтетическому видению мира, то увидим, как монистический идеализм приобретает значение истины. К нему ведет все развитие ведийской мысли. На нем основываются религии буддизма и брахманизма. Такова глубочайшая истина, поведенная Индии. Даже те системы, которые прямо провозглашают себя дуалистическими или плюралистическими, по-видимому, проникнуты сильным монизмом. Если мы отвлечемся от множества мнений и обратимся к общему духу индийской мысли, мы увидим, что она склонна объяснять природу и жизнь на основе монистического идеализма, хотя эта тенденция является столь гибкой, живой и многогранной, что принимает много форм и проступает даже во взаимно враждебных учениях. Оставляя в стороне подробности развития и критическую оценку, можно вкратце отметить главные формы, которые монистический идеализм принял в индийской мысли. Это даст нам возможность осмыслить сущность и роль философии, как их понимают в Индии. Для наших целей монистический идеализм можно подразделить на четыре разновидности: 1. Не-дуализм, или адвайтизм. 2. Монизм в чистом виде. 3. Видоизмененный монизм. 4. Подразумеваемый монизм.

Философия исходит из данных опыта. Чтобы удостовериться, признаются ли всеми людьми факты, наблюдаемые отдельным индивидуумом, или они по своему характеру являются субъективными, возникает необходимость в логическом размышлении. Теории приемлемы, если они удовлетворительно объясняют факты. Мы уже говорили, что данные об уме или сознании изучались индийскими мыслителями с такой же тщательностью и вниманием, с какой современные ученые изучают явления окружающего мира. Философские выводы монизма адвайты основываются на данных психологии.

Деятельность я характеризуется тремя видами состояния: бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений. В состоянии сна со сновидениями перед нами предстает действительный, конкретный мир. Мы не считаем этот мир реальным, поскольку, пробуждаясь, обнаруживаем, что мир, видимый во сне, не совпадает с тем, который мы воспринимаем в состоянии бодрствования. И все же по отношению к состоянию сна со сновидениями воспринимаемый во сне мир является реальным. То, что состояние сна со сновидениями представляется нам менее реальным, чем состояние бодрствования, объясняется только расхождением с нашими обычными жизненными представлениями. Это различие отнюдь не обладает характером абсолютной и самодовлеющей истинности. Даже реальность, воспринимаемая в состоянии бодрствования, является относительной. Выступая лишь коррелятом к состоянию бодрствования, она не обладает постоянным существованием. Она исчезает, когда мы находимся в состоянии сна без сновидений или сна со сновидениями. Бодрствующее сознание и мир, воспринимаемый им, находятся в таком же соотношении и взаимозависимости, как сознание в состоянии сна со сновидениями и мир сновидений. Они не являются абсолютно реальными, ибо, по словам Шанкары, в то время как «мир сновидений пропадает ежедневно, мир, который мы видим в состоянии бодрствования, пропадает только в исключительных обстоятельствах». Находясь во сне без сновидений, наше эмпирическое сознание прекращает свою деятельность. Некоторые индийские мыслители считают, что в этом состоянии мы имеем дело с безобъективным сознанием. Во всяком случае, ясно, что сон без сновидений не является полным небытием или ничем, ибо подобное предположение противоречит позднейшим воспоминаниям о счастливом покое сна. Мы не можем не признать, что я продолжает свое

существование, несмотря на отсутствие у него всяких переживаний. Поскольку сон является крепким, объект не ощущается и не может ощущаться. Чистое я, по-видимому, не затрагивается обрывками идей, которые появляются и исчезают под влиянием индивидуальных настроений. «То, что не разнится и не изменяется внутри вещей, которые сами изменяются, является отличным от них»¹⁰. Оставаясь неизменным и одинаковым на протяжении всех изменений, я отличается от них всех. Изменяются условия, но не я. «В веренице бесконечных месяцев, лет, прошедших и грядущих малых и больших круговоротов лишь это самосветящееся сознание никогда не рождается и не умирает»¹¹. Необусловленная реальность, где исчезают время и пространство вместе со всеми их объектами, воспринимается как нечто реальное. Я — это бесстрастный зритель целой драмы идей, обусловленных сменяющимися состояниями бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений. Мы убеждаемся, что кроме радости и горя, добродетели и порока, добра и зла, в нас имеется еще нечто. Я «никогда не умирает и никогда не рождается. Нерожденное, нетленное, вечное, оно не уничтожается вместе с разрушением тела. Если убийца думает, что он способен умертвить, или если убитый думает, что он умерщвлен, то оба они не знают истины, ибо я не может ни умерщвлять, ни быть умерщвленным»¹².

В дополнение ко всегда тождественному самому себе я мы имеем также эмпирическое множество объектов. Первое постоянно, неизменно, последние непостоянны и всегда меняются. Независимое от всех объектов, первое абсолютно; последние изменяются под влиянием настроения.

Как следует объяснять мир? Эмпирическое множество ограничено пространством, временем и причинностью. Если я — это единое, всеобщее, неизменное, то в мире мы встречаем множество частных с противоположными свойствами. Мы можем лишь называть это не-я, объект субъекта. Во всяком случае, оно не является действительностью. Время, пространство, причина — эти основные категории мира опыта — внутренне противоречивы. Они — лишь относительные понятия, зависящие от своих составных частей. Они не обладают реальным существованием. Однако они не являются несуществующими. Мир существует, мы действуем в нем и благодаря ему. Мы не знаем и не можем знать причину этого мира. Именно потому, что существование мира необъяснимо, он обозначается словом «маяя». Спрашивать, каково отношение между абсолютным я и эмпирическим потоком, как и почему они оба существуют, значит предполагать, что все имеет свое объяснение. Говорить, что бесконечное становится конечным или проявляется как конечное, с этой точки зрения значит утверждать бессмыслицу. Ограниченное не может выражать и обнаруживать неограниченное. Как только неограниченное проявляет себя в ограниченном, оно само становится ограниченным. Утверждать, что абсолютное вырождается или впадает в эмпирическое, — это значит оспаривать его абсолютный характер. Совершенное бытие не обладает недостатками. Никакой мрак не может пребывать в совершенном свете. Мы не можем допустить, что высшее, являющееся неизменным, вследствие изменения стало ограниченным. Подвергаться изменениям — это желать недостатка или чувствовать его, что доказывает отсутствие совершенства. Абсолютное никогда не может стать объектом познания, ибо то, что известно, является конечным и относительным. Наш ограниченный разум не в состоянии выйти за пределы времени, пространства и причины; мы также не можем объяснить и эти последние, так как любая попытка дать им объяснение предполагает их наличие. Мы не можем познать абсолютное я при помощи мысли, которая сама является частью относи-

¹⁰ «Yeṣu vyāvartamāneṣu yad anuvartate tat tebhyo bhinnam». (Bhāmatī).

¹¹ Pañcadaśī, I. 7.

¹² Kaṭha Up., II. 18 — 19; B. G., II, 19 — 20.

тельного мира. Наш относительный опыт — это сон наяву. Наука и логика являются его частями, а также и его результатами. Эту неудачу метафизики не следует ни оплакивать, ни осмеивать, ни хвалить, ни порицать — ее надо понять. С трогательным смирением, порожденным силой интеллекта, Платон и Нагарджуна, Кант и Шанкара заявляют, что наша мысль имеет дело с относительным и не должна заниматься абсолютным.

Хотя абсолютное бытие логическим путем непознаваемо, оно все же постигается каждым, кто стремится познать истину как реальность, в которой мы живем, движемся и имеем бытие. Только через него можно познать еще что-нибудь. Абсолютное бытие — вечный свидетель всякого познания. Не-дуалист утверждает, что его теория основывается на логике фактов. *Я* есть сокровенная и глубочайшая реальность, ощущаемая всеми, поскольку это — *я* всех вещей, как известных, так и неизвестных, и нет никого, кто был бы способен это познать, кроме самого *я*. Оно является истинным и вечным, и помимо него ничего нет. Что касается эмпирических частностей, которые также существуют, то не-дуалист утверждает: да, они существуют и являются частицами этого *я*. Причин мы не знаем и знать не можем. Все это противоречиво, но это действительное противоречие. Такова философская позиция адвайты, или не-дуализма, которую отстаивали Гаудапада и Шанкара.

Имеются и такие сторонники адвайты, которые не удовлетворены этим взглядом и чувствуют, что бесполезно прикрывать наше затруднение с помощью термина «майя». Они пытаются дать более позитивное объяснение соотношения между совершенным бытием, абсолютно лишенной какой-либо отрицательности неизменной реальностью, ощущаемой в глубинах опыта, и миром изменения и становления. Чтобы сохранить совершенство единой реальности, мы должны сказать, что мир становления не обуславливается прибавлением какого-либо элемента извне, поскольку вне ничего не существует, а может быть лишь результатом уменьшения. Чтобы объяснить изменение, допускают нечто отрицательное, вроде небытия у Платона или материи у Аристотеля. Через развитие этого отрицательного начала неизменное, по-видимому, разворачивается в изменяющееся множество. Лучи струятся из солнца, которое, тем не менее, их не содержит. Майя — это наименование отрицательного начала, посредством бесконечного волнения и непрестанного беспокойства дающего толчок всеобщему становлению. Течение вселенной обусловлено очевидной деградацией неизменного. Реальное представляет все то, что есть положительного в процессе становления. Предметы этого мира всегда стремятся восстановить свою реальность, восполнить недостающее им, избавиться от своего отдельного бытия и индивидуальности. Однако в этом им препятствует их внутренняя пустота, отрицательное начало — *майя*, возникающая вследствие промежутка между тем, чем предметы являются, и тем, чем они должны стать. Если мы избавимся от майи, подавим склонность к дуализму, уничтожим этот промежуток, заполним недостающее и дадим ослабеть беспокойству, то пространство, время и изменение снова возвращаются в чистое бытие. Пока существует первоначальная недостаточность майи, предметы обречены пребывать в мире времени, пространства и причины. Майя не является созданием человеческого ума. Она предшествует нашему интеллекту и от него не зависит. Майя поистине создатель предметов и умов, необъятная потенция всего мира. Иногда ее называют *пракрити*. Чередования рождения и гибели, вечно повторяющиеся космические эволюции — все это символизирует тот существенный недостаток, который имеется в мире. Мир становления — это прерывание бытия, а майя — отражение реальности. Мировой процесс — это не столько перемещение неизменного бытия, сколько нарушение обычного его порядка. И все же мир майи не может существовать отдельно от чистого бытия. Движение невозможно, если отсутствует неизменность, ибо движение есть лишь деградация неизменного. Истина всеобщей изменчивости заключается в неподвижном бытии.

Как становление представляет собой отпадение от бытия, так и *авидья*, или незнание, является отпаданием от *видьи*, или знания. Чтобы познать истину, постичь реальность, мы должны избавиться от авидьи и ее интеллектуальных форм, которые все ломаются, как только мы пытаемся втиснуть в них реальность. Это не является оправданием лени мысли. Согласно этому взгляду, философия в качестве логики убеждает нас отказаться от применения интеллектуальных понятий, которые соотносительны с нашими практическими нуждами и миром становления. Философия говорит нам, что, поскольку мы связаны интеллектом и погружены в мир множества, все наши усилия возвратиться к простоте единого будут тщетными. Если мы спросим разум, почему имеются авидья или майя, осуществляющие отпадение от видьи или от бытия, то не получим ответа. Философия в качестве логики выполняет здесь отрицательную функцию, вскрывая недостаточность всех интеллектуальных категорий, указывая, каким образом объекты мира соотносительны уму, который мыслит их, и не обладают независимым существованием. Она не может нам сказать что-либо определенное ни о неизменном, существующем, как говорят, отдельно от происходящего в мире, ни о майе, которой приписывают способность создавать мир. Философия не может помочь нам непосредственно постичь реальность. С другой стороны, она утверждает, что, осмысливая реальность, мы ее извращаем. Может быть, этим мы служим интересам истины, поскольку она установлена. Мы можем продумать до конца, логически обосновать и содействовать распространению этой философии. Сторонники чистого монизма признают более могущественную силу, чем абстрактное мышление, которая дает нам возможность ощущать воздействие реальности. Мы должны погрузиться во всеобщее сознание и стать сопротивленными со всем существующим. Тогда мы будем не столько *мыслить* о реальности, сколько *жить* ею, не столько *знать* о реальности, сколько *становиться* ею. Такой крайний монизм с его различением логики и интуиции, реальности и мира существования мы встречаем в некоторых упанишадах, трудах Нагарджуны, ультрафилософских размышлениях Шанкары, Шри Харши и адвайта веданты. Отголоски крайнего монизма слышатся на Западе у Парменида и Платона, Спинозы и Плотина, Бредли и Бергсона, не говоря уже о мистиках¹³.

Каким бы простым и чистым ни было бытие для интуиции, для интеллекта оно является не чем иным, как абсолютной абстракцией. Предполагают, что оно продолжает существовать даже тогда, когда уничтожаются всякий факт и форма существования. Это — остаток, сохраняющийся при абстрагировании от целого мира. Отвлечься от моря и земли, солнца и звезд, времени и пространства, человека и бога — трудная задача, за которую берется мысль человека. Когда делается усилие уничтожить весь окружающий мир, снять все сущее, то, по-видимому, ничего не остается для мысли. Если все существующее уничтожается, то мысль, конечная и относительная, к своему крайнему огорчению, приходит к выводу, что больше ничего не остается. Для ума, мыслящего понятиями, основное положение интуиции: «есть только бытие» — означает, что вообще ничего не существует. Как говорил Гегель, мысль может иметь дело лишь с определенными реальностями, конкретными вещами. Для нее всякое утверждение заключает в себе отрицание, и наоборот. Все конкретное есть становление, объединяющее бытие и небытие, положительное и отрицательное. И так, те, кто не удовлетворен постигаемым интуи-

¹³ В философской системе санкхья мы имеем фактически то же самое объяснение мира опыта, которое ни в малейшей степени не колеблет доказательства существования я. Только плюралистический предрассудок, не имеющий логической основы, отстаивает свои права, и мы имеем множественность душ. Когда же плюрализм терпит крах, что происходит при первом же соприкосновении его с логикой, то теория санкхья становится тождественной с чистым монизмом, который здесь бегло очерчен.

цией бытием и желает иметь синтез, допускающий бытие, постигаемое мыслью, которая имеет естественную склонность к конкретному, тяготеет к системе объективного идеализма. Объективные идеалисты пытаются соединить в едином синтезе бога два понятия — чистого бытия и видимого становления. Даже сторонники крайнего монизма признают, что становление зависит от бытия, а не наоборот. Таким образом, мы получаем что-то вроде видоизмененного абсолюта, бога, содержащего в себе возможность мира объединяющего в своей природе сущность всякого бытия так же, как становления, единое так же, как множественное, безграничность так же, как ограниченность. Теперь чистое бытие становится субъектом, преобразуется в объект и снова включает объект в себя. Используя термины Гегеля, тезис, антитезис и синтез продолжают в вечном круговом процессе. Гегель правильно замечает, что условия конкретного мира представляют собой субъект и объект. Эти две противоположности объединены в каждом конкретном явлении. Сам великий бог имеет в самом себе два антагонистических качества, где одно не только существует благодаря другому, но и действительно является другим. Когда утверждается такой динамический бог, навечно ограниченный во вращающемся круге, то тем самым признаются все степени существования, от божественного совершенства до мерзкого праха. Признание бога есть одновременное признание всех ступеней реальности между ним и ничем. Мы имеем теперь мир мысли, созданный мыслью, согласно мысли, подтверждаемый мыслью, мир, в котором субъект и объект поглощены как моменты. Отношения пространства, времени и причины являются не субъективными формами, а всеобщими принципами мысли. Если с позиций чистого монизма мы не можем понять точного отношения между тождеством и различием, то здесь мы находимся в лучшем положении. Мир — это тождество, впавшее в различие. Ни одно из них не изолировано от другого. Бог — имманентная причина, основа тождества, а мир является внешним проявлением, воплощением самосознания,

Согласно теории чистого монизма, такой бог мало отличается от чистого бытия или абсолюта, поскольку промежуток между ними почти не постижим. Бог есть продукт авидьи, отстоящий от видьи на наименьшую ступень мыслимого протяжения. Иными словами, этот конкретный бог есть (высочайший продукт нашего высочайшего разума). Достойно сожаления, что бог есть в конце концов продукт и что наш разум, как бы близко ни приближался он к видье, все же не является видьей. Этот бог, содержащий в себе максимум бытия и минимум несовершенства, — все же несовершенство. Первого прикосновения майи, малейшего уменьшения абсолютного бытия достаточно, чтобы низринуть его в пространство и время, даже если это пространство и это время будут близки, насколько возможно, к абсолютной непротяженности и вечности. Абсолютное бытие превращается в бога-творца, существующего в некоем пространстве и движущего всеми предметами, не меняя своего собственного места. Бог — это абсолют, объективированный где-то как нечто, дух, пронизывающий собой все. Он есть бытие-небытие, Брахман-майя, субъект-объект, вечная сила, неподвижный двигатель Аристотеля, абсолютный дух Гегеля, вишишта-адвайта (абсолютно-относительное) Рамануджи, как производящая, так и конечная причина вселенной. Мир не имеет ни начала, ни конца, ибо эманация бога не могла иметь начало и никогда не может прийти к концу. Вечное беспокойство является его существенной природой.

Нет сомнения, что это — высшее понятие, какого может достигнуть человеческая мысль. Если мы последуем до конца за естественным движением нашего интеллекта, который стремится объединить явления и синтезировать противоположности, то мы получим принцип объяснения, который не останавливается ни на чистом бытии, ни на чистом небытии, а объединяет и то и другое. Это понятие создано путем сведения всех вещей к единому целому. В соответствии с этим воззрением философия является конструктивной по своему характеру и, следовательно, пози-

тивной по своей природе и синтетической по своей функции. Даже здесь логическое понимание, играющее абстракциями, заслоняет нас от конкретного, в котором одинокие абстракции живут, движутся и имеют свое бытие. Мысль, взятая в качестве отправного пункта, преодолевает трудности логического понимания. Отправляясь от мира опыта, мы восходим к конечному принципу бога, и от полученного таким образом понятия целого мы спускаемся к подробностям и обозреваем составные части. Все логические догматики, верящие в силу мысли, приходят к подобной концепции мира. Трудность возникает в том случае, если мы подвергаем сомнению абсолютный характер мысли. Не является ли наше знание относительным по сравнению с требованиями разума, который объединяет и разделяет? Может быть, для ума, иначе сформированного, существует иного рода знание. Наше теперешнее знание заставляет нас думать, что все знание будет иметь такой же характер, но когда находятся критики, оспаривающие такое утверждение, то защитить его трудно. Допуская, что отражение реального в логических категориях, открытое для мысли, является истинным, иногда все же настаивают на том, что мысль не тождественна реальности. Сжав все понятия в одно, мы не выходим за пределы понятий. Отношение — это только часть ума, который его устанавливает. Даже бесконечно высший ум есть все же ум, и такого же склада, как и человеческий. Теория видоизмененного монизма воспринята в некоторых упанишадах, Бхагавадгите, некоторыми последователями буддизма и Рамануджей, если не Бадараяной. На Западе свидетельством этого выступают Аристотель и Гегель.

В соответствии с первой точкой зрения совершенное бытие является реальным; нереальное становление существует в действительности, хотя мы и не знаем почему. Согласно второй точке зрения, мир становления является видимым истечением чистого бытия в пространство и время под влиянием силы уменьшения или майи. Третья точка зрения утверждает, что синтез чистого бытия и небытия в боге является высшим продуктом, какой только мы можем получить. В силу логической необходимости мы должны признать все промежуточные ступени реальности. Если мы отвергнем чистое бытие как бесполезное, насколько это касается мира практики, понятие, а также пренебрежем идеей бога-творца, как иллогической, тогда все сущее будет не чем иным, как простым потоком становления, вечно стремящимся стать чем-то иным, помимо того, что он есть. В этом получает свое завершение главный принцип буддизма. По предположению видоизмененного монизма, в мире существования специфические черты ступеней промежуточной реальности должны измеряться расстоянием, отделяющим их от единой реальности. Их общей чертой является существование во времени и пространстве. Пристальное внимание помогает нам раскрыть все большее число их особых свойств. Допустив различие между мыслящими реальностями и немыслящими объектами, мы получим дуалистическую философию Мадхвы. Даже это, в сущности, есть монизм, поскольку реальности зависят (*паратантра*) от бога, который лишь один является независимым (*сватантра*). Если только мы не займемся бытием бога, которое не может быть наглядно показано, то, подчеркивая независимость мыслящих существ, мы получаем плюрализм, соответствующий системе санхьи. Добавив к этому множественность объектов мира, мы получаем плюралистический реализм, где даже бог, каким бы великим и могущественным он ни был, становится одной из реальностей среди других. В спорах относительно промежуточных ступеней реальности единица индивидуальности, по-видимому, зависит от прихоти философа. Окажется ли система атеистической или теистической — определяется тем, какое внимание уделяется абсолютному, под эгидой которого разыгрывается драма вселенной. Иногда она ярко загорается, сосредоточив свой свет на боге, в другие времена она угасает. Философские системы — это различные способы, посредством которых ум человека откликается на проблемы мира в соответствии со своим собственным специфическим устройством.

В индийской мысли существует гармония между богом и человеком, тогда как для Запада более характерно их противопоставление. Это подтверждается также и мифологией народов. Миф о Прометее, изображающий человека, который стремится помочь людям, защищая их от Зевса, желавшего истребить человечество, заменить людей новыми и лучшими особями, предание о подвигах Геракла, пытавшегося избавить мир от зла, представление о Христе как о сыне человеческого показывают, что на Западе человек находится в центре внимания. Правда, Христа называют также сыном Божиим, перворожденным, которого нужно было принести в жертву для того, чтобы смягчить справедливый гнев божий. Наша точка зрения заключается в том, что *главная* тенденция западной культуры заключается в противопоставлении человека и бога, причем человек противоборствует могуществу бога, в интересах человечества похищает у него огонь. В Индии человек — творение бога. Весь мир обязан своим существованием тому, что бог приносит себя в жертву. О таком вечном жертвоприношении, которое поддерживает существование человека и целого мира, повествует Пуруша-сукта. В нем весь мир изображается как одно единое бытие несравненной громадности и необъятности, одушевленное одним духом и заключающее внутри своей субстанции все формы жизни¹⁴.

Преобладающей особенностью индийского духа, наложившего отпечаток на всю культуру Индии и определившего направление ее мысли, является склонность к спиритуализму. Спиритуалистический опыт — основа богатой истории культуры Индии. Это мистицизм, но не потому, что обращаются к действию какой-либо мистической силы, а потому, что проповедуют дисциплинированность человеческой природы, приводящей к осознанию духовного. В то время как священные писания евреев и христиан являются по преимуществу религиозными и этическими, священные писания индусов отличаются большим спиритуализмом и созерцательностью. Вечное бытие бога — это всепроникающий фактор индийской жизни.

Исходное предположение всей философии заключается в том, что ничто реальное не может быть внутренне противоречивым. В истории мысли потребовалось некоторое время, чтобы понять важность этой предпосылки и сознательно ее применить. В Ригведе содержится неосознанное признание достоверности объектного знания. Обращаясь к эпохе упанишад, мы видим, как возникают диалектические проблемы и начинают ощущаться трудности познания. В упанишадах мы встречаем несовершенную попытку установить пределы познания и обеспечить место для интуиции. Когда вера в силу разума была поколеблена, выступил скептицизм, и на арене появились материалисты и нигилисты. Признавая точку зрения упанишад, согласно которой невидимая реальность не может быть постигнута логическим рассудком, буддизм настаивал на нереальности мира. По его утверждению, противоречие присуще природе вещей и мир опыта является не чем иным, как напряженным состоянием противоположностей. Мы не можем знать, имеется ли что-нибудь большее, чем фактически существующее, которое не может быть реальным, поскольку оно является внутренне противоречивым. Такой вывод был концом развития буддистской философии. В теории Нагарджуны мы видим философски обоснованное изложение основных воззрений упанишад. Имеется реальность, хотя мы не знаем, какова она; а то, что мы знаем, не является реальным, поскольку всякое истолкование мира как поддающейся объяснению системы терпит неудачу. Все это подготовило путь для критического отношения к разуму. Мысль сама по себе является внутренне противоречивой или неадекватной. Когда ставится вопрос, почему

именно она неспособна постичь реальность, возникают разногласия. Потому ли, что она имеет дело с частями, а не целым, вследствие ли ее структурной несостоятельности, или потому, что ей свойственна внутренняя самопротиворечивость? Как мы видели, имеются философы, признающие разумность реального с оговоркой, что реальностью является не только разум. В самом деле, мысль неспособна представить нам всю реальность. Говоря словами Бредли, «то» превосходит «что» (the «that» exceeds the «what»). Мысль дает нам знание реальности, но это лишь знание, а не реальность. Имеются и такие философы, которые считают, что реальность является самосогласованной, а всякая мысль самопротиворечива. Мысль имеет дело с противоположностью субъекта и объекта, а абсолютная реальность есть нечто такое, в чем эти антитезы уничтожаются. Наиболее конкретная мысль, поскольку она пытается объединить многое в одном, является все же абстрактной, ибо она обладает внутренним противоречием. Если мы хотим постичь реальность, то мы должны отказаться от мысли. В соответствии с первой гипотезой открываемое мыслью не противостоит реальности но является обнажением частички этой реальности. Односторонние взгляды противоречивы только потому, что они односторонни. Они истинны, поскольку они достигают цели, но они не представляют всей истины. Вторая гипотеза говорит нам, что реальность можно постичь с помощью некоего чувства, или интуиции¹⁵. Первая точка зрения настаивает также на том, что для постижения реальности во всей ее полноте мысль необходимо дополнить чувством. Нам, по-видимому, требуется другой элемент в дополнение к мысли, и это подсказывается термином «даршана», который употребляется для описания системы философии, учения, или *шастры*.

Термин «даршана» происходит от слова *dr̥sh* — видеть. Видение может быть или чувственным восприятием, или логическим познанием, или интуитивным опытом. Оно может быть обозрением фактов, логическим исследованием или прозрением души. Вообще «даршаны» означают критическое изложение, логическое рассмотрение или философские системы. Мы не найдем слова, используемого в этом смысле на ранних стадиях философского мышления, когда философия носила более интуитивный характер. Это показывает, что даршана не является интуицией, как бы много ни имела она с ней общих черт. Возможно, что это слово намеренно употребляется для обозначения системы мысли, полученной посредством интуитивного опыта и подтвержденной логическим доказательством. В системах крайнего монизма философия prepares почву для интуитивного опыта, приводя нас к идее о бессилии человеческой мысли. В системах умеренного монизма, рассматривающих реальное как конкретное целое, философии в лучшем случае удастся мысленно воспроизвести реальность. Но реальное не охватывается нашими скудными категориями. В системах крайнего монизма именно интуитивный опыт раскрывает нам всю полноту реальности; в конкретном монизме это же достигается с помощью прозрения, при котором познание пронизывается чувством и эмоцией. Логические категории не обладают достоверностью опытных данных. С другой стороны, мнение или логическое положение становится истинной только в том случае, если оно выдерживает проверку жизни.

Слово «даршана», обладающее неопределенным значением, очень удобно, поскольку оно оправдывает как диалектическое обоснование крайнего монизма, так и интуитивную истину, на которой он основывается. С философской точки зрения «даршана» есть проверка интуиции и ее последовательное распространение. Даже в других системах это слово употребляется при логическом изложении истины, которая может быть выражена в понятиях как с помощью, так и без помо-

¹⁵ Ср. с Бредли, который утверждает, что мы можем постичь реальность при помощи некоего чувства, и с Мак Таггартом, который считает любовь наиболее удовлетворительным способом изображения абсолютного.

щи какой-либо оживляющей интуиции. Термин «даршана», таким образом, употребляется для обозначения всех воззрений на реальность, усвоенных умом человека, и если реальность одна, различные воззрения, пытающиеся обнаружить одно и то же, не должны противоречить друг другу. Они не могут иметь что-нибудь случайное или произвольное, но должны отражать различные точки зрения, полученные от одной и той же реальности. Тщательно рассматривая отдельные взгляды, которые получает наш ум, охватывая действительность с разных сторон, мы поднимаемся на вторую ступень полного изображения реальности в логических понятиях. Когда мы осознаем недостаточность логического отражения реальности, мы пытаемся постичь реальное с помощью интуиции, в которой поглощены интеллектуальные идеи. И тогда нам говорят, что мы получаем чистое «бытие» крайнего монизма, от которого мы возвращаемся к логической реальности мысли, снова читаемой нами самими буква за буквой в различных системах. В применении к этой последней «даршана» означает любое научное описание реальности. Таково то слово, которое своей красивой неопределенностью символизирует всю сложность философского вдохновения.

«Даршана» — духовное восприятие, весь кругозор, раскрывающийся душевному чувству. Этот взгляд души, возможный лишь там и тогда, где существует философия, является отличительной особенностью истинного философа. Итак, высочайшие триумфы философии доступны только тем, кто достиг в самом себе чистоты души. Эта чистота основана на мудром принятии опыта, понимаемом только тогда, когда в человеке обнаруживаются некоторые моменты скрытой силы, благодаря которым он может не только созерцать, но и постигать жизнь. Черпая из этого внутреннего источника, философ показывает нам истину жизни, истину, которую чистый интеллект раскрыть неспособен. Проницательность порождается из таинственного центра, в котором сосредоточен весь опыт, столь же естественно, как рождается плод из цветка^[2].

Прежде чем отправиться на поиски, искатель истины должен выполнить определенные существенные условия. В своих комментариях на первую сутру Веданта-сутр Шанкара доказывает, что четыре условия являются существенными для каждого изучающего философию. Первое условие заключается в том, чтобы знать о различии между вечным и приходящим. Это не означает полного знания, которого можно достичь только в итоге, а лишь тенденцию у ищущего подвергать все сомнению, склонность к метафизике, которая не признает за абсолютно реальное все видимое. Ищущий истину должен обладать исследовательским духом, чтобы все подвергать проверке живым воображением, которое могло бы извлекать истину из массы, казалось бы, разобщенных фактов, и привычкой к размышлению, которая не позволит его уму бесплодно растрачивать свои силы. Вторым условием является отказ от желания наслаждаться плодами действий либо в настоящей, либо в будущей жизни. Это условие требует отрешения от всех мелких желаний, личных мотивов и практических интересов. Для познающего ума размышление или исследование есть его единственная цель. Правильно использовать интеллект означает понимание вещей, как хороших, так и плохих. Философ — это естествоиспытатель, который должен следить за движением вещей, не преувеличивая добро и не преуменьшая зло в угоду своим предассудкам. Он должен стоять вне жизни и созерцать ее. Говорят также, что философ не должен любить настоящее или будущее. Только тогда он может рискнуть всем во имя своего ясного мышления и беспристрастного мнения и развить объективный взгляд на мироздание, соединенный с преданностью фактам. Чтобы достичь этого настроения, его душевный мир должен претерпеть изменения, что требуется третьим условием, согласно которому философ испытывает чувство радости, приобретая сдержанность, отрешенность, терпение, спокойствие духа и веру. Только обученный ум, всецело управляющий телом, может всю жизнь

предаваться исследованиям и размышлениям, ни на мгновение не выпуская объект из поля зрения и не поддаваясь какому-либо земному искушению. Добивающийся истины должен обладать необходимым мужеством потерять все во имя своей высшей цели. В самом деле, он должен подчиниться суровой дисциплине, отвергать наслаждение, испытать горе и презрение. Дисциплина духа, включающая безжалостный самоконтроль, даст возможность искателю истины достичь своей цели — свободы. Стремление к мокше, или освобождению, — есть четвертое условие. Метафизически настроенный человек, упражняющий свой ум и отрекшийся от всех своих желаний, имеет только одно всепоглощающее стремление — осуществить цель или постичь вечное. Народ Индии питает столь глубокое уважение к философам, прославившимся могуществом познания и силой интеллекта, что преклоняется перед ними. Пророческие души с благородной страстью к истине, проводящие долгие дни и бессонные ночи в упорных стараниях постичь тайны мира и найти способ их выразить, — это философы в подлинном смысле этого слова. Они постигают жизненный опыт на благо человечества, которое вечно благодарно им.

Благоговение к прошлому является другой национальной чертой индийцев. В долгом шествии веков проступает определенная настойчивость характера, упорное стремление ничего не утратить. Сталкиваясь с новыми культурами или с быстрым прогрессом знаний, индийцы не поддаются минутному искушению, а крепко держатся за свои традиционные верования, перенося, насколько это возможно, новое в старое. Этот консервативный либерализм является тайной успеха индийской культуры и цивилизации. Из великих мировых цивилизаций, поседевших от веков, лишь индийская цивилизация продолжает существовать. О великолепии египетской цивилизации можно узнать только из сообщений археологов и чтения иероглифов. Вавилонская империя со своими чудесами науки, ирригационным и инженерным искусством является ныне не чем иным, как грудой развалин. Великая культура Древнего Рима с его политическими институтами и идеалами закона и равенства принадлежит в значительной степени к прошлому. Индийская же цивилизация, которая даже по самым скромным подсчетам насчитывает 4 тысячи лет, в своих основных чертах все еще существует. Восходя к ведийскому периоду, эта цивилизация в одно и то же время является и юной и древней. Юность возвращалась к ней всякий раз, когда этого требовала история. Когда происходит изменение, оно не осознается. Но раз оно произошло, оно претендует лишь на то, чтобы быть новым названием для старого образа мышления. В Ригведе мы увидим, как религиозное сознание арийских завоевателей усваивает воззрения туземцев. В Атхарваведе мы находим, что боги неба и солнца, огня и ветра, которым поклонялись арийские племена от Ганга до Гелеспонта, дополнились неопределенными космическими божествами. Упанишады рассматриваются как возрождение или скорее воплощение того, что находилось уже в ведийских гимнах. Бхагавадгита претендует на то, чтобы подвести итоги учению упанишад. Индийский эпос представляет соединение глубочайших религиозных представлений величайшей важности с ранним культом природы. Уважать в человеке дух благоговения к старому — значит содействовать успеху нового¹⁶. При этом сохраняется старый дух, но не старые формы. Это стремление сохранить прообраз старого привело к модному утверждению, что Индия статична. Человеческий ум ни-

¹⁶ Ср.: «Эта претензия нового выдавать себя за старое является в той или иной степени общей чертой великих движений. Реформация проповедовала возврат к библии, движение евангелистов в Англии — возврат к евангелию, движение Высокой церкви — к ранней церкви. Даже во Французской революции, которая была величайшим из всех разрывов с прошлым, большинство считало своим идеалом возврат к республиканским добродетелям Древнего Рима или к простоте нравов человека в естественном состоянии» (Gilbert Murray, *Four Stages of Greek Religion*, p. 58).

когда не останавливается в своем развитии, хотя он и не признает полного разрыва с прошлым.

Это глубокое уважение к прошлому породило преемственность в индийской мысли, естественная набожность которой является связующим звеном между веками. Индийская культура — продукт вековых изменений, произведенных сотнями поколений. Некоторые века были долгими, застойными и мрачными, другие — краткими, быстрыми и радостными, но каждый из них внес что-то новое в великую и богатую традицию, которая все еще живет, хотя и несет в себе следы мертвого прошлого. Быстрое развитие индийской философии сравнивают с течением потока, который, радостно струясь из своего источника среди горных вершин, несет через тенистые долины и равнины, увлекая в своем властном течении меньшие потоки. Мчится поток, полный величия и спокойной силы, через земли и народы, на чьи судьбы он влияет, неся на своей груди тысячи кораблей. Кто знает, где и когда этот могучий поток, шумно и радостно катящий свои воды, впадает в океан — отца всех потоков?

Многие индийские мыслители смотрят на всю индийскую философию как на одну систему непрерывно совершающегося откровения. Они считают, что каждая цивилизация вырабатывает некую божественную мысль, присущую только ей¹⁷. Существует имманентная телеология, которая определяет путь каждой человеческой расы к некоему законченному развитию. Различные воззрения, излагаемые в Индии, должны рассматриваться как ветви одного и того же дерева. Можно в какой-то степени примириться с остановками и тупиками на столбовой дорожке прогресса к истине. Обычный способ, с помощью которого примиряют шесть ортодоксальных систем, можно пояснить следующей аналогией: подобно тому как мать, показывая ребенку луну, называет ее, чтобы он понял, блестящим кружком на вершине дерева, не упоминая о громадном расстоянии, отделяющем ее от земли, что только запутало бы ребенка, так и философские системы высказывают различные взгляды, чтобы облегчить людям их понимание¹⁸. Философская драма Прабодхачандродая считает, что шесть систем индуистской философии не исключают друг друга, но с различных точек зрения прославляют одного и того же несозданного бога. Все вместе они образуют живой фокус из рассеянных лучей, которые многогранное человечество отражает от сияющего солнца. В труде Мадхавы Сарвадаршанасанграха (1380 год н. э.) дает описание шестнадцати систем мысли, представляющих постепенно восходящий ряд, который получает свое завершение в адвайта веданте, или не-дуализме. Подобно Гегелю, он рассматривает историю индийской философии как прогрессирующее усилие к созданию полной и отчетливой картины мира. Истина постепенно раскрывается в следующих друг за другом системах, и полная истина достигается лишь в том случае, если завершается ряд философских систем. В адвайта веданте много лучей света, сходящихся в единый фокус. Теолог и мыслитель XVI века Виджнянабхикшу считает, что все философские системы имеют силу авторитета¹⁸, и примиряет их тем, что отличает истину практическую от метафизической, рассматривая санкхью как окончательное выражение истины. Мадхусудана Сарасвати в своей Прастханабхедэ пишет: «Конечной целью всех муні — авторов этих различных систем — является обоснование теории майя; их единственное намерение заключается в том, чтобы установить существование одного верховного бога, единственной сущности, ибо эти муні не могли заблуждаться, так как они были всеведущими. Но поскольку муні видели, что люди, задерживаясь на внешней стороне вещей, не могут сразу же постичь смысл вы-

¹⁷ Это особое свойство каждого народа греки называют его «природой», а индийцы — его «дхармой».

¹⁸ Sarvāgamaprāmāṇya.

сочайших истин, то они предложили людям ряд теорий, дабы те не впади в безбожие. Не поняв цели, которую ставили перед собой мунд, и полагая, что они даже намеревались проповедовать учения, противоречащие ведам, люди стали отдавать предпочтение определенным доктринам отдельных школ и таким образом сделались последователями различных систем»¹⁹. Почти все критики и комментаторы пытались осуществить примирение отдельных систем²⁰. Различие заключалось лишь в понимании истины. Последователи ньяи, как, например, Удайна, считают истинной ньяю, а теисты, подобно Раманудже, полагают истинной теизм. В соответствии с духом индийской культуры следует думать, что отдельные потоки мысли, протекающие по индийской земле, вольются в единую реку, чьи воды устремляются к граду Божию.

С самого начала индеец чувствовал, что истина многогранна и что различные воззрения представляют собой лишь различные стороны истины, которая не может быть выражена полностью. Поэтому он отличался восприимчивостью и терпимостью к другим взглядам. Он не страшился усваивать даже опасные учения в случае, если они были логически обоснованы. Если это было в его силах, индеец не позволял погибнуть самой незначительной из традиций, но пытался их все согласовать. С отдельными случаями такого терпимого отношения мы встретимся в ходе нашего изложения. Имеются, конечно, опасности, присущие такой широте взгляда. Она часто приводила индийских мыслителей к туманной неопределенности, некритическому одобрению и поверхностному эклектизму.

■ НЕКОТОРЫЕ ОБВИНЕНИЯ, ВЫДВИГАЕМЫЕ ПРОТИВ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Основными обвинениями, выдвигаемыми против индийской философии, являются обвинения в пессимизме, догматизме, равнодушии к этике и консерватизме.

Почти каждый критик индийской философии и культуры надоедливо толкует об ее пессимизме²¹. Мы не в состоянии, однако, понять, как человеческий ум может свободно размышлять и пересоздавать жизнь по своему образу, если он полон усталости и одолевается чувством безнадежности. Априори следует признать, что цель и свобода индийской мысли несовместимы с крайним пессимизмом. Если под пессимизмом понимать чувство неудовлетворенности тем, что есть или существует, то индийская философия проникнута пессимизмом. В этом смысле любая философия пессимистична. Страдания мира порождают проблемы философии и религии. Религиозные системы, придающие особое значение освобождению, добиваются избавления от жизни, поскольку мы живем на земле. Но реальность в своей сущности не является злом. Одно и то же слово «*сам*» в индийской философии означает как реальность, так и совершенство. Истина и благо — или, точнее, реальность и совершенство — неразрывны. Реальное обладает также высшей ценностью, и в этом заключается основа всякого оптимизма. Проф. Бозанкет пишет: «Я верю в оптимизм, но я добавляю, что оптимизм ничего не стоит, если он не сопровождается пессимизмом и не идет дальше его. В этом, по моему убеждению, заключается истинный дух жизни, и если кто-нибудь считает это опасным и оправдывающим непопустительную покорность перед злом, я отвечаю, что всякая истина, имеющая какой-либо оттенок законченности, представляет опасность для

¹⁹ См. Muir, O. S. T., IV. 1 и 2.

²⁰ Sarvadarśanasāmarasya.

²¹ Chailley в своей книге «Administrative Problems» (р. 67) утверждает, что индийская философия происходит «из усталости и желания вечного покоя».

практики»²². Индийские мыслители являются пессимистами, поскольку они смотрят на мировой порядок как на зло или ложь; но они оптимисты, так как чувствуют, что имеется выход из него в царство истины, которая является также благом.

Говорят, что индийская философия является догматической и что с принятием догмы подлинная философия существовать не может. В ходе нашего изложения индийской мысли на это обвинение будет дан ответ. Прежде чем изучать другие вопросы, многие системы философии рассматривают проблемы познания, его происхождения и достоверность. Правда, веда, или шрути, обычно рассматривается как авторитетный источник знания. Но философия становится догматичной только в том случае, если утверждения вед считаются стоящими выше свидетельств чувств и выводов разума. Положения вед являются *аптавачаной*, или изречениями мудрых, которые мы вынуждены принять, если чувствуем убеждение, что эти мудрецы обладали лучшими, чем мы, способами создавать суждения по спорному вопросу. Ведийские истины обычно отсылают к опыту прорицателей, который должен учитывать любое разумное воспроизведение реальности. Эти интуитивные опыты находятся в пределах возможности всех людей, если только последние желают обладать ими²³. Обращение к ведам не влечет за собой какой-либо ссылки на внефилософский образец. Что представляется догмой обычному человеку, то является опытом для непорочного души. Правда, переходя к периоду позднейших комментариев, мы сталкиваемся с философской ортодоксальностью, когда размышление становится академической защитой принятых догм. Системы более раннего периода также называют себя истолковательными и претендуют на комментирование старых текстов. Однако они никогда не были склонны стать схоластическими, поскольку Упанишады, из которых они черпали вдохновение, отличались многосторонностью²⁴.

После VIII века философские споры стали традиционными, приобрели схоластический характер, и мы чувствуем отсутствие свободы, присущей ранним эпохам. Основатели школ канонизируются, и оспаривание их мнений объявляется святотатством и неверием. Основные положения установлены раз навсегда, и функция учителя состоит лишь в том, чтобы передавать убеждения школы с теми изменениями, которые его ум может внести и времена — потребовать. Мы имеем новые доводы для прежних выводов, новые средства разрешения новых трудностей и восстановления старых с небольшим изменением внешности или извращением диалектики. Становится меньше размышлений о глубоких проблемах жизни и все больше обсуждаются искусственные проблемы. Такое сокровище, как традиция, мешает нам своим обременительным богатством, философия прекращает свое развитие, и ее дыхание временами прерывается. Выдвигаемое обычно против всей индийской философии обвинение в бесполезности может иметь некоторый смысл в том случае, если оно относится к многословным изысканиям комментаторов, которые являлись не вдохновенными апостолами жизни и красоты, каковыми были старшие поколения философов, а профессиональными диалектиками, сознающими свою миссию перед человечеством. Тем не менее душа остается юной даже под неизбежно образующейся корой столетий и время от времени пробивается сквозь нее зелеными и нежными побегами. Появляются такие люди, как Шанкара или Мадхава, которые, называя себя комментаторами, все же постигают духовное начало, управляющее развитием мира.

²² Bosanquet, *Social and International Ideals*, p. 43. Ср. Шопенгауэр: «Оптимизм, если он является не просто бессмысленным разговором, ничего в себе, кроме банальных слов, не заключающим, представляется не только абсурдом, но и действительно порочным способом мышления, горькой насмешкой над невыразимыми страданиями человечества».

²³ См. S. B. V. S., III. 2. 24.

²⁴ *Viśvatomukhāḥ*.

Индийскую философию часто упрекают в том, что она по своему характеру не нравственна. «В сфере индусского мышления этическая философия фактически отсутствует»²⁵. Это обвинение, однако, несостоятельно^[4]. Попытки заполнить всю жизнь мощью духа являются распространенными. После категории реальности наиболее важным понятием в индийской мысли является категория дхармы. Насколько это касается действительного этического содержания, буддизм, джайнизм и индуизм не уступают другим философским системам. Нравственное совершенствование — первая ступень к божественному знанию.

Говорят, что философия Индии остается статичной и представляет пример бесконечного процесса переливания из пустого в порожнее. Выражение «неизменный Восток» намекает на то, что в Индии время прекратило свое течение и осталось неподвижным навеки. Если это означает, что имеется существенное сходство в философских проблемах, тогда этот вид консерватизма составляет общую черту всей философской эволюции. Одни и те же извечные проблемы бога, свободы и бессмертия и те же самые неудовлетворительные их решения повторяются на протяжении столетий. Несмотря на то, что форма проблем остается та же, содержание их изменяется. Имеется большое различие между богом ведийских гимнов, пьющим сому, и абсолютом Шанкары. Ситуации, откликом на которые является философия, повторяются в каждом поколении, вызывая необходимость новых усилий для разрешения философских вопросов. Если хотят возразить, что различие между решениями, которые даются в древних священных писаниях Индии, и теми, которые мы находим в трудах Платона или сочинениях христиан, незначительно, то это лишь доказывает, что голос одного и того же любящего всеобщего духа время от времени доносился до людей. Священные темы доходят до нас сквозь века, разнообразно изменяясь и окрашиваясь под влиянием расы и традиций. Если это означает, что имеется определенное почтение к прошлому, побуждающее индийских мыслителей вливать новое вино в старые мехи, то, как было сказано выше, в этом состоит отличительная особенность индийского ума. Путь развития заключается в заимствовании из прошлого всего лучшего и дополнении его чем-то новым. Это означает, наследование веры отцов и изменение ее в соответствии с духом времени. Если Индийская мысль, как утверждают, бесполезна, ибо она игнорирует прогресс науки, то подобной бесполезностью обладает все старое в глазах нового. Развитие науки не повлекло столь значительных изменений в содержании философии, как предполагает эта критика. Такие революционные в своих научных аспектах теории, как эволюционная теория в биологии и теория относительности в физике, не опровергли утвердившихся философских систем, а лишь подтвердили их новыми фактическими данными.

Обвинение в консерватизме или статичности становится основательным, когда мы переходим к периоду, наступившему после ранних великих комментаторов. Власть прошлого становится все сильнее, инициатива сковывается, и развивается схоластика, сравнимая лишь с деятельностью средневековых схоластов и характеризующаяся тем же преклонением перед традицией и авторитетом и тем же навязыванием теологических предрассудков. При большей свободе индийский философ мог бы достичь лучшего. Чтобы обеспечить непрерывное развитие философии и чтобы не иссякал поток творческой энергии, необходима связь с современностью, способствующая подлинной свободе мысли. Быть может, философия Индии, утратившая свою силу и энергию с тех пор, как политическое счастье этой страны поколебалось, найдет свежий источник вдохновения и стимул в заре новой эпохи, которая брезжит над страной. Если индийские мыслители соединят любовь к старому с жаждой истины, будущее индийской философии может стать таким же славным, как и ее прошлое.

²⁵ Farquhar, «Hibbert Journal», October, 1921, p. 24.

■ ЗНАЧЕНИЕ ИЗУЧЕНИЯ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Индийская мысль заслуживает изучения не просто как явление, вызывающее интерес у исследователей глубокой старины. Размышления отдельных мыслителей или идеи прошлого не лишены ценности. То, что некогда вызывало интерес у мужчин и женщин, не может целиком потерять свое жизненное значение. В философии арийцев ведийского периода видно, как могущественные умы борются со сложнейшими проблемами, стоящими перед мыслящим человеком. Говоря словами Гегеля: «История философии, по своему существенному содержанию, имеет дело не с прошлым, а с вечным и вполне наличным и должна быть сравниваема в своем результате не с галереей заблуждений человеческого духа, а скорее с пантеоном божественных образов. Но эти божественные образы суть различные ступени идеи, как они выступают друг за другом в диалектическом развитии»²⁶. История индийской мысли не является просто непрерывным рядом призрачных идей, стремительно сменяющих друг друга, как это кажется на первый взгляд.

Философию высмеивать легко, ибо тем, кто довольствуется жизнью среди материальных вещей и отличается поверхностным образом мышления, философские проблемы представляются оторванными от жизни и до некоторой степени абсурдными. Враждебно настроенный критик смотрит на философские споры как на расточительное резонерство и интеллектуальную ловкость, направленные на разрешение таких головоломок, как, например, «что произошло раньше — курица или яйцо?»²⁷. Рассматривавшиеся в индийской философии проблемы издавна волновали людей, хотя и не было найдено такого их решения, которое удовлетворяло бы всех. В этом, по-видимому, сказывается неотъемлемая человеческая потребность или сильное желание познать природу души и бога. Всякий мыслящий человек, задумываясь над своим неуклонным движением по огромной кривой от рождения к смерти, над быстротекущей рекой жизни, над непрерывным потоком становления, устремленным все дальше и выше, не может не спросить: «Какова цель всего этого в целом, если отвлечься от мелких случайностей на пути?». Философия — это не идиосинкразия, присущая индийской расе, а воплощение общечеловеческого интереса.

Если оставить в стороне профессиональную философию, которая вполне может быть бесполезным занятием, то в Индии мы имеем одно из лучших логических развитий мысли. Труды индийских мыслителей являются столь ценными для прогресса человеческого знания, что мы считаем их заслуживающими изучения, даже если находим в них явные ошибки. Если софизмы, губившие философские системы прошлого, в какой-то мере служат основанием для пренебрежительного отношения к последним, то в таком случае надо отказаться от изучения не только индийской философии, но и всякой философии вообще.

В конце концов, те доли вечной истины, которые могут быть приняты в качестве действительного вклада в развитие человеческой мысли, не так уж велики, даже если речь идет о таких наиболее прославленных мыслителях Запада, как, например, Платон или Аристотель. Легко смотреть с пренебрежением на утонченную напыщенность Платона, скучный догматизм Декарта, сухой эмпиризм Юма или ошеломляющие парадоксы Гегеля, и все же, изучая их труды, мы, несомненно, получаем пользу. И хотя лишь немногие из существенных истин индийских мыслителей влияли на историю человеческого разума, все же имеются об-

²⁶ Гегель, Соч., т. 1, Соцэкгиз, М.-Л., 1930, с. 147. — *Прим. ред.*

²⁷ В конце концов, этот вопрос не столь банален или наивен, как может показаться. См. Samuel Butler, Luck or Cunning.

щие синтезы, систематические концепции, выдвинутые Бадараяной или Шанкарой, которые останутся вехами человеческой мысли и памятниками человеческого гения²⁸.

Только изучение индийской философии может дать индийцу правильную перспективу исторического прошлого Индии. В наши дни индус обычно смотрит на системы прошлого — буддизм, адвайтизм, двайтизм — как на одинаково достойные внимания и приемлемые для разума. Основателей систем почитают, как божества. Изучение индийской философии приведет к уяснению действительного положения, усвоению более критического взгляда и освобождению ума от угнетающего чувства признания совершенством все древнее. Эта свобода от рабства перед авторитетами — идеал, достойный того, чтобы за него бороться. Самобытное мышление и творческие усилия становятся возможными лишь тогда, когда поработанный интеллект получает свободу. Знание некоторых подробностей из ранней истории своей страны является, может быть, печальным утешением для современного индийца. Старцы утешают себя рассказами о своей юности, а для того, чтобы забыть мрачное настоящее, следует читать о славном минувшем.

■ ПЕРИОДЫ ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ

Если мы рассматриваем философию индусов как отличную от философии других общин, также находившихся в Индии, то необходимо как-то обосновать заглавие «Индийская философия». Наиболее очевидный довод заключается в общем словоупотреблении. Индия даже сегодня является большей частью индуистской. И мы имеем здесь дело с историей индийской мысли до 1000 года н. э. или несколько позже, когда судьбы индусов все более и более стали переплетаться с судьбами не-индусов.

Различные народы в разные века вносили свой вклад в непрерывное развитие индийской мысли, но все же влияние индийского духа было преобладающим. Хотя мы не уверены в точности хронологии, мы все же попытаемся рассмотреть индийскую мысль в историческом развитии. Учения различных школ связаны с окружающей их обстановкой и должны рассматриваться вместе с нею. В противном случае они потеряют для нас всякий интерес и станут мертвой традицией. Каждая система философии является ответом на определенный вопрос, который поставлен эпохой самой себе, и может убедиться, что каждая система, рассматриваемая под своим собственным углом зрения, содержит некоторую истину. Философские системы — это не набор убедительных или ошибочных положений, а отражение эволюционирующего ума, с которым и в котором мы должны жить, если хотим знать, как создавались эти системы. Мы должны признать связь фило-

²⁸ Многие западные ученые признают ценность индийской философии. «С другой стороны, когда мы внимательно изучаем поэтические и философские течения Востока, и прежде всего поэтические и философские течения Индии, начинающие распространяться в Европе, мы открываем в них множество столь глубоких истин, составляющих контраст с ничтожностью достижений, на которых иногда останавливался западный гений, что мы вынуждены преклоняться перед достижениями Востока и видеть в этой колыбели человечества родину высочайшей философии» (Виктор Кузен). «Если бы я спросил себя, из какого источника мы здесь, в Европе, воспитанные почти исключительно на мыслях греков, римлян и одного из семитских народов — евреев, можем извлечь тот корректив, который необходим для того, чтобы сделать нашу внутреннюю жизнь более совершенной, более всеобъемлющей, более всеобщей и, в сущности, более истинно человеческой, сделать ее жизнью, преображенной и вечной, — снова я должен был бы указать на Индию» (Макс Мюллер). «Среди народов, обладающих самобытной философией и метафизикой вместе с врожденной склонностью к этим занятиям, которые ныне характеризуют Германию, а в прежние времена были особой гордостью Греции, Индостан по времени занимает первое место» (там же).

софии с историей, духовной жизни с социальными условиями²⁹. Исторический метод требует от нас не становиться на сторону какой-либо из спорящих философских школ, но изучать их со строгой объективностью.

Ясно сознавая огромное значение исторической перспективы, мы сожалеем, что вследствие почти полного пренебрежения хронологической последовательностью в памятниках письменности нам невозможно точно установить относительные даты философских систем. Древние индийцы по своей природе были столь неисторичными или, может быть, настолько сверхфилософами, что нам больше известно о философских системах, чем о самих философах. Со времени рождения Будды индийская хронология покоится на более надежной основе. Возникновение буддизма совпало по времени с распространением до Инда власти персов при династии Ахеменидов в Персии. Говорят, что это было первопричиной ранних сведений об Индии, полученных на Западе благодаря Гекатею и Геродоту.

Индийская философия делится на следующие периоды:

1. Ведийский период (1500 год до н. э. — 600 год до н. э.) охватывает эпоху расселения арийцев и постепенного распространения их культуры и цивилизации. Это было время возникновения лесных университетов, в которых получили свое развитие начала индийского возвышенного идеализма. В нем мы различаем следующие друг за другом слои мысли, которые называются *мантрами*, или гимнами, брахманами и упанишадами. Воззрения, выдвигавшиеся в этот период, не являются философскими в собственном смысле этого слова. То было время поисков ощупью, когда суеверие и мысль еще находились в конфликте. Тем не менее, чтобы изложить предмет в определенном порядке и последовательности, нужно начать с характеристики воззрений гимнов Ригведы и подвергнуть анализу взгляды упанишад.
2. Эпический период (600 год до н. э. — 200 год н. э.) начинается с эпохи ранних упанишад и заканчивается *даршанами*, или системами философии. Эпические поэмы Рамаяна и Махабхарата служат средством выражения героического и божественного в человеческих отношениях. В этот период идеи упанишад подвергаются большой демократизации в буддизме и Бхагавадгите. Религиозные системы буддизма, джайнизма, шайвизма, вайшнавизма (вишнуизма. — *Peg.*) принадлежат к этой же эпохе. Развитие абстрактного мышления, достигшего расцвета в школах индийской философии, даршанах, также относится к этому периоду. Начала большинства систем восходят примерно к периоду возникновения буддизма, и на протяжении многих веков они развивались рядом друг с другом. Однако систематизированные труды различных школ относятся к более позднему времени.
3. Следующим был период сутр^[5] (от 200 года н. э.). Масса материала стала столь громоздкой, что возникла необходимость придумать обобщенную схему философии. Такое сокращение и обобщение произошло в форме сутр. Сутры невозможно понять без комментариев, поэтому последние приобрели большее значение, чем сами сутры. Здесь мы имеем тот критический подход, который развился в философии. Несомненно, что в предшествующие периоды происходили философские споры, в которых ум не пассивно воспринимал сказан-

²⁹ Уолтер Патер образно пишет: «Подобно тому как причудливо изогнутая сосна на английской лужайке должна казаться капризом природы, а помещенная мысленно среди борющихся стихий альпийских потоков, действительно повлиявших на ее рост, — созданием необходимости, логики определенных фактов, так и самые фантастические верования станут вполне естественными, если должным образом будут соотнесены с окружающими их условиями, частью которых они в действительности и являются» (Walter Pater, *Plato and Platonism*, p. 10).

ное, но рассматривал предмет спора с разных сторон, выдвигая возражения и отвечая на них. Благодаря удачной интуиции мыслители случайно выбирали некоторые общие принципы, которые, как им казалось, объясняли все аспекты вселенной. Философские синтезы, какими бы глубокими и проницательными они ни были, страдали от того недостатка, что они были докритическими в кантовском смысле этого слова. Не подвергнув предварительной критике человеческую способность разрешать философские проблемы, разум обращался к окружающему миру и делал свои выводы. Ранние попытки понять и объяснить мир не носили строго философского характера, ибо они были свободны от каких-либо сомнений относительно компетенции человеческого разума или успешности применяемых средств познания и критериев. По выражению Кэрда, разум был «слишком занят объектом, чтобы обращаться к самому себе»³⁰. Таким образом, переходя к сутрам, мы видим, что мысль и размышление становятся критическими, не сводясь просто к творческому воображению и религиозной свободе. Мы не можем сказать определенно, какие из систем являются более ранними и какие более поздними. Повсюду встречаются взаимные ссылки. Йога соглашается с санкхьей, вайшешика признает как ньяю так и санкхью. Ньяя ссылается на веданту и санкхью. Миманса прямо или косвенно признает приоритет всех остальных. Так же поступает и веданта. Профессор Гаресчитает санкхью самой древней школой. Следующей возникла йога, затем миманса и веданта, и позже всех — вайшешика и ньяя. Период сутр не отличается резко от схоластического периода комментаторов. Эти два периода продолжаютсся до настоящего времени.

4. Схоластический период также начинается со второго века нашей эры. Между ним и предыдущим периодом нельзя провести четкую грань. Однако к этому периоду относятся такие великие имена, как Кумарила, Шанкара, Шриджара, Рамануджа, Мадхва, Вачаспати, Удаяна, Бхаскара, Джаянта, Виджнянабхикшу и Рагхунатха. Философская литература вскоре становится чрезвычайно полемичной. Мы видим здесь кучку шумных спорщиков-схоластов, которые предаются сверхутонченным теориям и хитросплетенным аргументам, ожесточенно дискутируя о природе логических универсалий. Многие индийские ученые со страхом открывают фолианты схоластов, которые чаще запутывают нас, чем просвещают. Никто не может отрицать их сообразительность и энтузиазм. Вместо мыслей мы находим слова, а вместо философии — резонерство. Неясность мысли, отсутствие логики, нетерпимость нрава — характерные черты наихудших комментаторов. Лучшие из комментаторов представляют такую же ценность, как и сами древние мыслители. Такие комментаторы, как Шанкара и Рамануджа, дают новое изложение старых учений, которое так же ценно, как и самостоятельное открытие в интеллектуальной области.

Существует ряд трудов по истории индийской философии, принадлежащих перу индийских мыслителей. Почти все позднейшие комментаторы рассматривают другие доктрины со своей собственной точки зрения. Таким способом каждому комментатору удастся дать представление о воззрениях других философов. Иногда делаются сознательные попытки рассмотреть отдельные системы в определенной последовательности. Некоторые из главных таких «исторических» изложений следует здесь упомянуть. Шагдаршанасамуччая, или конспект шести систем, — так называется труд Харибхадры³¹. Говорят, что Самантабхадра, этот

³⁰ Caird, *Critical Philosophy of Kant*, vol. I, p. 2.

³¹ Барт пишет: «Харибхадра, смерть которого по традиции относят к 529 году н. э., но который, по свидетельству более точных данных, жил в IX веке и имел нескольких тезок, был брахманом, принявшим джайнизм. Он до сих пор известен как автор 1400 прабандов (глав книги) и, по-

дигамбара джайн VI века, написал труд, названный Аптамиманса и содержащий обзор различных философских школ³². Считают, что мадхьямийский буддист по имени Бхававивека является автором труда, названного Таркадживала, который представляет критический анализ школ мимансы, санкхьи, вайшешики и веданты. Утверждают, что дигамбара джайн по имени Мерутунга в своем труде о Шаддаршанавичаре (1300 год н. э.) подвергли критическому разбору индусские философские системы. Наиболее распространенным изложением индийской философии является Сарвадаршанасанграха, принадлежащая известному последователю веданты Мадхавачарье, который жил в южной Индии в XIV веке. Приписываемая Шанкаре³³ Сарвасиддхантасарасанграха и Прастхананабхеда, принадлежащая Мадхусудане Сарасвати³⁴, содержат ценное изложение различных философских систем.

видимому, был одним из первых, кто ввел санскритский язык в схоластическую литературу джайнистской школы шветамбаров. Под шестью философскими системами брахманы имеют в виду две мимансы, санкхью и йогу, ньяю и вайшешику. Вместе с тем Харибхадра под этим названием дает очень краткое (в 87 двуступициях), но объективное изложение основных принципов буддизма, джайнизма, последователей ньяи, санкхьи, вайшешики и мимансы. Он таким образом выделяет свою школу и школы, которые имели близкое сходство с джайинстами, ставя тех и других между школами их злейших врагов — буддистов и ритуалистов школы Джаймини. Этих последних он объединяет с локаятиками, атеистическими материалистами, не только вследствие сектантского фанатизма и на основании своего собственного суждения, но и в соответствии с мнением, которое было распространено тогда даже среди брахманов» (Indian Antiquary, p. 66, 1895).

³² Vidya bhushan, Mediaeval Systems of Indian Logic, p. 23.

³³ Авторство, по-видимому, приписывается неправильно. См. Keith, Indian Logic, p. 242, n. 3.

³⁴ См. Max Müller, Six Systems, p. 75—84.

ЧАСТЬ I

ВЕДИЙСКИЙ ПЕРИОД

ГИМНЫ РИГВЕДЫ

Четыре веды. — Части вед: мантры, брахманы, упанишады. — Важность изучения гимнов. — Датировка и авторство. — Различные взгляды относительно учения гимнов. — Их философские тенденции. — Религия. — «Дэва». — Натурализм и антропоморфизм. — Небеса и земля. — Варуна. — Рита. — Сурья. — Ушас. — Сомы. — Яма. — Индра. — Второстепенные боги и богини. — Классификация ведийских божеств. — Монотеистические тенденции. — Единство природы. Объединяющий импульс логического ума. — Содержание религиозного сознания. — Генотеизм. — Вишвакарман, Брихаспати, Праджapati и Хараньягарбха. — Возникновение рефлексии и критики. — Философская несостоятельность монотеизма. — Монизм. — Философия и религия. — Космологические спекуляции ведийских гимнов. — Насагия-сукта. — Отношение мира к Абсолюту. — Пуруша-сукта. Практическая религия. — Молитва. — Жертвоприношение. — Этические правила. — Карма. — Аскетизм. — Каста. — Будущая жизнь. — Два пути богов и предков. — Аг. — Перерождение. — Заключение.

■ ВЕДЫ

Веды являются древнейшими памятниками человеческого разума, которыми мы располагаем. Вильсон пишет: «Когда тексты Риг- и Яджурведы будут полными, мы будем иметь достаточно материалов для уверенной оценки полученных результатов и действительных условий политической и религиозной жизни индусов в период существования самой древней из известных нам социальных организаций, более древней, чем начало греческой цивилизации, предшествующей той, о которой свидетельствуют ныне обнаруженные древнейшие следы Ассирийской империи, современной, быть может, периоду составления древнейших памятников еврейской письменности и уступающей по давности лишь периоду египетских династий, о которых, однако, нам известно немного, за исключением ничего не говорящих имен; веды дают нам обильный материал, касающийся всего самого интересного в мышлении древности»¹.

Имеются четыре веды: Риг, Яджур, Сама и Атхарва. Первые три веды схожи не только по названию, форме и языку, но также и по содержанию. Среди них центральное место занимает Ригведа. Вдохновенные песнопения, которые арийцынесли с собой из своей прежней обители в Индию как самое драгоценное достояние, были, как обычно полагают, собраны, и — в связи с тем, что в той стране, где они теперь поселились, арийцам встретилось огромное количество почитателей других богов, — веды были вскоре сочтены святыней. Таким сборником является Ригведа.

¹ J. R. A. S., vol. 13, 1852, p. 206.

Самаведа — это чисто ритуалистический сборник. Много ритуалов можно найти и в Ригведе; даже свойственные ей гимны не имеют своих собственных отличительных признаков. Все они предназначены для пения во время жертвоприношений. Яджурведа, как и Самаведа, также предназначена для исполнения ритуалов. Сборник Яджурведа был создан для удовлетворения потребностей ритуальной религии.

Уитни (Whitney) пишет: «Жертвоприношение в ранневедийские времена было все еще в основном не сконанным актом набожности, не связанным предписаниями организации жрецов, находившихся в привилегированном положении, не регулируемом в мелких деталях, а актом, предоставляющим свободу побуждений приносящему жертву и сопровождаемым гимнами и песнопениями из Ригведы и Самаведы, чтобы уста приносящего жертву не безмолвствовали в то время, когда руки его воздают божеству дар, идущий от сердца. Однако со временем ритуалы приобретали все более и более формальный характер, превратившись, в конце концов, в строго и мелочно регламентируемую последовательность отдельных действий, причем утвердились не только стихи, которые необходимо было произносить во время церемонии, но была также установлена совокупность изречений, словесных формул, предназначенных для того, чтобы сопровождать каждое отдельное действие всей процедуры, объяснять его, оправдывать, благословлять и придавать ему символическое значение или нечто в этом роде... Эти жертвенные формулы получили название *Яджус*, от корня *ядж* — приносить жертву... Яджурведа состоит из таких формул, частью в прозе и частью в стихах, расположенных в таком порядке, в каком они употреблялись при жертвоприношении»².

Сборники Сама- и Яджурведы были созданы в период между составлением сборника Ригведа и брахман, когда прочно утвердилась ритуальная религия. Атхарваведа долгое время не имела авторитета вед, хотя с точки зрения наших целей она по своему значению уступает лишь Ригведе, ибо, подобно последней, представляет собой исторический сборник с самостоятельным содержанием^[6]. Эту веду пронизывает иной дух, поскольку она является продуктом более поздней эпохи развития мысли. Она является показателем духа компромисса, присущего арийцам ведийской эпохи ввиду наличия новых богов и духов, которым поклонялось постепенно покоряемое ими население Индии.

Каждая веда состоит из трех частей, известных под названием *мантр*, *брахман* и *упанишад*. Сборник мантр, или гимнов, называется санхитой. Брахманы содержат правила и ритуалы. Упанишады и араньяки включают части брахман, трактующие философские вопросы. Упанишады составляют духовную основу всего последующего развития мысли страны. Из ранних упанишад Айтарея и Каушитаки относятся к Ригведе, Кена и Чхандогья — к Самаведе, Иша, Тайттирия и Брихадаараньяка — к Яджурведе, а Прашна и Мундака — к Атхарваведе. Араньяки занимают место между брахманами и упанишадами и, как видно из их названия, предназначены служить объектами размышления для тех, кто живет в лесах. Брахманы излагают ритуалы, которые должен исполнять глава семьи, но когда, достигнув преклонного возраста, он находит пристанище в лесу, тогда возникает необходимость заменить ритуалы чем-то другим. Об этом говорят араньяки. Символическая и спиритуалистическая стороны культа жертвоприношений вызывают размышления, и эти размышления вытесняют жертвоприношения. Араньяки служат связующим звеном между ритуалами брахманов и философией упанишад. Если гимны являются творениями поэтов³, то брахманы — произведениями жрецов, а упанишады — размышлениями философов. Религия природы в гимнах, религия закона в брахманах и религия духа в упанишадах довольно точно соответствуют трем основным ступеням развития религии в гегелевском понимании ее^[7]. Хотя на более поздней

² A. O. S. Proceedings, vol. III, p. 304.

³ R. V., I. 164. 6; X. 129. 4.

стадии эти три вида религии существовали одновременно, несомненно, что первоначально они развивались в определенной последовательности. Являясь в одном отношении продолжением культа ведийской эпохи, упанишады в другом отношении представляют собой протест против религии брахманов.

■ ЗНАЧЕНИЕ ИЗУЧЕНИЯ ВЕДИЙСКИХ ГИМНОВ

Изучение гимнов Ригведы обязательно для правильной оценки индийской мысли. Чем бы мы их ни считали — полуоформившимися мифами или грубыми аллегориями, блужданием в потемках или незрелыми сочинениями, — они все же служат источником более поздних обычаев и философских систем индоарийцев, и их изучение необходимо для верного понимания последующего развития мысли. В этих первых усилиях человеческого разума постичь и выразить тайну этого мира мы находим свежесть, простоту и необъяснимую прелесть дыхания весны или пробуждающегося утра.

Текст веды, которым мы располагаем, дошел до нас со времен того периода духовной деятельности, когда со своих прежних мест поселения арийцы прокладывали путь в Индию. Они принесли с собой определенные понятия и верования, которые они продолжали развивать на индийской земле. Между созданием гимнов и составлением сборников прошло длительное время. Эпоху санхит Макс Мюллер делит на две части, которые он называет периодами чханд и мантр⁴. На первом этапе создавались гимны. Это была созидательная эпоха, характеризующаяся подлинной поэзией, когда чувства человеческие выливаются в песнопениях; в это время мы не находим следов жертвоприношений. Единственным приношением богам была молитва.

На втором этапе — в период мантр — гимны собирались и систематизировались. Именно тогда гимны стали располагать фактически в том же порядке, в каком они нам известны теперь. В этот период постепенно развивались идеи о жертвоприношении. Относительно точной датировки создания гимнов и составления сборников можно только высказывать предположения. Мы убеждены, что они были известны за пятнадцать веков до н. э. Ко времени начала распространения буддизма в Индии (около 500 года до н. э.) уже существовали не только ведийские гимны, но и вся ведийская литература, в том числе брахманы упанишады. Для того чтобы в брахманах прочно утвердилась система жертвоприношений и для полного развития философии упанишад, потребовалось длительное время⁵. Развитие мысли, как оно проявилось в этой обширной литературе, потребовало, по-видимому, по меньшей мере тысячелетия. Это не очень большой срок, если учесть многообразие этой литературы и пройденный ею большой путь развития. Одни индийские ученые относят ведийские гимны к 3 тысячелетию до н. э., другие — к 6 тысячелетию до н. э. Покойный Тилак датирует гимны примерно 4500-ми годами до н. э., брахманы — 2500-ми годами до н. э. ранние упанишады — 1600-ми годами до н. э. Якоби относит гимны к 4500-м годам до н. э. Мы полагаем, что они возникли в XV веке до н. э., и надеемся, что эта дата не встретит возражений как очень ранняя⁶.

Санхита, или сборник, Ригведа состоит из 1017 гимнов, или *сукт*, содержащих в целом около 10 600 строф. Сборник делится на восемь *аштак*⁶, имеющих 8 *адхьяй*, или глав; главы, в свою очередь, подразделяются на *варги*, или группы. Иногда Ригве-

⁴ Иногда пытаются классифицировать гимны по пяти различным периодам в соответствии с различиями в религиозных верованиях и социальных обычаях. См. Arnold, Vedic Metre.

⁵ От них ведут свое происхождение многие специальные термины поздних философских систем, например Брахман, Атман, йога, миманса.

⁶ Аштак означает одну восьмую часть.

да делится на 10 *мандал*, или кругов. Последнее деление является более распространенным. Первая мандала содержит 191 гимн, и ее приписывают примерно 15 различным авторам, или *риши* (пророкам, мудрецам), таким как Гаутама, Канва и др. Расположение гимнов подчинено определенному принципу. Сначала идут гимны, обращенные к Агни, затем — к Индре и после этого — все остальные. Каждая из последующих шести мандал приписывается единому роду поэтов и имеет аналогичное расположение. В восьмой мандале мы не находим определенного порядка. Она приписывается, как и первая, многим различным авторам. Девятая мандала состоит из гимнов, обращенных к Соме. Много гимнов из восьмой и девятой мандал можно встретить также в Самаведе. Десятая мандала представляет, по-видимому, позднейшее дополнение. Во всяком случае, она содержит воззрения, распространенные в последний период развития ведийских гимнов. Здесь природный цвет ранней набожной поэзии блекнет под воздействием философской мысли. Здесь мы встречаем философские гимны о происхождении сотворенного и др. Наряду с этим отвлеченным философствованием мы находим также сверхъестественные заклинания, относящиеся к периоду Атхарваведы. Если умозрительные части Атхарваведы свидетельствуют о зрелости ума, впервые раскрывающейся в лирических гимнах, наличие заклинаний показывает, что арийцы ведийской эпохи к этому времени должны были познакомиться с теориями и практикой жизни местных индийских племен. Эти две особенности прямо указывают на более позднее происхождение десятой книги.

■ УЧЕНИЕ ВЕД

Компетентные ученые, посвятившие всю свою жизнь изучению древней письменности индийцев, высказывают разные точки зрения о духе ведийских гимнов. Пфлейдерер (Pfleiderer) говорит о «примитивной, детски-наивной молитве Ригведы». Пикчет считает, что арийцы Ригведы придерживались монотеизма, каким бы смутным и примитивным он ни был. С этой точкой зрения солидаризуются Рот (Roth) и основатель Арья Самаджа — Даянанда Сарасвати. Рам Мохан Рой рассматривает ведийских богов как «аллегорические изображения атрибутов высшего Божества». По мнению других, в том числе и Блумфилда, гимны Ригведы — это произведение, описывающее обряды жертвоприношений, соблюдаемые первобытным народом, придававшим большое значение церемонии ритуалов. Бергенъ (Bergaigne) считает все эти сочинения аллегорическими. Знаменитый индийский комментатор Саяна натуралистически интерпретирует ведийских богов, что получило поддержку современных европейских ученых. Иногда Саяна толкует гимны в духе более поздней брахманской религии.

Эти различные мнения не следует считать взаимоисключающими, поскольку они указывают лишь на неоднородный характер сборника Ригведа. Этот труд отображает мысль нескольких поколений мыслителей и поэтому содержит в себе различные наслоения мысли. В общем можно сказать, что Ригведа отображает религию неразвитой эпохи. Основная масса гимнов проста и наивна, выражая религиозное сознание духа, пока еще свободного от ухищрений последующего периода. Имеются также гимны, относящиеся к более поздней эпохе брахман с ее формализмом и условностями. Встречаются, особенно в последней книге, и такие гимны, которые явились воплощением зрелых итогов сознательного размышления о смысле мира и месте в нем человека. Некоторые гимны Ригведы характеризуются монотеизмом. Несомненно, что на отдельных богов иногда смотрели как на различные названия и выражения Всеобщего бога⁷. Но этот монотеизм не похож на резко выраженный монотеизм современного мира.

Ауробиндо Гхош, выдающийся индийский ученый-мистик, считает, что веды изобилуют намеками на тайные учения и мистическую философию. Он рассматривает богов в гимнах как олицетворение психических функций. Сурья выражает интеллект, Агни — волю, Сома — чувство. Для Гхоша веда — это тайная религия, соответствующая орфическим и элевзинским верованиям Древней Греции. «Предлагаемая мной гипотеза состоит в том, что Ригведа сама по себе является единственным дошедшим до нас значительным документом раннего периода развития человеческой мысли, от которого элевзинские и орфические мистерии сохранились лишь как увядающие пережитки, когда духовные и психологические знания человеческого рода по причинам, которые трудно теперь определить, скрывались за завесой конкретных и материальных форм и символов, загораживая смысл от непосвященных и раскрывая его лишь посвященным. Один из руководящих принципов мистиков — святость и тайна самопознания и истинное знание богов. Они полагали, что эта мудрость не годилась и, быть может, таила опасность для обычного человеческого ума и что, во всяком случае, если открыть ее грубому и неочищенному духу, она могла бы быть извращена и сделаться предметом злоупотребления. Поэтому мистики покровительствовали внешним проявлениям культа — действенным, но несовершенным, предназначенным для непосвященных, а также внутренней дисциплине — для посвященных, и облекали свою речь в такие слова и образы, которые в равной степени обладали духовным смыслом для избранных и конкретным для масс рядовых почитателей. На основе этих принципов создавались и постигались ведийские гимны»⁸.

Когда мы находим, что эта точка зрения противоречит не только взглядам современных европейских ученых, но также традиционным толкованиям Саяны и системы пурва-миманса — авторитетов в области интерпретации вед, мы не решаемся следовать Ауробиндо Гхошу, какой бы остроумной его точка зрения ни была. Едва ли можно считать, что весь прогресс индийской мысли представлял собой постоянное удаление от высочайших духовных истин ведийских гимнов. Гораздо больше соответствует тому, что мы знаем об общей природе развития человека, — да и легче допустить, — что более поздние религии и философские системы возникали из грубых домыслов и примитивных моральных представлений и духовных устремлений раннего ума, чем считать их деградацией первоначального совершенства.

При объяснении духа ведийских гимнов мы предлагаем руководствоваться точкой зрения, выраженной в брахманах и упанишадах, которые непосредственно следуют за ведийскими гимнами. Брахманы и упанишады представляют собой продолжение и развитие воззрений гимнов. Хотя мы и найдем прогресс от поклонения внешним силам природы к спиритуалистической религии упанишад вполне разумно соответствующим закономерности нормального развития религии — человек повсюду на земле начинает с внешнего и приходит к внутреннему, — упанишады равнодушны к раннему поклонению природе, а развивают лишь положения высочайшей религии, содержащейся в ведах. Эта интерпретация по существу соответствует современному историческому методу и научным представлениям о ранней человеческой культуре и совпадает с классической в Индии точкой зрения, высказанной Саяной.

■ ФИЛОСОФСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ

В Ригведе мы встречаемся с вдохновенным излиянием чувств примитивных, но поэтических душ, ищущих убежища от настоятельных вопросов, которые ставят перед нами чувства и окружающий мир. Гимны носят философский характер

⁸ Ārya, vol. I, p. 60.

постольку, поскольку они пытаются объяснить тайны мира не с помощью некоего сверхчеловеческого проникновения или сверхъестественного откровения, но светом одного лишь разума. Дух, раскрывающийся в ведийских гимнах, не однороден. Эти поэтические души просто созерцали красоты неба и чудеса земли, облегчая свои музыкальные души от их бремени сочинением гимнов. Плодами этого поэтического сознания были индоиранские боги Дьяус, Варуна, Ушас, Митра и другие. Иные, с более деятельным темпераментом, пытались приспособить мир к своим собственным целям. Знание о мире приносило им пользу как руководство в жизнь. В эпоху битв и завоеваний зародились такие полезные, утилитарные боги, как Индра. Подлинный стимул философии — желание познать и понять мир своими собственными силами — проявился лишь в конце этого периода бури и натиска. Именно тогда человек стал сомневаться в богах, которым он по неведению поклонялся, и предаваться размышлениям о тайнах жизни. Именно в этот период были поставлены такие вопросы, на которые человеческий ум не мог дать правильного ответа. Поэт ведийской эпохи восклицает: «Я не знаю, что я собой представляю. Таинственный, ограниченный ум мой теряется». Хотя зачатки истинной философии возникают на более поздней стадии, все же взгляды на жизнь, отразившиеся в поэзии и практике ведийских гимнов, весьма поучительны. Подобно тому, как легендарная история предшествует археологии, алхимия — химии и астрология — астрономии, так мифология и поэзия предшествуют философии и науке. Философский импульс впервые находит свое выражение в мифологии и религии. В них мы находим ответы на вопросы о первичном существовании, в которое обычно верит человек. Мифология и религия оказываются продуктами воображения, которое, для того чтобы объяснить действительный мир, предполагает мистические причины. По мере того как разум постепенно одерживает верх над фантазией, делаются попытки выделить неизменное вещество, из которого созданы все действительные вещи этого мира. Мифические домыслы уступают место космологическим спекуляциям. Неизменные элементы мира обожествляются, и таким образом космология начинает смешиваться с религией. На ранних стадиях мышления, которые мы встречаем в Ригведе, мифология, космология и религия переплетаются. Небезынтересно вкратце изложить взгляды Ригведы по разделам: теология, космология, этика и эсхатология.

■ ТЕОЛОГИЯ

Религия, развивающаяся в течение многих веков, не может быть простым и ясным верованием, которое легко поддается определению и классификации. Понимательным аспектом гимнов является их политеистический характер. Упоминается огромное количество богов, которым тогда поклонялись. Некоторые гимны к тому же удивляют своим в высшей степени отвлеченным философствованием, а от первобытного политеизма до систематизированной философии — дистанция огромного размера. В религии Ригведы можно различить три наложения мысли: натуралистический политеизм, монотеизм и монизм.

При этом следует иметь в виду одно важное положение — слово «дэва» по своей природе настолько неопределенно, что употребляется для обозначения многих различных явлений⁹. «Дэва есть тот, кто *дает* человеку»¹⁰. Бог есть дэва, ибо он дает весь мир. Сведущий человек, сообщающий свое знание ближнему, также

⁹ Нирукта говорит: «Devo dānād vā dīpanād vā dyotanād vā dyuṣṭhāno vā bhavati», VII. 15.

¹⁰ Это можно сравнить с английским словом «lady» (леди, дама), которое, по-видимому, первоначально обозначало месящую тесто. Слово «lord» (владыка, господь) имеет до некоторой степени сходное происхождение — «хранитель теста».

есть дэва¹¹. Солнце, луна и небо являются также дэвами, ибо они дают свет всему сотворенному. Отец, мать и духовные наставники — также дэвы¹². Даже гость — дэва. Мы должны иметь в виду только то значение дэвы, которое по крайней мере приблизительно соответствует современному пониманию бога. Тогда оно становится ясным¹³.

Процесс создания богов на фабрике человеческого ума нигде не виден так отчетливо, как в Ригведе. Мы видим в ней свежесть и величие утра человеческого ума, еще не затуманенного застывшей рутинной и обычаями прошлого. В истории идей не бывает начала, а нам надо с чего-то начать. Можно начать с отождествления ведийских богов в некоторых их аспектах с определенными силами природы и показать, как они постепенно возвышались до уровня нравственных и сверхчеловеческих существ. Древнейшие мудрецы эпохи ведийских гимнов бессознательно восхищались природой, каждый на свой собственный лад. Будучи по существу поэтами, они взирали на вещи природы с такой полнотой чувств и силой воображения, что эти вещи стали одушевляться. Они умели любить природу, восхищались чудесами захода и восхода солнца — этими таинственными процессами, которые завершались сближением души и природы. Для них природа была живой, с нею они могли общаться. Величественные явления природы стали окнами небес, сквозь которые божество взирало на безбожную землю. Луна и звезды, море и небо, заря и сумерки считались божественными. Это почитание природы как таковой является древнейшей формой ведийской религии.

Вскоре наступает холодное размышление. В результате появилось бессознательное старание проникнуть во внутреннюю природу вещей. Люди заняты созданием богов по своему образу и подобию. Религия нецивилизованного человека всюду представляла собой разновидность антропоморфизма. Мы не можем примириться с хаосом материального мира. Мы пытаемся как-то понять мир и прийти к некой теории жизни, считая, что лучше какая-нибудь гипотеза, чем ничего. Естественно, что мы проецируем нашу волевую деятельность и объясняем феномены их духовными причинами¹³. Мы объясняем все по аналогии с нашей природой и полагаем, что за всеми физическими феноменами находится воля. Эту теорию не следует смешивать с анимизмом, так как она отрицает всеобщую одушевленность природы. Это — разновидность политеизма, обожествляющего удивительные феномены природы, которыми так богата Индия. Тем самым раскрывается религиозный инстинкт. В моменты, когда человеком овладевает глубоко религиозное чувство — при избавлении от какой-либо страшной угрозы или при осознании своей полной зависимости от могущественных сил природы, — он чувствует реальность наличия бога. В буре ему слышится глас божий, и в наступившем на море затишье он угадывает его руку. Вплоть до самого появления стойков мы встречаемся с подобными представлениями. «Солнце, луна и звезды, закон и люди, которые превратились в богов»¹⁴. Хорошо, что арийцы ведийской эпохи верили в реальность невидимого мира. У них не было никакого сомнения относи-

¹¹ Vidvāṁso hi devāḥ.

¹² Mātṛdevo bhava, pitṛdevo bhava, ācāryadevo bhava.

¹³ Тейлор в «Первобытной культуре» пишет, что подобно тому, как все жизненные функции человеческого тела объясняли действием души, так различные процессы в окружающем мире считали результатом действия духов. В своем труде «Естественная история религии» Юм писал: «В человечестве наблюдается общее стремление представлять все существующее подобным себе... *Неведомые причины*, постоянно занимающие мысли людей, появляясь всегда одинаково, считаются принадлежащими к одному роду или виду, и немного времени надо для того, чтобы мы приписали им мышление, разум, аффекты, иногда даже члены и облик человека, с целью сделать их еще более похожими на нас». (См. Давид Юм, Естественная история религии, перевод с английского, Юрьев, 1909, с. 9, 10.)

¹⁴ Хризипп. См. Gilbert Murray, Four Stages of Greek Religion, p. 17.

тельно него. Боги существуют. Натурализм и антропоморфизм являются первыми стадиями ведийской религии^[10].

Теперь уже общепризнано в истории, что ведийские арийцы и иранцы имеют общее происхождение и обнаруживают большую близость и сходство. С общих мест поселения они пришли в Индию и Иран эпохи Зороастры и в этом основном месте жили как единый нераздельный народ, пока нужды, необходимость расширения территории и дух предприимчивости не заставили их оставить свое отечество и пуститься в странствия в различных направлениях в поисках новых земель¹⁵. Вот почему мы находим так много общего между древними религиями и философскими идеями Индии и Персии. Д-р Миллс утверждает: «Авеста стоит ближе к Веде, чем Веда к своему эпосу, написанному на санскрите». Имеется ярко выраженная преемственность и в языке. Когда арийцы пришли в Индию через Пенджаб, они встретились с туземцами, которых они называли дасью, сопротивлявшимися их свободному продвижению¹⁶. Эти дасью отличались смуглой кожей, употребляли в пищу мясо и поклонялись духам. При встречах с ними арийцы старались держаться подальше. Именно этот дух исключительности, порожденный расовой гордостью и культурным превосходством, получил впоследствии свое развитие в духе кастового строя. Стремление сохранить чистоту своей религии от осквернения привело к тому, что арийцы начали создавать сборники своей священной литературы. Слово *санхита*, означающее «сборник», показывает, что собирание гимнов Ригведы происходило в период, когда на индийской земле встретились арийцы и не-арийцы. Мы начнем наше краткое описание богов ведийской эпохи с тех, которые были общими индоиранскими богами двух родственных рас до их разделения.

Ощущение несовершенства этого мира, слабости человека, чувство необходимости существования высшего духа, наставника, друга, к которому человек мог бы обратиться в трудную минуту, поддержки, на которую можно опереться, естественны для тоскующего человеческого сердца. В эту древнюю эпоху ничто так не отвечало этому ощущению бесконечного, как необъятный и светящийся небосвод. Солнце, луна и звезды могут измениться, буря — рассеяться, облака — уплыть, но небо сохранится навеки. Дьяус¹⁷ — это не только божество индоиранцев, но также индоевропейцев. Он встречается в Греции как Зевс, в Италии как Юпитер (небесный отец) и как Тир или Тий у тевтонских племен. Слово «дэва» первоначально имело значение «светящийся»; впоследствии оно стало прилагаться ко всему светящему-

¹⁵ Считают, что индийцы и иранцы относятся к большой семье индоевропейцев, которая подразделяется на тевтонский, кельтский, славянский, италический, эллинский и армянский народы. Сравнивая верования и образ жизни этих народов, ученые приходят к выводу о существовании некоей индоевропейской религии. Говорят, что анимизм и магия, культ предков и вера в бессмертие являются главными элементами индоевропейской религии. Современные этнологи, например Риплей, по-видимому, придерживаются несколько иной классификации наций. Некоторые отождествляют арийскую расу с тевтонской или нордической. Здесь нам нечего этим заниматься. История индийской мысли начинается только тогда, когда арийские племена Средней Азии разделились на две группы; одна из них пришла в Индию через Афганистан, а другая распространилась по территории, называемой Ираном.

¹⁶ Подробности переселения тех, которые вначале называли себя арийцами, на основании имеющихся данных не могут быть установлены с какой-либо определенностью. Ведийские гимны отражают позднюю стадию социальной жизни, когда санскрит был живым языком^[11], а арийская раса распалась на множество племен. Нельзя также согласиться с тем, что дравиды — коренное население Индии. Дравиды, по-видимому, пришли в Индию гораздо раньше арийцев и основали свою цивилизацию еще до их прихода. Правда, дравиды восприняли образ жизни арийцев, но, в свою очередь, они оказали влияние на арийскую культуру. Вполне возможно, что коренным населением Индии являются многочисленные племена, до сих пор населяющие труднодоступные горные области.

¹⁷ От корня «див» (div), означающего «светиться», «сверкать».

ся — солнцу, небу, звездам, заре, дню и т. д. Оно приобрело широкий смысл, обозначая также все то общее, что имеется в святищах предметах. Вскоре и Земля также была обожествлена. Возможно, что Небу и Земле вначале приписывались лишь физические свойства — необъятность, ширь плодородность¹⁸. Земле приписывают такие качества, как «дающая мед», «полная молока». Но очень рано Небо и Земля наделяются и человеческими качествами, например «неразрушимые», «отец» и «мать». К этим качествам прибавились такие моральные атрибуты, как благодеяние, всеведение и праведность¹⁹. Возможно, что и здесь имел место неуклонный прогресс от материального к личному и от личного к божественному. Земля и Небо — первые объекты поклонения во всем мире, — вначале рассматриваемые как независимые существа, вскоре вступили в тесные отношения. На Землю стали смотреть как на родящую мать, оплодотворяемую Небом. В гомеровских гимнах к Земле обращаются как к «Матери богов, супруге звездного Неба»²⁰. Земля и Небо являются всеобщими родителями, которые дают жизнь всему созданному и даруют им средства существования. В Ригведе обычно обращаются к ним обоим как к двум существам, образующим одно понятие, ибо все, находящееся между ними — солнце, заря, огонь, ветер и дождь, — их отпрыски. Земля и Небо являются также родителями людей и богов²¹. По мере увеличения количества богов возникал вопрос о том, кто создал Небо и Землю. «Он был поистине умнейшим среди всех богов работником — тот, кто создал святища богов (Небо и Землю), радующих всех; он — тот, который превышает этих двух святищихся богов своей мудростью и держит их на вечных опорах»²². Эта творческая сила приписывается Агни²³, Индре²⁴ или Соме²⁵. Другие боги также претендуют на эту честь²⁶. Варуна — бог неба. Это название образовано от корня «вар» (vr) — покрывать или охватывать. Этот бог соответствует Урану древних греков и Ахурамазде Авесты. Его физическое происхождение очевидно. Он тот, кто покрывает или объемлет. Он «словно мантией» покрывает все звездное пространство небес вместе со всеми своими созданиями и их обителем²⁷.

Постоянным спутником Варуны является Митра. Если Варуна и Митра упоминаются вместе, то это означает ночь и день, мрак и свет. Образ Варуны постоянно преображают и идеализируют, пока он не становится самым нравственным богом вед. Он следит за миром, наказывает грешников и прощает грехи тем, кто молит о прощении. Солнце — глаз Варуны, небо — его покров, буря — его дыхание²⁸. По его велению текут реки²⁹, светит солнце; страшась его, проделывают свой путь луна и звезда³⁰. По его закону Земля и Небо существуют отдельно друг от друга. Варуна поддерживает материальный и моральный порядок. Он не капризный бог, а «дхритаवрата», решительный бог. Его приказам повинуются другие боги. Варуна всеведущ, и поэтому ему известны полет птиц в небе, путь кораблей в океане и направление ветра. Ни один волос не может упасть без его ведома. Варуна — верховный бог, бог богов, суровый к провинившимся и милостивый к

¹⁸ I. 160. 2; I. 187. 5; IV. 56. 3; VI. 70. 1 — 2.

¹⁹ I. 159. 1; I. 160. 1; IV. 56. 2; VI. 70. 6.

²⁰ См. Max Müller, India; What can it teach us? p. 156.

²¹ I. 185. 4; I. 159. 1 — 2; I. 106. 3; III. 3. 11; IV. 56. 2; VI. 17. 7; VII. 53. 1 — 2; IX. 85. 12; X. 1. 7; X. 35. 3; X. 64. 14; X. 65. 8; X. 11. 9.

²² R. V., I. 160. 4; см. также IV. 56. 3.

²³ I. 67. 3.

²⁴ X. 89. 4.

²⁵ IX. 101. 15.

²⁶ III. 31. 12.

²⁷ VIII. 41.

²⁸ VII. 87. 2.

²⁹ I. 24. 8; II. 28. 4; VII. 87. 5.

³⁰ I. 24. 10; I. 25. 6; I. 44. 14; II. 14; II. 28. 8; III. 54. 18; VIII. 25. 2.

раскаивающимся. Он поступает согласно вечному закону нравственного мира, который им установлен. Тем не менее в его власти прощать тех, кто противится его воле. «Он милостив даже к свершившему грех»³¹. Почти во всех гимнах, обращенных к Варуне, мы находим молитвы о прощении греха, полные признания своей вины и раскаяния³². Они показывают, что арийские поэты имели представление о бремени греха и о молитве.

Теизм вайшнавов и бхагаватов с присущим ему переносом центра тяжести на бхакти должен восходить к культу Варуны в ведах с его представлениями о грехе и верой в божественное прощение. Профессор Макдонелл отмечает: «Варуна напоминает божественного руководителя в монотеистических верованиях возвышенного типа»³³.

Закон, на страже которого стоит Варуна, называется *rita*[¹²]. Рита буквально означает «ход вещей». Он олицетворяет закон в целом и неизбежность справедливости. Это представление вначале было внушено регулярностью движений солнца, луны и звезд, чередованиями дня и ночи и времен года. Рита означает порядок мира. Все, что совершается во вселенной, имеет в качестве своего начала ритму. Он соответствует общим идеям Платона³⁴. Чувственный мир — это тень или мысль риты, постоянной реальности, остающейся неизменной во всем хаосе изменений. Всеобщее предшествует частному, и поэтому ведийский пророк полагает, что рита

³¹ VII. 87. 7.

³² Возвышенное представление о боге, которое лелеяли ведийские арийцы, раскрывается в следующем гимне к Варуне, который взят из Атхарваведы (IV. 16. 1 — 5), переведенном в стихах на английский язык Мюиром (vol. V, O. S. T., p. 64):

«Могущественный владыка всевышний зрит издалека все наши деяния, словно они совершаются близко.

Боги знают все, что делают люди, хотя люди склонны скрывать свои поступки.

Кто бы ни стоял, кто бы ни двигался, кто бы ни крался с места на место

Или скрывался в тайном убежище — боги следят за всеми его движениями.

Если двое что-то замышляют, полагая, что они одни,

Царь Варуна присутствует третьим, и все их замыслы ему известны.

Эта земля — его; ему принадлежат эти обширные и бесконечные небеса;

Оба моря покоятся в нем, и все же он лежит в этой небольшой луже.

Кто бы ни намеревался выйти за пределы неба,

Он и там не мог бы ускользнуть от взора царя Варуны.

Его небесные соглядатаи парят по всему миру.

Тысячи их внимательных глаз проникают в самые отдаленные уголки земли.

Что бы ни находилось на небесах и на земле, что бы ни находилось за небесами,

Все открывается глазам Варуны, царя.

Непрестанные мигания глаз всякого смертного он подсчитывает:

Он имеет это всеобщее приспособление, подобно игроку, бросающему кости.

Да ловят расставленные тобой, о бог, сети всех неправедных

И лжецов и да шадят они всех праведных».

Далее: «Как я могу приблизиться к Варуне? Примет ли он без гнева мое жертвоприношение? Когда я со спокойным духом увижу его милостивым?»

«Я вопрошаю, о Варуна, желая знать — в чем состоит мой грех? Я обращаюсь к мудрецам и пророкам, и все они говорят мне одно и то же: "Варуна разгневался на тебя"».

«Не за прежний ли грех, о Варуна, ты желаешь уничтожить своего друга, который всегда молится тебе? Скажи мне, непобедимый властелин, и я должен буду воздать тебе хвалу, освободившись от греха».

«Отпусти нам грехи предков наших и те, какие мы совершили нашими телами».

«Это не наши собственные деяния, Варуна, это заблуждения: опьяняющий напиток, страсть, игра в кости, неразумие».

³³ Prof. Macdonell, Vedic Mythology, p. 3.

³⁴ Гегель характеризует категории, или универсалии логики, как «бога до создания земли или какой-либо планеты». Этой ссылкой я обязан профессору Дж.С. Маккензи. Китайский мудрец Лао Цзы признает существование мирового закона, или *dao*, который лежит в основе его этики, философии и религии.

существует до проявления всех феноменов. Сменяющиеся серии феноменов этого мира представляют собой различные выражения постоянного риты. Так, ритю называют отцом всего. «Маруты приходят издалека от местопребывания риты»³⁵.

Вишну — зародыш риты³⁶. Благодаря ритке небо и земля являются тем, что они есть³⁷. Здесь обнаруживаются первые признаки тенденции к созданию мистической концепции неизменной реальности. Реальное — это неизменный закон. То, что есть, является неустойчивой кажимостью, несовершенной копией. Реальность — это единое без частей и изменений, тогда как многое — изменчиво и преходяще. Вскоре этот космический порядок становится утвердившейся волей верховного бога, а равно и законом нравственности и справедливости. Даже боги не могут его преступить. В концепции риты мы видим развитие от материального к божественному. Рита первоначально означал «установленный путь мира, солнца, луны и звезд, утра и вечера, дня и ночи». Постепенно он становится путем нравственности, которого должны придерживаться люди, и законом праведности, соблюдаемым даже богами. «Заря следует путем риты, праведным путем, как будто она знала его раньше. Она никогда не переступает сфер. Солнце следует путем риты»³⁸. Вся вселенная покоится на ритке и движется в нем³⁹. Это представление о ритке напоминает обращение Вордсворта к закону: «Ты оберегаешь звезды от отклонений, и благодаря тебе небеса издревле сохраняют свою свежесть и силу».

То, чем является закон в физическом мире, тем добродетель — в мире нравственном. Здесь предполагается древнегреческая концепция о нравственной жизни как гармонии или упорядоченном целом. Варуна, который был первым хранителем порядка в физическом мире, становится стражем порядка в нравственном мире — *Ритасья гопа* — и наказывает за грехи. Молитва, возносимая к богам, во многих случаях удерживает нас на праведном пути. «О, Индра, веди нас по пути риты, по праведному пути, минуя все беды»⁴⁰.

Как только представление о ритке получило общее признание, природа богов претерпела некоторые изменения. Мир перестал быть хаосом, отображающим слепую ярость своенравных стихий, и подвергся воздействию гармонизирующей цели. Эта вера приносит нам утешение и покой всякий раз, когда нас искушает неверие и мы теряем веру в самих себя. Что бы ни случилось, мы чувствуем, что в нравственном мире есть праведный закон, соответствующий прекрасному порядку в природе. Добродетель восторжествует с такой же неизбежностью, как завтра взойдет солнце. На ритку можно положиться.

Спутником Варуны является Митра; к нему возносят молитвы наряду с Варуной. В одних случаях он представляет солнце, в других — свет. Митра также всевидящий, правдолюбивый бог. Митра и Варуна сообща стоят на страже риты и отпускают грехи. Постепенно Митру начинают ассоциировать с утренним светом, а Варуну — с ночным небом. Варуну и Митру называют Адитья или, наряду с Арьяманом и Бхагой, сыновьями Адити.

Сурья — это солнце. К нему обращено несколько десятков гимнов. Поклонение солнцу естественно для человеческого ума. Такое поклонение является существенной частью религии греков. В «Государстве» Платона поклонение солнцу идеализируется. Для него солнце было символом блага. С поклонением солнцу мы встречаемся и в Персии. Солнцу — творцу всего света и жизни на земле — приписывается сверхъестественная сила. Оно — жизнь всего, «что движется и покоит-

³⁵ IV. 21. 3.

³⁶ I. 156. 3.

³⁷ X. 121. 1.

³⁸ I. 24. 8. Гераклит говорит: «Солнце не перейдет своей меры».

³⁹ IV. 23. 9.

⁴⁰ X. 133. 6.

ся». Оно — всевидящее око мира. Оно побуждает людей к их деятельности, рассеивает мрак и дает свет. «Сурья восходит, чтобы пройти оба мира, он взирает на людей, покровительствует всем путешествующим или сидящим на месте, замечает все праведное и неправедное среди людей»⁴¹. Сурья становится творцом мира и его правителем.

Прославляемый в одиннадцати полных гимнах Савитр — также божество солнца. По описанию, он златоокий, златорукий и златоязыкий. Иногда его отличают от солнца⁴², но большей частью отождествляют с ним. Савитр отображает не только светящееся солнце золотого дня, но также невидимое солнце ночи. Он отличается возвышенной нравственностью, ибо кающиеся грешники молят его об отпущении грехов. «Какое бы преступление мы ни совершили против властителя небес по неразумию, слабости, гордыне или человеческой природе, возьми от нас, о Савитр, этот грех»⁴³. Гаятрийский гимн обращен к Сурье в образе Савитра: «Дай нам созерцать это восхитительное сияние Савитра; да просветит он наши умы». Часто цитируемый гимн из Яджурведы: «О бог Савитр, Творец всего, убери препоны и даруй благословение» — обращен к Савитру.

Сурья в образе Вишну поддерживает все миры⁴⁴. Вишну — бог трех сфер. Он покрывает землю, небеса и высочайшие миры, видимые смертным. Никто не может достичь пределов его величия. «С земли мы можем познать две твои сферы. Тебе одному, о Вишну, известна твоя высочайшая обитель»⁴⁵. В Ригведе Вишну занимает второстепенное положение, хотя перед ним большое будущее. Тем не менее основу вайшнавизма можно найти в Ригведе, в которой Вишну изображается как *брихат-шарирах*, с огромным телом, или у него вместо тела мир, *пратьетихавам*; он тот, кто приходит в ответ на зов набожных людей⁴⁶. Говорят, что он трижды пересекает земные пространства ради человека, находящегося в беде⁴⁷.

Другим божеством солнца является Пушан. Бог пастухов и хранитель скота, он, несомненно, друг человека. Это бог путников и глав семейств.

Рескин говорит: «Ничто не производит такого глубокого торжественного впечатления на мыслящее существо, как величие восхода солнца». Беспредельная заря, несущая каждое утро свет и жизнь, становится богиней Ушас, греческой Эос, светящейся девой утра, любимой Ашвинами и солнцем, но исчезающей перед последним, как только он пытается обнять ее своими золотыми лучами.

К Ашвинам зывают почти в пятидесяти гимнах и частично во многих других⁴⁸. Аквины — неразлучные близнецы, светлые владыки светящегося и блестящего, сильные и быстрокрылые, подобно орлам. Они дети Неба, а Заря их сестра. Можно предположить, что их материальной основой являются сумерки. Именно поэтому Ашвин двое, и они соответствуют восходу и заходу солнца. Постепенно они становятся врачевателями богов и людей, чудотворцами, хранителями супружеской любви, жизни, а также избавителями страждущих от всех мучений.

Мы уже упоминали об Адити, от которого произошло несколько богов, называемых Адитьями. Адити дословно означает «несвязанный» или «неограниченный». По-видимому, это название служит для обозначения невидимого, беспредельного, которое окружает нас со всех сторон, а также находится за бесконечным пространством вне земли, облаков и неба. Это — гигантский субстрат всего того,

⁴¹ R. V., VII. 60.

⁴² R. V., VII. 63.

⁴³ IV. 54. 3.

⁴⁴ I. 21. 154.

⁴⁵ I. 22. 18; VII. 59. 1 – 2.

⁴⁶ I. 155. 6.

⁴⁷ Mānave bādhītāya, IV. 6.

⁴⁸ Ашвины — буквально означает «всадники».

что есть здесь и также за этими пределами. «Адити — это небо, Адити — промежуточная область, Адити — отец, мать и сын, Адити — все боги и пять племен, Адити есть все, что когда-либо было рождено, Адити есть то, что когда-нибудь будет рождено»⁴⁹. Здесь мы имеем предвосхищение всеобъемлющей, всепорождающей природы, гигантскую потенцию, или *пракрити*, философии санкхья. Это понятие соответствует «беспредельному» у Анаксимандра.

Важное явление природы, возведенное в божественное, — огонь. По своему значению Агни уступает только Индре⁵⁰, к Агни обращаются по крайней мере в двухстах гимнах. Представление об Агни возникает при виде палящего солнца, которое своим жаром сжигает невоспламеняемые вещества. Оно складывается при виде облаков, мечущих молнии. Оно также ведет свое происхождение от кремня⁵¹. Это представление складывается при виде огнива⁵². Полагают, что Матаршван, как и Прометей, принес с неба огонь и поручил бхригуидам⁵³ поддерживать его. Эти физические аспекты выступают, когда Агни описывается как обладатель золотистой бороды, острых челюстей и горящих зубов. Лес и гхи (топленое масло) — его пища. Он сияет солнцем, рассеивая ночной мрак. Когда Агни вторгается в леса, его путь черен, а голос подобен небесному грому. Он *гхумаке-ту*, дым — его знамя. «О Агни, прими это полено, которое я воздаю тебе, ярко вспыхни и пошли ввысь твой священный дым, коснись высочайших небес своей гривой и смешайся с лучами солнца»⁵⁴. Таким образом, люди видят огонь не только на земле, в очаге и в жертвеннике, но также на небе и в воздухе, в образе солнца, и зари, и молнии в тучах. Вскоре Агни превращается в высшего бога, простираясь над небесами и землей. По мере того как представление о нем делалось все более и более отвлеченным, он становился все более величественным. Он становится посредником между богами и людьми, помогает всем. «О Агни, приведи сюда Варуну на наше жертвоприношение. Приведи Индру с небес и Марутов с воздуха»⁵⁵. «Я считаю Агни своим отцом. Я считаю его своим родственником, своим братом, а также своим другом»⁵⁶.

Сома, бог вдохновения, дающий бессмертие, аналогичен Хаоме Авесты и Дионису Древней Греции; это бог вина и виноградников. Все это — культы опьяняющих напитков. Несчастный человек, чтобы утопить свое горе, нуждается в том или ином напитке. Когда он впервые отведаёт опьяняющего напитка, его охватывает трепет наслаждения. Несомненно, он теряет рассудок, считая, однако, это безумие божественным. То, что мы называем духовным видением, внезапным просветлением, глубоким проникновением, великодушным милосердием, широтой понимания, — все это спутники возбужденного состояния души. Не удивительно, что напиток, поднимающий Дух, обожествляется. Уитни (Whitney) отмечает: «Как только простодушные арийцы, чья религия состояла в поклонении чудесным силам и явлениям природы, поняли, что жидкость способна поднимать дух и вызывать временное помешательство, под влиянием которого индивид побуждается к действию и становится способным вершить дела, на которые он неспособен в обычном состоянии, они открыли в ней нечто божественное; по их представлениям, не кто иной, как бог, наделял божественными силами тех, кто вкушал этот напиток; растение, дающее этот напиток, стало для них царем растений, процесс его при-

⁴⁹ R. V., I. 89.

⁵⁰ Латинское «Ignis».

⁵¹ II. 12. 3.

⁵² Санскритское «araṇis».

⁵³ Название одного из родов.

⁵⁴ R.V., II. 6.

⁵⁵ R. V., X. 70. 11.

⁵⁶ R. V., X. 7. 3.

готовления — священным жертвоприношением; орудия, употребляемые для этой цели, считались жертвенными. Глубокая древность этого культа подтверждается частыми ссылками на него в персидской Авесте; однако на индийской земле, по-видимому, он получил новый стимул для своего развития»⁵⁷.

Сома персонифицируется не полностью. Растение и сок столь живо предстают перед поэтическим умом, что обожествлять их ему не так легко. Исполнение обращенных к Соме гимнов было приурочено к тому времени, когда сок выжимали из растения. «О Соме, вылитый, чтобы Индра выпил, теки чистым, сладчайшим и увеселяющим потоком»⁵⁸. В книге VIII. 48. 3 один из поклоняющихся восклицает: «Мы пили Сому, мы стали бессмертными, мы вышли на свет, мы познали богов». Такое смешение духовного экстаза с физическим опьянением не свойственно ведийской эпохе. Уильям Джемс говорит, что опьяненное сознание — это отчасти мистическое сознание. Существует убеждение, что мы можем достичь божественного состояния благодаря физическому опьянению. Постепенно Соме приобретает силу исцеления, под влиянием которой слепые прозревают, а хромые начинают ходить⁵⁹. Какое место занимает Соме в деяниях арийцев ведийской эпохи, показывает следующий прекрасный гимн, обращенный к Соме:

«Там, где вечный свет в мире, где находится солнце, в том бессмертном, нетленном мире помести меня, о Соме.

Где сын Вивасват правит, как царь, где находится тайна небес, где находятся могучие воды, там сделай меня бессмертным.

Где жизнь свободна, на третьем небе небес, где миры сверкают, там дай мне бессмертие.

Где есть хотенья и желанья, где чаша светящегося Сомы, где пища и радость, там дай мне бессмертие.

Где есть счастье и наслаждение, где процветают радости и удовольствия, где желания нашего желания достигнуты, там дай мне бессмертие»⁶⁰.

В только что приведенном гимне к Соме упоминается сын Вивасват, который является Ямой Ригведы, соответствующим Йиме — сыну Виванхванта Авесты. Есть три гимна, обращенных к Яме. Он — глава мертвых, не столько бог, сколько правитель мертвых. Он — первый из смертных умер и обрел путь в иной мир, первый, кто пошел по пути предков⁶¹. Позже он выступает в качестве хозяина, принимая вновь прибывших. В этом царстве он царь, ибо у него самый значительный опыт. Иногда к нему вызывают как к богу заходящего солнца⁶². В брахманах Яма делается судьей людей и решает их судьбы. Но в Ригведе он еще только их царь. Яма иллюстрирует правильность замечания, которое Лукиан вкладывает в уста Гераклита: «Что такое люди? Смертные боги. Что такое боги? Бессмертные люди».

Парджанья у арийцев был богом неба. По-видимому, после того как арийцы пришли в Индию, он превратился в Индру, ибо Индра неизвестен другим народам арийского рода. В ведах Парджанья — другое название неба. «Земля — это мать, а я сын Земли. Парджанья — отец. Да поможет он нам»⁶³. В Атхарваведе Земля называется супругой Парджаньи⁶⁴. Парджанья — бог туч и дождя⁶⁵. Он правит как бог всем

⁵⁷ J. A. O. S., III. 292.

⁵⁸ IX. 1.

⁵⁹ VII. 68. 2 и X. 25. 11.

⁶⁰ S. B. E., Vedic Hymns, part I. См. перевод: Gilbert Murray, Bacchoe of Euripides, p. 20.

⁶¹ Pitṛyāna, X. 2. 7.

⁶² X. 14.

⁶³ A. V., XII. 1. 12.

⁶⁴ XII. 1. 42.

⁶⁵ R. V., V. 83.

миром; все сотворенное пребывает в нем; он — жизнь всего, что движется и покоится⁶⁶. Имеются строки, где слово «Парджанья» употребляется для обозначения тучи или дождя⁶⁷. Макс Мюллер считает, что Парджанья сходен с литовским богом грома, который называется Перкунас⁶⁸.

Из всех явлений природы, вызывающих чувство благоговения и страха, ничто не может сравниться с грозой. «Да, когда я посылаю гром и молнию, — говорит Индра, — тогда вы верите мне». Судя по обращенным к нему гимнам, Индра — самый популярный бог вед. Когда арийцы пришли в Индию, они убедились, что благосостояние их зависело от дождя, как это имеет место и сейчас. Естественно, что бог дождя становится национальным богом индоарийцев¹³. Индра — бог атмосферных явлений, голубого неба. Он — индийский Зевс. Его происхождение из явлений природы очевидно. Индра рожден водами и облаком. Ему подвластен гром, и он побеждает мрак. Он приносит нам свет и жизнь, дает нам силу и бодрость. Когда он приближается, пред ним склоняются небеса, а земля содрогается. Постепенно связь Индры с небом и грозой забывается. Он превращается в святого духа, правителя всего мира и всего сотворенного, который все видит и слышит и вселяет в человека лучшие мысли и побуждения⁶⁹. Бог грозы, побеждающий злых духов мрака и засухи, у арийцев превращается в победоносного бога битв арийцев с туземным населением. Это была эпоха великой деятельности, и арийский народ был занят завоеваниями и установлением своего господства. Индре нечего делать у туземцев, исповедовавших иную веру. «Бог-герой, который отроду был защитой богов, перед мощью которого содрогаются оба мира, — это, о люди, Индра; тот, кто быстро создал землю и поднял горы, охватил воздушное пространство, поддерживает небеса, — это, о люди, Индра; тот, кто убил змея и высвободил семь рек, спас коров и палицу в битве, — это, о люди, Индра; бог смерти, о котором, сомневаясь, вы спрашиваете: где он? — и смеетесь, считая, что его нет, — он считает имущество врагов, и верьте в него, о люди, — это Индра; тот, чьей мощью сохраняются кони, скот и вооруженное войско, к кому обращаются обе стороны в бою, — это, о люди, Индра; без чьей помощи человек никогда не побеждает, чья стрела, почти не задумываясь, убивает неверных, — это, о люди, Индра»⁷⁰. Этот бог-победитель приобретает высочайшие свойства бога, он правит небом, землей, водами и горами⁷¹ и постепенно вытесняет Варуну с его господствующего положения в ведийском пантеоне. Величавый Варуна, справедливый и спокойный, последовательный в достижении своих целей, не годится для деятельной эпохи борьбы и завоеваний, в которую вступили арийцы. В самом деле, в некоторых гимнах слышатся отголоски этой великой революции в ведийском мире⁷².

⁶⁶ R. V., VII. 101. 6.

⁶⁷ См. R. V., I. 164. 5; VII. 61.

⁶⁸ Max Müller, India; What can it teach us? Lect. VI.

⁶⁹ VIII. 37. 3; VIII. 78. 5.

⁷⁰ R. V., II. 12.

⁷¹ X. 89. 10.

⁷² (Варуна говорит): «Я царь; все мне подвластно. Все боги подчинены мне, всеобщему творцу жизни, и следуют велениям Варуны. Я царствую в высочайшей святине людей — я, царь Варуна. — О Индра, я Варуна, и два широких, глубоких, благословенных мира — мои. Мудрый творец, я — создатель всех существ. Благодаря мне сохраняются земля и небо. Я заставляю вздуться текущие воды. Я водрузил небеса на их священное место. Я, святой Адитья, развертываю троичную вселенную» (небо, землю и воздух).

(Индра говорит): «Ко мне взывают имеющие коней люди, когда им тяжело приходится в битве. Я тот могущественный бог, который своей непревзойденной силой возбуждает сражение и взмывает пыль. Все это сделав я, и мощь всех богов не в состоянии меня, непобедимого, обуздать; когда я возбужден возлиянием и молитвами, тогда содрогаются два безграничных мира».

(Риши говорят): «То, что ты сделал все это, знают все существа; и ныне ты, о Правитель, объявил это Варуне. Тебя, Индра, люди прославляют как того, кто убил Вритру; это ты выпустил на

Индре пришлось также бороться с другими богами, которым поклонялись различные племена, населяющие Индию. Существовали племена, поклонявшиеся водам⁷³, дереву ашваттха⁷⁴. Многие демоны, с которыми боролся Индра, были племенными богами, например змей Вритра⁷⁵. Другим противником Индры в эпоху Ригведы был Кришна, обожествленный герой племени, которое называлось кришна.

Стих гласит: «Флот Кришны находился у берегов реки Аньшумати (Джамна) с десяти тысячным войском. Благодаря своей мудрости Индра узнал об этом громогласном вожде. Ради нас он уничтожил войско грабителей»⁷⁶. Такое объяснение подсказано Саяной, и этот рассказ в связи с культом Кришны представляет определенный интерес. В поздних пуранах говорится о вражде Кришны с Индрой. Возможно, что Кришна — это бог пастушеского племени, которое было покорено Индрой в эпоху Ригведы, хотя в период Бхагавадгиты он значительно восстановил и усилил утраченные позиции, отождествившись в Васудэвой из Бхатаваты и Вишну вайшнавизма. Именно вследствие смешанного происхождения и этой истории он становится как творцом Бхагавадгиты, персонифицированным Абсолютом, так и пастухом, играющим на флейте на берегах реки Джамны⁷⁷.

Наряду с Индрой существуют второстепенные божества, представляющие другие атмосферные явления: Вата, или Ваю, — ветер, Маруты — страшные боги бури и Рудра — завывающий. О ветре поэт говорит: «Где он родится и откуда он возникает, жизнь богов и зародыш мира? Этот бог носится всюду, где хочет; слышатся его голоса, но он невидим»⁷⁸. Вата — это индоиранский бог. Маруты — обожествление сильных бурь, столь частых в Индии, «когда воздух темнеет от пыли и облаков, когда деревья мгновенно остаются без листвы, когда обнажаются их стволы и ломаются ветви, когда кажется, что земля качается, когда содрогаются горы, реки бушуют и яростно пенятся»⁷⁹. Маруты обычно сильны и разрушительны, но иногда они бывают добрыми и милостивыми. Они бушуют над всем миром или очищают воздух и посылают дождь⁸⁰. Они — друзья Индры и сыновья Дьяуса. Иногда Индру называют старшим из Марутов. Из-за свирепости Марутов считают сыновьями воинственного бога Рудры⁸¹. В Ригведе Рудра занимает весьма второстепенное положение: ему целиком посвящены только три гимна. В своих руках он держит громовую стрелу и с небес мечет копья молний. Впоследствии он становится Шивой — милостивым — и кладет начало целой традиции⁸².

свободу заточенные воды» (IV. 42). «Ныне говорю я Асуре, отцу, — прощай; я ухожу от того, кому не приносятся жертвы, к тому, которому люди приносят жертвы, — я выбираю Индру, я отрекаюсь от отца, хотя я с ним жил в дружбе много лет. Агни, Варуна и Сомы должны уступить; сила переходит к другому. Я вижу, как она приходит» (X. 224).

⁷³ X. 9. 1 — 3.

⁷⁴ R. V., I. 135. 8.

⁷⁵ R. V., VI. 33. 2; V. 29. 6.

⁷⁶ VII. 85.13 — 15.

⁷⁷ Впоследствии культ Кришны возвысился над низшими формами почитания — поклонением змеям и ведийским почитанием Индры. Сестра Ниведита пишет: «Кришна побеждает змея Калию и оставляет отпечаток своей ноги на его голове. Эту же борьбу между новой набожной верой и прежним традиционным почитанием змей можно проследить в личности Шивы и в образе Нагешвары. Кришна убеждает пастухов отказаться от жертвоприношений Индре. Здесь он прямо игнорирует старых ведийских богов, которым, как ныне в некоторых районах Гималаев, по-видимому, ничего не известно о посредничестве Брахмы» (Nivedita, Footfalls of Indian History, p. 212).

⁷⁸ X. 168. 34.

⁷⁹ Max Müller, India; What can It teach us? p. 180.

⁸⁰ R. V., I. 37. 11; I. 64. 6; I. 86. 10; II. 34. 12.

⁸¹ I. 64. 2.

⁸² R. V., VII. 46. 3; I. 114. 10; I. 114. 1.

Мы также встречаем некоторых богинь, претерпевших такое же превращение. Ушас и Адити — богини. В одном из гимнов⁸³ река Синдху прославляется как богиня, а Сарасвати, будучи первоначально названием реки, постепенно превращается в богиню учености⁸⁴. Вак — богиня речи. Араньяни — богиня леса⁸⁵. В позднейших системах шакта использовались богини Ригведы. Ариец ведийской эпохи возносил молитвы к Шакти, или энергии бога, когда он размышлял о восхитительном божественном свете, который сжигает всякую мерзость: «Приди, о, богиня, благосклонно внимающая нашим молитвам, Ты — нетленная, равная Брахману»⁸⁶.

Когда мысль поднялась от материального к духовному, от физического к личному, стало легче постигать абстрактные божества. Большинство таких божеств встречается в последней книге Ригведы, обнаруживая, таким образом, свое относительно более позднее происхождение. Таковы Манью⁸⁷, Шраддха⁸⁸ и др. Обожествляются некоторые качества, связанные с истинным представлением о боге. Тваштр, иногда отождествляемый с Савитром⁸⁹, является «делателем», или создателем мира. Он выковал громовую стрелу Индры, наточил топор Брахманаспати, сделал чаши, из которых боги пьют сому, и дал форму всему живущему. Брахманаспати — бог самого позднейшего времени, того периода, когда стали входить в обычай жертвоприношения. Первоначально бог молитв, он скоро стал богом жертвоприношений. Он знаменует собой переход от духа чистой ведийской религии к позднему брахманизму⁹⁰.

■ МОНОТЕИСТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ

Как мы увидим при рассмотрении Атхарваведы, в ведийский пантеон стали проникать из-за пределов арийского мира мифические концепции, принадлежащие к другому складу мысли¹⁴. Весь этот сонм богов и богинь обременял интеллект. Поэтому очень рано возникла тенденция к отождествлению одного бога с другим и объединению всех богов. Попытки классификации богов свели их к трем сферам — земной, воздушной и небесной. Иногда говорится, что этих богов 333 или другое число, состоящее из комбинации цифры три⁹¹. К богам также обращаются как к парам, когда они выполняют идентичные функции. Иногда они объединяются в широком понятии «вишве дэвах», или пантеона. Эта тенденция к систематизации естественно завершается в монотеизме, который проще и логичнее, чем анархия сонма богов и богинь, мешающих друг другу.

Монотеизм неизбежен при истинном понимании бога. Верховное может быть только одно. Невозможно представить два высших и неограниченных существа. Ибо тогда встает вопрос, не является ли и бог созданием чего-то другого. Сотворенный бог — вообще не бог. По мере того как человек проникал в деятельность мира и природу божественного, множество отдельных богов обнаружило тенденцию слиться в едином. Восприятие единства реализовалось в идее *риты*, выработанной для поддержки монотеизма. Если многообразие явлений природы требует

⁸³ R. V., X. 75. 2. 4. 6.

⁸⁴ VI. 61.

⁸⁵ X. 146.

⁸⁶ *Ayātu varadā devī, akṣaram brahmasammitam*. Tait. Ār., X. 34. 52.

⁸⁷ Гнев (R. V.), X. 83. 4.

⁸⁸ Вера (R. V.), X. 151.

⁸⁹ III. 55. 19.

⁹⁰ Рот (Roth) замечает: «Все боги, чьи имена связаны с пати (господом), должны рассматриваться как возникшие недавно. Они — продукт размышления». Это, однако, верно не во всех случаях. Ср. Вастошпати. Этими сведениями я обязан проф. Кейсу.

⁹¹ См. R. V., III. 9.

множества богов, то не требует ли единая природа и единственного бога, объемлющего все сущее? Вера в законы природы означает веру в единого бога. Развитие такого понимания предполагает конец суеверий. В упорядоченной системе природы нет места таинственным вмешательствам, в которых только суеверие и путаная мысль находят признак политеизма. В поклонении Варуне мы имеем наибольшее приближение к монотеизму. Ему приписывались нравственные и духовные атрибуты, такие как справедливость, благотворность, праведность и даже сострадание. Все большее значение придавалось его высшей, идеальной стороне за счет сравнительного пренебрежения грубой, или материальной, его стороной и ее замалчивания. Варуна — бог, которому принадлежат и человек, и природа, этот мир и все остальное. Он заботится не только о внешнем поведении, но и о внутренней чистоте жизни. Предполагаемое религиозным сознанием требование единого верховного бога проявилось в том, что характеризуется как генотеизм вед. Согласно Макс Мюллеру, который впервые ввел в употребление данный термин, это — поочередное поклонение каждому божеству так, как будто оно — величайший и даже единственный бог. Но в целом такое положение логически противоречиво, ибо сердце указывает правильный путь прогресса, а вера противоречит ему. Мы не можем иметь множество богов, ибо религиозное сознание против этого. Генотеизм — это бессознательное нащупывание пути к монотеизму. Слабый человеческий ум еще только ищет его. Ариец эпохи вед остро чувствовал таинство первичного и несоответствие ему принятых понятий. Богам поклонялись как высшим поочередно, хотя в каждый данный момент только один из них занимал верховное положение. Единый бог не отрицал других богов. Даже низшие боги иногда возводились в ранг высших. Все зависело от набожности поэта и особого объекта, который он имел в виду. «Варуна — небо, Варуна — земля, Варуна — воздух, Варуна — вселенная и все вне ее».

Иногда Агни является всеми богами. Иногда Индра превосходит всех богов. На какой-то момент каждый бог как бы становится совокупной фотографией всех других. Упование на волю божию, составляющее суть религиозного опыта, возможно только при единобожии. Таким образом, генотеизм, по-видимому, порожден самой логикой религии. Это не «политеизм с охладевшим культом богов, неразборчивым к их субординации и ведущим к случайным проявлениям монотеизма, в котором каждый бог овладевает скипетром, но ни один не может надолго удержать его»⁹², как это предполагает Блумфилд.

Когда каждый бог рассматривается как творец с атрибутами Вишвакармана, создателя мира, Праджапати, владыки всей твари, то легко отбросить личные особенности и создать бога с общими функциями, особенно когда отдельные боги представляют собой лишь туманные и путанные понятия, а не реальных лиц.

Постепенная идеализация понятия бога, как она обнаруживается в культе Варуны, логика религии с ее тенденцией к слиянию всех богов, генотеизм с явной склонностью к монотеизму понятие *риты*, или единства природы, и систематизаторское воздействие человеческого ума — все это способствовало замене политеистического антропоморфизма спиритуалистическим монотеизмом. Ведийские пророки в этот период были заняты отысканием творящей первопричины вселенной — не сотворенной и не погибающей. Единственным логичным путем к установлению такого монотеизма было подчинение богов единому верховному существу или управляющему духу, который мог бы регулировать действия низших богов. Этот процесс удовлетворял стремление к единобожию и в то же время позволял им сохранить преемственность с прошлым. Индийская мысль, смелая и искренняя, никогда не была негибкой и грубой. Она обычно не старалась стать непопулярной и поэтому в большинстве случаев шла на компромисс; но безжалостная

логика — ревностный властелин — была отомщена, ибо современный индуизм, из-за своего приспособленческого духа, распался на множество различных философий, религий, мифологий и магий. На сонм богов стали смотреть как на различные воплощения всеобщего духа. Они правили каждый в своей сфере под властью верховного сюзерена. Их полномочия были делегированными, а их власть — чем-то вроде власти вице-короля, но отнюдь не суверенной. Капризные боги хаотического культа природы стали космическими силами, действия которых были отныне упорядочены в гармоничной системе. Даже Индра и Варуна стали, так сказать, ведомственными божествами. Самое высокое положение в последней части Ригведы занимает Вишвакарман⁹³. Он всевидящий бог, который имеет глаза, лица, руки, ноги со всех сторон, который создал небо и землю взмахами своих рук и крыльев, знает все миры, но непознаваем для смертных. Брихаспати тоже претендует на верховенство⁹⁴. Во многих текстах это Праджapati, владыка всей твари⁹⁵. Иной раз верховным существом называется Хираньягарбха, золотой бог, который изображается как единосущный бог⁹⁶.

■ МОНОТЕИЗМ ПРОТИВ МОНИЗМА

То, что даже во времена ведийских гимнов мы имеем дело не только с необузданным воображением и фантазией, но и с серьезной мыслью и проникновением, вытекает из того факта, что мы очень часто встречаем вопросительный способ самого утверждения. Необходимость постулирования многих богов обязана воздействию ума, который пытается понять вещи, а не просто принять факты так, как они даны ему. «Где находится солнце ночью?» «Где бывают звезды днем?» «Почему солнце не падает?» «Что раньше, что позже — ночь или день?» «Откуда приходит ветер и куда он уходит?»⁹⁷ Таковы благоговейные и любознательные вопросы и чувства, которые образуют колыбель всякой науки и философии. Мы видели также инстинктивное нащупывание знания, раскрывающегося во всевозможнейших формах и видах. Признавалось множество богов. Устремления человеческого сердца не мог удовлетворить плюралистический пантеон. Возникло сомнение: какой же бог — бог реальный? *Kasmai devāya haviṣa vidhema* — «какому богу принесем мы нашу жертву?»⁹⁸ Скромное происхождение богов было совершенно очевидным. Новые боги вырастали на индийской почве, а некоторые были заимствованы от туземных народов. Молитва, возносимая, чтобы сделать нас верующими⁹⁹, бессмыслица во времена непоколебимой веры. Скептицизм насыщал атмосферу того времени. Существование и верховенство Индры ставилось под сомнение¹⁰⁰. Настика, или дух отрицания, отвергал все, как хитросплетение лжи. Ведийские гимны были обращены к неизвестным богам. Мы достигаем «сумерок богов», в которых они медленно исчезают. В упанишадах сумерки превратились в ночь, а сами боги исчезли, сохранившись лишь для мечтателей прошлого. Даже единственное великое существо монотеистического периода не избежало критики. Человеческий ум не довольствуется антропоморфическим божеством. Если мы говорим, что существует один великий бог, которому подчинены остальные боги,

⁹³ См. X. 81. 82.

⁹⁴ См. X. 72.

⁹⁵ См. X. 85. 43; X. 189. 4; X. 184. 4; *Śatapatha Brāh.*, VI. 6. 8. 1 — 14; X. 1. 3. 1.

⁹⁶ X. 121.

⁹⁷ R. V., I. 24. 185.

⁹⁸ X. 121.

⁹⁹ X. 151.

¹⁰⁰ X. 86. 1; VII. 100 — 103; II. 12. 5.

то вопрос остается неразрешенным. «Кто видел перворожденного, когда тот, у кого нет костей, родил того, у кого есть кости? Где жизнь, кровь, я вселенной? Разве спрашивает что-либо тот, кто знает?»¹⁰¹

Это основная проблема философии. Что такое жизнь, или сущность, вселенной? Догма сама по себе ничего не дает. Мы должны почувствовать, или ощутить, духовную реальность. Вопрос поэтому заключается в следующем: «Кто видел перворожденного?»¹⁰² Ищущие умы заботились не столько о личном благополучии и счастье, сколько об абсолютной истине. Смотрите ли вы на бога глазами дикаря, как на сердитого и оскорбленного человека, или с точки зрения цивилизованного человека, как на милосердное и сострадательное существо, судью всего, что есть на земле, творца и руководителя мира, — в обоих случаях это не выдерживающая критики, слабая концепция. Антропоморфические идеи должны исчезнуть. Они дают вам заменителей бога, а не истинно живого бога. Мы должны верить в бога, средоточие жизни, а не в его тень, отраженную в человеческих умах. Бог — это неугасимый свет, окружающий нас со всех сторон. *Prāṇo virāt* («Жизнь необъятна»). Он содержит мыслей не меньше, чем вещей. Одно и то же раскрывается в разных аспектах. Он — един, однороден, вечен, необходим, бесконечен и всемогущ. Из него все вытекает. В него все возвращается. При всей эмоциональной ценности личного бога истина выдвигает другой образец и требует другого объекта поклонения. Каким бы холодным и далеким, ужасным и неприятным он ни казался, он не перестает быть истинной. Монотеизм, которого вплоть до наших дней придерживается большая часть человечества, не удовлетворял ведийских мыслителей позднейшего периода.

Они прилагали к первопричине мира термин «сат»¹⁰³, среднего рода, чтобы показать, что оно возвышается над половыми различиями. Они были убеждены, что существует некая реальность, а Агни, Индра, Варуна и др. — лишь различные формы или названия ее. Это нечто было не множественно, а едино, безлично, правило «всем, что неподвижно и что движется, что ходит или летает, будучи рожденным разным»¹⁰⁴. «Реальность едина, и знатоки называют ее различными именами: Агни, Яма и Матарिशван»¹⁰⁵.

Звездное небо и широкая земля, море и бессмертные холмы —
Были все деяниями единого духа, чертами
Того же лица, цветами единого дерева;
Признаками великого откровения,
Типами и символами вечности,
Первым, и последним, и средним, и без конца¹⁰⁶.

Это единое — душа мира, имманентная причина того, что есть во вселенной, источник всякой природы, вечная энергия. Это — ни небо, ни земля, ни солнечный свет, ни буря, но другая сущность, то ли субстанциональный рита, то ли одухотворенный Адити, то ли единый, дышащий не дыша¹⁰⁷. Мы не можем видеть его, мы не можем правильно описать его. С трогательной искренностью поэт заключает: «Мы никогда не узрим того, кто породил эти вещи». «Как глупец, не ведаю-

¹⁰¹ R. V., I. 4. 164.

¹⁰² Ko dadarśa prathamā jāyamānam?

¹⁰³ Sat (sat) — форма причастия настоящего времени действительного залога от корня «ас» — «являться», «быть», буквально означающая «сущее», «существующее». — *Прим. ред.*

¹⁰⁴ III. 54. 8.

¹⁰⁵ *Ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti*
Agniṁ yamam mātariśvānam āhuḥ (I. 164. 46).

¹⁰⁶ Wordsworth, *Prelude* 6.

¹⁰⁷ X. 129. 2.

щий в своем собственном уме, я вопрошаю о скрытых обиталищах богов — не открыв их, я вопрошаю мудрецов, которые, может быть, открыли; не зная, для того чтобы знать»¹⁰⁸. Именно эта высшая реальность, которая живет во всех вещах и движет их все, это реально единое цветет в розе, прорывается в красе облаков, показывает свою силу в бурях и рассыпает звезды по небу. Итак, здесь налицо интуитивное представление истинного бога, который из всех богов является единственным богом, каждодневно поражающее, но поражающее исключительно потому, что оно имело место в столь ранний час зари духовной истории. В этой единой реальности исчезает всякое различие между арийцем и дравидом, евреем и идолопоклонником, индусом и мусульманином, христианином и язычником. Здесь на мгновение мелькнул идеал, перед которым все земные религии — лишь тени, указывающие на совершенство дня. Единое называется многими именами. «Жрецы и поэты многими словами превращают во многое скрытую реальность, которая только, одна»¹⁰⁹. Человек вынужден образовывать весьма несовершенные идеи об этой необъятной реальности. Желания его души, по-видимому, прекрасно удовлетворяются неточными идеями, «призраками (идолами), которым мы здесь поклоняемся». Не существует двух совершенно схожих идолов, поскольку нет двух людей с совершенно одинаковыми представлениями. Глупо препираться по поводу символов, при посредстве которых мы пытаемся выразить эту реальность. ЕДИНЫЙ бог называется по-разному, в зависимости от той сферы, в которой он проявляет себя, или склонностей ищущих душ. Не следует рассматривать это как ограниченное приспособление к народной религии. Это — открытие глубокой философской истины. Израильтянам дано то же откровение: «Господь Бог твой Един». Плутарх говорит: «Одно солнце и Одно небо над всеми народами, и у единого Божества есть много имен».

О, Бог, наиславнейший, имеющий много имен,
Великий царь природы, вечно неизменный;
Твоему всемогуществу, по своему справедливому закону
Руководящему всем, о, Зевс, слава, ибо к тебе
Надлежит взывать твоим созданиям во всех странах¹¹⁰.

Об этой монистической теории Ригведы Дойссен пишет следующее: «Индусы пришли к этому монизму существенно отличным от других стран путем. Монотеизм был достигнут в Египте посредством механического отождествления различных местных богов, в Палестине — запрещением других богов и жестокими гонениями на тех, кто им поклонялся, с целью возвеличения национального бога — Иеговы. В Индии пришли к монизму, хотя и не к монотеизму, по более философскому пути, проникнув сквозь покров множественности к лежащему в ее основе единству»¹¹¹.

Макс Мюллер говорит: «В какое бы время ни было закончено собрание [пятой] Ригведы — санхиты, во всяком случае, еще до этого времени составилось убеждение, что существует только Единое, Единое существо, ни мужское, ни женское, Существо, стоящее высоко над всеми условиями и ограничениями личности и человеческой природы, и при этом Существо, в действительности обозначаемое всеми такими именами, как Индра, Агни, Матарिशван, и даже именем Праджапати, Господа созданного. Действительно, ведийские поэты дошли до понятия о божестве, достигнутого некоторыми из христианских философов Алек-

¹⁰⁸ R. V., X. 121; X. 82. 7; I. 167. 5—6.

¹⁰⁹ X. 114; см. также Yajur-Veda, XXX. 2. 4. См. Yāska, Nirukta, VII. 5.

¹¹⁰ Гимн Клеанта.

¹¹¹ Deussen, Outlines of Indian Philosophy, p. 13.

сандрии, но даже в настоящее время чуждого многим, называющим себя христианами»¹¹².

В некоторых из поздних гимнов Ригведы Высшее существо называется безразлично — или он, или оно. В них впервые в истории мысли обнаружилось явное колебание между монотеизмом и монизмом — поразительная черта не только восточной, но и западной философии. Тому же бесформенному, безличному, чистому и бесстрастному существу, созданному философской мыслью, горячее, любвеобильное сердце эмоционального человека поклоняется как кроткому и доброжелательному божеству. Это неизбежно. Религиозное сознание обычно принимает форму диалога, общения двух волей, смертной и бессмертной. Наблюдается тенденция сделать бога бессмертной личностью, поставленной над смертным человеком и противопоставленной ему. Но и это понятие бога как единого среди многих не является высшей философской истиной. Религия без личного бога может существовать лишь для немногих строго логически мыслящих людей, которые хотят довести свои принципы до крайних выводов. Даже философ, когда его просят определить высшую реальность, вынужден пользоваться терминами, которые сводят ее на более низкий уровень. Человек знает, что его ограниченные способности не могут охватить трансцендентную обширность всеобщего духа. Он все еще вынужден описывать вечное своим собственным ничтожным способом. Связанный своей ограниченностью, он неизбежно создает неточные картины обширного, величественного, непостижимого источника и энергии всех вещей. Философ создает призраки (идолы) для собственного удовлетворения. Личность — это ограничение, но поклоняться можно только личному богу. Личность предполагает различие я и не-я, и потому понятие «личность» не применимо к существу, которое включает в себя и объемлет все, что есть. Личный бог — это символ, хотя и высочайший символ, истинно живого бога. Бесформенности придана форма, безличное сделано личным; вездесущее помещено в определенное обиталище; вечному дана временная характеристика. Когда мы сводим Абсолют к объекту поклонения, он становится чем-то меньшим, чем Абсолют. Чтобы вступить в практические отношения с конечной волей, бог должен быть меньше Абсолюта, но если он меньше Абсолюта, тогда он не может быть объектом поклонения ни в одной действенной религии. Если бог совершенен, религия невозможна; если бог несовершенен, религия бездейственна. При конечном, ограниченном боге у нас не может быть безмятежной радости, уверенности в победе и веры в конечное предначертание вселенной. Истинная религия требует Абсолюта. Поэтому, чтобы примирить требования как народной религии, так и философии, Абсолютный дух называется то *он*, то *оно*. Так обстоит дело в упанишадах. То же мы находим в Бхагавадгите и Веданта-сутрах. У нас нет необходимости сводить это к сознательному компромиссу теистических и монистических элементов или прибегать к каким-либо уловкам мысли. Монистическая концепция также способна развить высший религиозный дух. Только молитва, возносимая к богу, заменяется здесь созерцанием Высшего духа, который безошибочно и в то же время щедро правит миром и пронизывающей его любовью. Взаимопонимание духа как части и духа как целого порождается наивысшей религиозной эмоцией. Такая идеальная любовь к богу и созерцание обилия красоты и добра наполняют дух чувством космического. Правда, такая религия кажется человеку, который не дошел до нее и не почувствовал ее могущества, слишком холодной или слишком умственной, зато ни одна другая религия не может быть оправдана с философской точки зрения.

Все формы религии, появившиеся на земле, служат для удовлетворения основной потребности человеческого сердца. Человек страстно стремится к выс-

¹¹² S. S., p. 51, 52. (См. русский перевод — М. Мюллер, Шесть систем индийской философии; перевод с английского П. Николаева, М., 1901, с. 53. — *Peg.*)

шей силе, на которую он мог бы положиться, к Единому, большему, чем он сам, которому он мог бы поклоняться. Боги различных стадий развития ведийской религии являются отражениями растущих желаний и потребностей человека, его умственных исканий и сердечных стремлений. Иногда он желал бы иметь богов, которые слушали бы его молитвы и принимал его жертвы, и появляются боги, отвечающие этому назначению. Возникают боги, олицетворяющие силы природы, антропоморфные боги, но никто из них не соответствовал высочайшему представлению о божестве, хотя бы их и пытались оправдать с точки зрения человеческого разума как различные проявления единого Всевышнего. Рассеянные лучи, теряющиеся среди сонма божеств, были объединены в нестерпимом блеске Единого, безымянного бога, который один лишь мог удовлетворить беспокойное стремление человеческого сердца и скептический ум. Прогресс ведийской философской и религиозной мысли не прекратился, пока не достиг этой первичной реальности. Развитие религиозной мысли, воплощенной в гимнах, может быть обнаружено в упоминании типичных богов: 1) Дьяус, характерный для первой стадии поклонения природе; 2) Варуна, высоконравственный бог позднейшего времени; 3) Индра, эгоистичный бог эпохи завоевания и господства; 4) Праджapati, бог монотеистов и 5) Брахман — завершение всех этих четырех низших ступеней. Этот прогресс был столь же историческим, сколь и логическим. Но в ведийских гимнах о них всех говорится одновременно, без всякого соблюдения логического порядка и хронологической последовательности. Иногда в одном и том же гимне упоминается о них всех. Это только показывает, что ко времени записи текста Ригведы все эти стадии мысли были уже пройдены и люди цеплялись за некоторые из них или за них всех, совершенно не сознавая их противоречивости.

■ КОСМОЛОГИЯ

Ведийские мыслители не забывали о философских проблемах, касающихся происхождения и природы мира. В поисках первоосновы всех изменчивых вещей они, подобно древним грекам, рассматривали воду, воздух и пр. в качестве первичных элементов, из которых составилось все разнообразие вещей в мире. Из воды, говорится, произошел мир благодаря силе времени; *самватсаре*, или году; желанию, или *каме*; уму, или *пуруше*; теплу, или *тапасу*¹¹³. Иногда сама вода порождается ночью, или хаосом, *тамасом*, или воздухом¹¹⁴. В книге X. 72 говорится, что основой этого мира является *асат*, или несуществующее, с чем отождествляется Адити, бесконечное¹¹⁵. Все существующее — это *гити*, или зависимое, конечное, тогда как *а-гити*, бесконечное — это несуществующее. Из бесконечного возникает космическая сила, хотя иногда говорится, что последняя сама источник бесконечного¹¹⁶. Эти идеи, однако, вскоре связались с нефизическим, и физика, войдя в союз с религией, стала метафизикой.

На плюралистической стадии некоторые боги — Варуна, Индра, Агни, Вишвакарман — рассматривались как творцы вселенной¹¹⁷. Способ же сотворения понимался по-разному. Предполагается, что некие боги построили этот мир, как плотник строит дом. Возникал лишь вопрос, как было получено дерево или древесина для этого строительства¹¹⁸. На позднейшей стадии дается ответ, что Брахман — и дерево и древесина, из которых сделаны небеса и земля¹¹⁹. В тех или иных

¹¹³ X. 190.

¹¹⁴ X. 168.

¹¹⁵ X. 72. 3.

¹¹⁶ VII. 86; III. 32. 80; X. 81. 2; X. 72. 2; X. 121. 1.

¹¹⁷ X. 31. 7; ср. X. 81. 4.

¹¹⁸ См. Tait. Brāh.

случаях предлагается концепция органического роста или развития¹¹⁹. Иногда говорится, что боги творят мир силой жертвоприношений. Но это, вероятно, относится к позднейшей стадии развития ведийской мысли.

Когда мы достигаем уровня монотеизма, возникает вопрос, создал ли бог мир из своей собственной природы, без какой-либо предсуществовавшей материи, или с помощью своей силы, действующей на вечно предсуществовавшую материю. Первая точка зрения приводит нас к более высокой монистической концепции, в то время как вторая остается на более низком уровне монотеизма, причем в ведийских гимнах мы встречаем обе точки зрения. В Х. 121 рассказывается о творении мира Всемогущим богом из предсуществовавшей материи. Хираньягарбха возник вначале из великой воды, которая заполняла вселенную. Он развил прекрасный мир из бесформенного хаоса, который был все, что тогда существовало¹²⁰. Но спрашивается, как случилось, что хаос породил Хираньягарбху? Какова неизвестная сила или закон развития, приведший к его возникновению? Кто творец первобытных вод? Согласно Ману, Хариванше и пуранам, создателем хаоса был бог. Он сотворил его своей волей и вложил в него семя, ставшее золотым зародышем, в котором он сам был рожден как Брахма, или бог-творец. «Я — Хираньягарбха, сам Высший дух проявляется в форме Хираньягарбхи»¹²¹. Таким образом, две извечно сосуществовавшие субстанции оказываются развитием единого первичного субстрата.

Такова в точности идея более позднего гимна, называемого гимном Насадии, переведенного на английский язык Максом Мюллером.

Тогда не было ни того, что есть, ни того, что не есть; не было ни неба, ни небес, которые выше. Что покрывало? Где было это и под чьим покровительством? Была ли вода глубокой бездной (в которой это лежало)?

Тогда не было смерти, следовательно, не было ничего бессмертного. Тогда не было света (отличия) между ночью и днем. Этот Единый дышал сам собой, не дыша; другого, кроме этого, тогда не было ничего.

Тогда был мрак, в начале всего было море без света; зародыш, который лежал, покрытый оболочкой, этот Единый был рожден силой тепла (тапаса).

В начале победила любовь, которая была семенем, исходящим из духа; поэты, поисков в своем сердце, нашли при посредстве мудрости связь сущего в несуществующем.

Проходящий (распростертый) луч был ли внизу или вверху? Тогда были носители семян, тогда были силы, сила я внизу и воля вверху.

Кто тогда знал, кто объявил это здесь, откуда родилось это создание? Боги появились позже этого создания; кто же знает, откуда оно появилось? Тот, от кого исходило это создание, совершил ли он его или не совершил, — Высочайший Видящий в высочайшем небе, он, может быть, знает, или даже и он не знает?»¹²²

Мы находим в этом гимне изложение наиболее развитой теории сотворения. Прежде всего не было существующего или несуществующего. Существования в его обнаруживающемся аспекте тогда не было. Мы не можем поэтому называть это и несуществующим, ибо это позитивное бытие, из которого происходит все сущее. Первая строка этого гимна обнаруживает неадекватность наших категорий. Абсолютная реальность, лежащая в основе мира, не может быть охарактери-

¹¹⁹ Х. 123. 1.

¹²⁰ Ср. Manu, I. 5. 8.; Maitrī Up., 5. 2.

¹²¹ Manu, V. 9.

¹²² Х. 129; см. также S. S., p. 65 — 66. (См. Макс Мюллер, Шесть систем индийской философии, с. 51 — 52). Śat. Brāh., X. 5. 3. 1.

зована нами как существующая или несуществующая. Этот Единый дышал без дыхания своей собственной силой¹²³. Ничего другого, вне и кроме этого, тогда не было. Первопричина всего, он старше всего мира с его солнцем, луной, небом и звездами. Он вне времени, вне пространства, вне возраста, вне смерти и вне бессмертия. Мы не можем выразить, что это такое, кроме того, что он есть. Такова первичная необусловленная деятельная основа всякого бытия. В этом Абсолютном сознании имеется прежде всего факт утверждения или установления первичного *я*. Это соответствует логическому закону тождества — «А есть А», достоверность которого предполагает первоначальное самоутверждение. Непосредственно должно быть также и не-его как коррелят его. *Я* соотносится с не-я, которое соответствует «А не есть В». *Я* было бы голым утверждением, пустой абстракцией, если бы не было *другого*, которого оно осознало бы. Если нет другого, нет и его. Его предполагает не-его как свое условие. Это противопоставление его и не-его представляет собой первоначальный антитезис, и развитие этого предполагаемого противопоставления из Абсолюта происходит, как говорится, благодаря тапасу. Тапас — это именно «стремление вперед», спонтанное «вырастание», проекция бытия в существование, возбуждающий импульс, извечный духовный пыл Абсолюта. Посредством этого тапаса мы получаем бытие и небытие, *я* и не-я, активного пурушу и пассивную пракрити, формирующее начало и хаотическую материю. Последующее развитие происходит благодаря взаимодействию этих двух противоположных начал. Согласно этому гимну, желание составляет тайну бытия мира. Желание, или *кама*, — признак самосознания, зародыш духа, *манасо ретах*. Оно — основа всякого прогресса, стимул к прогрессу. Самосознающее его имеет желания, развитые в нем присутствием не-его. Желание¹²⁴ — это больше, чем мысль. Оно означает интеллектуальное возбуждение, чувство недостаточности, а также деятельное усилие. Это связь, скрепляющая существующее с несуществующим. Нерожденное, единое, вечное прорывается в самопознающем Брахме с противостоящими ему материей, мраком, небытием, нулем, хаосом. Желание — существенная черта этого самопознающего пуруши. Последняя фраза «ко веда?» («кто знает?») выявляет тайну сотворения, которая заставила позднейших мыслителей назвать ее «майей».

Имеются гимны, которые останавливаются на двух началах — пуруше и пракрити. В разделе X. 82. 5 — 6 гимна, обращенного к Вишвакарману, мы находим изречение, что воды моря содержали первичный, или изначальный, зародыш. Этот первичный зародыш представляет собой мировое яйцо, плавающее на первобытных водах хаоса, начало жизни вселенной. Из него появляется Вишвакарман, перворожденный вселенной, творец и создатель мира¹²⁵. Воды представляют собой хаос греков, «безвидное и пустое» книги «Бытия», с бесконечной волей, покоящейся на них¹²⁵. Желание, воля, самосознание, дух, вак, или слово, — все это качества бесконечного разума, личного бога, размышляющего над водами, Нараяны, покоящегося на извечном Ананте. Это бог из книги «Бытия» говорит: «Да будет». И становится так. «Он подумал: я создам миры», тогда он создал эти различные миры, воду, свет и прочее. Гимн Насадии, однако, преодолевает дуалистическую метафизику, поднимаясь до более высокого монизма. Он берет природу и дух как два аспекта единого Абсолюта. Абсолют сам по себе ни *я*, ни *другое*, он ни самопо-

¹²³ Ср. аристотелевский неподвижный двигатель.

¹²⁴ Любопытно отметить, что греческая мифология связывает бога любви Эроса, соответствующего Каме, с творением вселенной. Платон говорит в своем «Пире»: «Эрос не только не имел родителей, но и никто из несведущих людей или поэтов никогда не говорил, что они у него были...». По Аристотелю, бог выступает как объект желания.

¹²⁵ Ср. с рассказом из книги Бытия: «...и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2); см. также R. V., X. 121; X. 72.

знание типа я, ни бессознательное типа не-я. Он выше обоих. Абсолют — это трансцендентное сознание. Противоположность развивается внутри его самого. Согласно этому гимну и употребляя современную терминологию, процесс творения прошел следующие стадии: 1) Высший Абсолют; 2) голое самосознание, я есть я; 3) ограниченное самосознание в форме другого.

Это не означает, что имеется определенная точка, от которой начинается развитие Абсолюта. Стадии изложены в логическом, а не в хронологическом порядке. Его предполагает не-его и потому не может предшествовать ему. Не-его также не может предшествовать его. Равно и Абсолют невозможен без деятельного тапаса. Вневременное целое проявляется в бесконечном ряде становлений, и этот процесс будет продолжаться до тех пор, пока я вновь не утвердится абсолютно в разнообразном содержании опыта, чего никогда не будет. Таким образом, мир всегда лишен покоя. Гимн говорит нам, как произошло сотворение, но не говорит, почему оно произошло. Он излагает факт сотворения¹²⁶.

Мы ясно видим, что в гимнах Ригведы нет основания для концепции нереальности мира. Мир не бесцельный призрак, а развитие бога. Где бы ни встречалось слово «майя», оно употребляется только для обозначения могущества или силы: «Индра при помощи майи быстро принимает много личин»¹²⁷. Однако иногда майя и ее производные — *майин*, *майявант* — обозначают волю демонов¹²⁸, а порой это слово употребляется в смысле иллюзии, или видимости¹²⁹. Главной тенденцией Ригведы является наивный реализм. Позднейшие индийские мыслители различают пять элементов: эфир, или *акашу*, воздух, огонь, воду и землю. Но Ригведа постулирует только один — воду. Это первоначальная материя, из которой постепенно все развивается.

Было бы очевидной ошибкой думать, что согласно рассмотренному гимну первоначально было небытие, из которого произошло бытие. Первичное состояние — это не абсолютное несуществование, так как гимн допускает реальность Единого, который дышит сам собой, не дыша. Это — способ описания абсолютной реальности, логической основы всей вселенной. Бытие и небытие, которые являются коррелятивными терминами, не могут быть применимы к Единому, который вне всяких противоположностей. Небытие означает только то, что зримо существующее теперь не имело определенного существования. В X. 72 сказано: «существующее произошло от несуществующего». Даже в данном случае это не значит, что бытие возникло из небытия, а только то, что определенное бытие произошло из бытия неопределенного. Таким образом, мы не согласны с мнением, что этот гимн — отправной пункт натурфилософии, развившейся в систему санкхья»¹³⁰.

Сотворение мира иногда прослеживается вплоть до исходного материала: в Пуруша-сукте¹³¹ мы находим, что боги являются создателями мира, а материал, из которого создан мир, — это тело великого пуруши. Акт творения рассматривается как жертвоприношение, в котором Пуруша является жертвой. «Пуруша — это все в этом мире, что было и будет»¹³². Антропоморфизм, однажды возникнув,

¹²⁶ Ср. с концепцией демиурга у Платона в «Тимее», а также с концепцией творящего воображения, развитой Дугласом Фосеттом в его двух книгах: E. Douglas Fawcett, *The World of Imagination; Divine Imaging*.

¹²⁷ R. V., VI. 47. 18.

¹²⁸ V. 2. 9; VI. 61. 3; I. 32. 4; VII. 49. 4; VII. 98. 5.

¹²⁹ X. 54. 2.

¹³⁰ См. Macdonell, *Vedic Reader*, p. 207. Имеются ведийские мыслители, которые постулируют бытие или небытие как первоначало (X. 129. 1; X. 72. 2), поскольку это касается мира опыта, и они, возможно, положили начало позднейшим логическим теориям *саткарья-вады* — наличия следствия в причине, и *асаткарья вады* — неналичия следствия в причине.

¹³¹ X. 90.

¹³² X. 90. 2.

не может быть обуздан, и воображение индийца выявляет величие своего бога, придавая ему громадные размеры. Поэтический ум вызывает в воображении широкую композицию, показывающую единство целого — мира и бога. Этот гимн, однако, не противоречит описанной выше теории сотворения мира из Единого Абсолюта. Даже согласно этому гимну весь мир обусловлен саморазделением Абсолюта на субъект и объект, пурушу и пракрити. Только эта идея довольно грубо аллегоризирована. Высшая реальность становится активным пурушей, потому что сказано: «От Пуруши был рожден Вират, а от Вирата — опять Пуруша». Пуруша, следовательно, и порождающий и порожденный. Он является и Абсолютом и самосознающим я.

■ РЕЛИГИЯ

Мы видели, как физические явления первыми привлекали внимание и персонифицировались. Обожествление явлений природы имело пагубное влияние на религиозную мысль и практику. Мир становится населенным богами, обладающими человеческим чувством справедливости и способными находиться под влиянием человеческих качеств — ненависти и любви. Многие боги даже недостаточно очеловечены и легко нисходят до своего прошлого естественного состояния. Индра, например, рожденный из вод и облака, иногда обрушивается с неба громом. Ведийские боги, как говорит Блумфилд, представляют собой «приостановленную персонификацию». Но даже очеловеченные боги лишь грубо личны. У них руки и ноги, как и у людей. Им дана действительная телесная оболочка, бушующие в груди человека страсти, красивая лоснящаяся кожа и почтенная длинная борода. Они борются и празднуют, пьют и пляшут, едят и радуются. Некоторые из них описываются как жрецы, выполняющие свои функции, — таковы Агни и Брихаспати; другие — как воины, подобно Индре и Марутам. Пищей им служит обычная излюбленная еда человека: молоко и масло, гхи (топленое масло) и зерно; их излюбленное питье — сок сомы¹³³. Им свойственны человеческие слабости, и их легко ублаготворить лестью. Порой они столь нелепо эгоцентричны, что начинают обсуждать, что они должны дать. «Я должен сделать это, а не то; я должен ему дать — корову или лошадь? Во всяком случае, я хотел бы действительно получить от него сому». В их глазах богатое приношение гораздо действеннее искренней молитвы. Именно весьма примитивный закон — давать и брать — связывает богов и людей, а совершенное взаимодействие, регулирующее их отношения в поздних брахманах, — дело далекого будущего.

«Очеловечить элементы религии (культа) природы — значит неизбежно сделать их порочными. Нет большого нравственного вреда в поклонении грозе, хотя молния поражает доброго и злого совершенно не рассуждая. Нет необходимости притворяться, будто молния делает мудрый и справедливый выбор, но если вы поклоняетесь воображаемому квазичеловеческому существу, которое мечет молнии, то перед вами уже встает дилемма. Либо вы должны признать, что поклоняетесь и угождаете существу, не имеющему морального чувства, потому что порой оно бывает опасным, либо вы должны изобрести причины его гнева на людей, которым пришлось пострадать. И можно быть уверенным, что это — дурные причины. Бог, будучи личностью, становится капризным и жестоким»¹³⁴.

Если согласиться с этим взглядом, то поклонение силам природы в ведийскую эпоху было не вполне искренним, а утилитарным. Мы боимся тех богов, чьи

¹³³ Oldenberg, *Ancient India*, p. 71.

¹³⁴ Gilbert Murray, *Four Stages of Greek Religion*, p. 88.

действия опасны для нас, и любим тех, которые помогают нам в наших повседневных делах. Мы молим Индру о ниспослании нам дождя и в то же время умоляем его не посылать на нас бурю. К солнцу возносятся молитвы о даровании умеренного тепла и о смягчении опаляющей жары с ее последствиями в виде засухи и голода. Боги становятся источниками материального процветания, и молитвы о даровании мирских благ весьма обычны. А поскольку боги подразделяются в зависимости от своего назначения и свойств, мы молим определенные божества об определенных вещах¹³⁵. Обращения к богам однообразно просты¹³⁶. Боги понимались скорее как строгие, чем добрые, скорее как могущественные, чем моральные. Такая религия не способна удовлетворить этические устремления людей. Это свидетельствует о том, что у арийца времен вед было сильно развито нравственное чувство, так что, несмотря на преобладающую тенденцию утилитарного поклонения, он все же рассматривал богов как существа в общем нравственные, склонные помочь доброму и наказать злого. Признается высочайшее религиозное стремление человека слиться с Высшим¹³⁷. Многобожие лишь способствует верующим в этих богов постичь Высшее¹³⁸.

Переход к жертвоприношениям был неизбежен¹³⁹. Ибо глубина чьей-либо привязанности к богу проявляется в отказе от своей собственности и наделении ею бога. Мы молимся и приносим. Даже когда жертвоприношения вошли в обычай, дух рассматривался как нечто более важное и настоятельно требовалось найти реальную природу жертвоприношений. «Убедительная речь, обращенная к Индре, слаще масла и меда»¹³⁹. *Шраггха*, или вера, необходима во всех ритуалах¹⁴⁰. Варуна — бог, который видит в глубочайших тайниках человеческой души и обнаруживает скрытые мотивы. Убедившись постепенно в том, что боги представляются как люди, даже чересчур как люди, стали думать, что богатая трапеза — вернейший путь к сердцу бога¹⁴¹.

Вопрос о принесении в жертву людей дискутировался неоднократно. Случай с Шунашшепой¹⁴² отнюдь не свидетельствует о том, что веды разрешали или поощряли человеческие жертвы. Мы слышим о принесении в жертву лошадей¹⁴³. Но даже тогда был слышен протест против всяческих подобных жертвоприношений. Самаведа говорит: «О, Бог! Мы не применяем жертвенный столб. Мы не убиваем жертву. Наше поклонение состоит исключительно в повторении священных стихов»¹⁴⁴. Этот крик возмущения подхвачен упанишадами и поддержан в школах буддистов и джайнистов.

Жертвоприношения представляют вторую стадию ведийской религии. Вначале это была простая молитва. Согласно Парашарасмрити, мы имеем «созерцание в критаюге, жертвоприношения в трете, поклонение в двапаре, восхваления и молитвы в кали». Этот взгляд полностью совпадает со словами Вишнупураны, что

¹³⁵ X. 47. 1; IV. 32. 4; II. 1; II. 6; VII. 59; VII. 24. 6; VII. 67. 16.

¹³⁶ X. 42. 4.

¹³⁷ R. V., X. 88. 15; I. 125. 5; X. 107. 2.

¹³⁸ I. 24. 1.

¹³⁹ II. 24. 20; VI. 15. 47.

¹⁴⁰ I. 55. 5; I. 133. 5; I. 104. 6.

¹⁴¹ «Ритуал у Гомера прост и однообразен. Он состоит из молитвы, сопровождаемой окроплением зерна с последующим жертвенным сожжением животного. Часть мяса вкушается приносящими жертву и затем предается огню для вознесения богам. Остальное съедают за столом, обильно запивая вином» (Harrison, *Stages of Grecian Life*, p. 87—88). Агни — преимущественно бог жертвоприношений в Индии. Так же обстоит дело даже в Древней Греции. Огонь возносит жертвы от земли к небесным богам. Во всем этом нет ничего специфически индийского.

¹⁴² R. V., I. 6. 24.

¹⁴³ R. V., II, III, VI, VII.

¹⁴⁴ I, II. 9. 2.

правила жертвоприношений были сформулированы в третьяуге¹⁴⁵. Мы можем не соглашаться с делением на юги, но логика развития религиозной практики от созерцания к жертвоприношению, от жертвоприношения к поклонению, от поклонения к хвале и молитве основана, вероятно, на фактах.

Ведийская религия не представляется идолопоклоннической. В те времена не существовало храмов для богов. Люди общались с богами без каких-либо посредников. Боги рассматривались как друзья поклоняющихся им. «Отец Небо», «Мать Земля», «Брат Агни» — это не пустые фразы. Существовала весьма тесная личная связь между людьми и богами. Религия, по-видимому, властвовала над всей жизнью. Зависимость от бога была полной. Люди молили даже об обычных нуждах жизни. «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» весьма точно отражает истинный дух ведийского арийца. Уповать на бога, дабы он даровал жизненные блага — признак истинно набожной натуры. Как мы уже сказали, в поклонении Варуне мы имеем основы высочайшего теизма. Если бхакти означает веру в личного бога, любовь к нему, посвящение всего служению ему и достижение *мокши*, или свободы, личной святостью, то, несомненно, все эти элементы имеются в поклонении Варуне.

В Х. 15 и Х. 54 мы имеем два гимна, обращенные к *питарам*, или предкам, блаженным мертвым, пребывающим на небесах.

В ведийских гимнах они призываются вместе с дэвами¹⁴⁶. Предполагается, что во время жертвоприношения они приходят как невидимые духи за молитвами и жертвами. Возможно, что в культе предков чтится социальная традиция. Однако некоторые знатоки вед полагают, что гимны Ригведы не знают каких-либо погребальных жертвоприношений предкам¹⁴⁷.

Критики ведийской религии обычно утверждают, что в ведах отсутствует сознание греха. Это ошибочный взгляд. Грех в ведах — это отчуждение от бога¹⁴⁸. Ведийское понятие о грехе аналогично еврейской теории. Воля бога — вот показатель нравственности. Человеческая вина преходяща. Мы грешим, когда нарушаем закон божий. Боги — покровители *риты*, нравственного порядка в мире. Они защищают доброго и наказывают злого. Грех — это не только пренебрежение внешними обязанностями. Есть моральные грехи, равно как и ритуальные грехи¹⁴⁹. Именно сознание греха требует умиловительных жертв. Особенно в концепции Варуны мы имеем чувство греховности и прощения, напоминающее современные христианские доктрины.

Несмотря на то, что боги Ригведы, как правило, рассматриваются как хранители нравственности, некоторые из них все еще сохраняют эгоистические страсти, будучи только возвеличенными людьми; нет также недостатка в поэтах, видящих пустоту всего этого. Один гимн¹⁵⁰ отмечает, что все боги и люди руководствуются эгоизмом. Упадок старого ведийского культа можно проследить на этой неразвитой концепции многобожия. Иначе мы не можем понять чудесный гимн¹⁵¹, который говорит о долге милосердия без всяких ссылок на богов. Боги, по-видимому, стали слишком слабыми, чтобы поддерживать чистоту нравственности. Идея независимой от религии этики, популяризированной буддизмом, ведет свое начало отсюда.

¹⁴⁵ VI. 2; см. рассказ о Пуруравасе.

¹⁴⁶ X. 15.

¹⁴⁷ Behari Lal, The Vedas, p. 101.

¹⁴⁸ VII. 86. 6; см. также VII. 88. 5. 6.

¹⁴⁹ I. 23. 22; I. 85.

¹⁵⁰ IX. 115.

¹⁵¹ X. 117.

■ ЭТИКА

Обращаясь к этике Ригведы, мы видим, сколь большое значение имеет концепция риты. Эта концепция — предвосхищение закона кармы, являющегося самой отличительной особенностью индийской мысли. Рита — это закон, пронизывающий весь мир, закон, которому должны повиноваться все боги и люди. Если в мире есть закон, он должен в чем-то выражаться. Если почему-либо его действие не раскрывается здесь, на земле, результаты его должны сказаться где-нибудь в другом месте. Где существует закон, там беспорядок и несправедливость носят лишь временный и частный характер. Торжество злого не абсолютно. Неудачи доброго не должны быть причиной отчаяния.

Рита устанавливает нормы нашей морали¹⁵². Он — всеобщая сущность вещей. Он — *сатья*, или истина вещей. Беспорядок, или *ан-рита*, — это ложь, противоположность истине¹⁵². Добродетельный тот, кто следует по пути риты, истинному и упорядоченному. Упорядоченное поведение называется истинной *вратой*. *Вратани* — способы жизни добропорядочных людей, которые следуют по пути риты¹⁵³. Последовательность — главная черта добропорядочной жизни. Добропорядочный человек эпохи вед не меняет своих путей. Варуна, совершенный пример последователя риты, — это *дхритаерата*, не изменяющий пути. Когда возросло значение ритуала, рита стал синонимом *яджни*, или жертвенной церемонии.

Дав нам общее представление об идеальной жизни, гимны подробно повествуют о специфическом содержании моральной жизни. Следует возносить молитвы богам. Нужно соблюдать ритуалы¹⁵⁴. Веды предполагают весьма тесные и близкие отношения между людьми и богами. Жизнь человека должна протекать под надзором самого бога. Помимо обязанностей по отношению к богам люди имеют обязанности также и по отношению друг к другу¹⁵⁵. Добродетель присуща всем; особенно важной добродетелью считается гостеприимство. «Богатства подающего не уменьшаются... Тому, кто, имея пищу, пожалеет ее для слабого, просящего подаяния, кто не внемлет страждущему, пришедшему к нему (за помощью), и кто занимается (только своими собственными удовольствиями) перед лицом страждущего, — тому человеку не будет утешения»¹⁵⁶. Чародейство, колдовство, обольщение и прелюбодеяние осуждаются как пороки¹⁵⁷. Азартная игра отвергается. Добродетель — это повиновение закону божью, включающее в себя любовь к человеку¹⁵⁹. Порок — неповиновение этому закону. «Если мы согрешили против человека, который любит нас, причинили когда-либо зло другу или товарищу, нанесли обиду соседу, когда-либо жившему рядом с нами, или хотя бы незнакомому спутнику, о Господь! отпусти нам эти согрешения»¹⁵⁸. Некоторых богов нельзя уговорить или совратить с путей праведности, сколько бы жертв мы им ни приносили. «В них нельзя отличить ни правое, ни левое, ни переднее, ни заднее. Они не смыкают глаз и не спят, они пронизывают все сущее; они видят как злое, так и доброе; всё, даже самое отдаленное, близко для них; они ненавидят смерть и наказывают ее; поддерживают и защищают все живое».

В гимнах имеются также указания на существование тенденции к аскетизму. Индра, сказано в них, победил небеса аскетизмом¹⁵⁹. Но преобладает в гимнах не

¹⁵² См. R. V., VII. 56. 12; IX. 115. 4; II. 6. 10; IV. 5. 5; VIII. 6. 2. 12; VII. 47. 3.

¹⁵³ IX. 121. 1; X. 37. 5.

¹⁵⁴ R. V., I. 104. 6; I. 108. 6; II. 26. 3; X. 151.

¹⁵⁵ R. V., X. 117.

¹⁵⁶ VII. 6. 5; I. 2. 6.

¹⁵⁷ VII. 104. 8 и далее; IV. 5. 5.

¹⁵⁸ R. V., 5. 85. 7.

¹⁵⁹ X. 127.

отрешенность. В них мы находим восхищение красотами природы, ее величием, великолепием и пафосом. Жертвоприношения вызваны любовью ко всему хорошему в этом мире. Мы все еще глубоко ощущаем радость жизни и наслаждение миром, которого не коснулась мрачная меланхолия. Однако были известны уже и случаи аскетической жизни. Пост и воздержание считались средством овладения различными сверхъестественными силами. Про состояние экстаза в гимнах говорится, что это боги вошли в людей¹⁶⁰. Самое раннее упоминание о мудрецах-аскетах, находящихся в состоянии экстаза, имеется в Ригведе, книга X. 136¹⁶¹.

В Пуруша-сукте впервые упоминается о делении индусского общества на четыре класса. Чтобы понять тот естественный путь, который привел к возникновению этого института, мы должны вспомнить, что завоеватели-арийцы отличались по крови и расовому происхождению от побежденных индийских племен. Все древние арийцы принадлежали к одному классу, каждый был жрецом и солдатом, торговцем и земледельцем. Не было привилегированного сословия жрецов. Усложняющаяся жизнь привела к разделению арийцев на классы. Хотя сначала каждый мог приносить жертвы богам без чьего-либо посредничества, все же жречество и аристократия отделились от пролетариата. Первоначально термин «вайшья» относился ко всему народу. Как мы увидим, когда жертвоприношения стали играть важную роль, когда усложняющаяся жизнь сделала необходимым разделение общества — семьи, выделявшиеся образованием, мудростью, поэтическими и умозрительными дарованиями, стали представителями культа под названием «пурохитов», или «сидящих впереди». Когда ведийская религия развила регламентируемую обрядность, эти семьи объединились в особый класс. Учитывая ту важную роль, которая возлагалась на этот класс в деле сохранения арийской традиции, он был освобожден от необходимости вести борьбу за существование. Ибо те, кто вовлечены в лихорадочную сутолоку жизни, не имеют свободы и досуга, необходимого для размышления и рефлексии. Так возник класс, занятый вопросами духа. Брахманы — это не жречество, давшее обет поддерживать застывшие доктрины, а интеллектуальная аристократия, которой доверено формирование возвышенной жизни народа. Цари, ставшие покровителями ученых брахманов, — это кшатрии, или князья, которые установили порядок правления тех дней. Слово «кшатрия» происходит от термина «кшатра» — «правление, господство». Оно имеет одинаковое значение в ведах, Авесте и в персидских надписях.

Остальная часть арийцев образовала народ, называвшийся вайшья. Первоначально зависевшее от рода занятий, это деление вскоре стало наследственным. В период составления гимнов профессии не ограничивались той или иной кастой. В одном из стихов о разнообразии людских вкусов говорится: «Я — поэт, мой отец — врач, моя мать — мукомолка»¹⁶². Имеются также строки, указывающие на растущую власть брахмана. «В своем доме он живет покойно и с удобством, к нему всегда стекается обильная священная пища, народ добровольно оказывает ему почет — царя и то брахман превосходит»¹⁶³.

Те, кто избрал ученые профессии, те, кто сражался, те, кто торговал, — все принадлежали к единому целому, которое было отделено широкой пропастью от побежденных рас, сгруппированных в два больших подразделения: а) дравидов, образовавших четвертый класс, и б) туземные племена. Деление на арийцев и дасью — расовое, основанное на крови и происхождении. Иногда высказывается мнение, что обращенные и ассимилированные арийцами аборигены — это шуд-

¹⁶⁰ X. 86. 2.

¹⁶¹ См. также VII. 59. 6; X. 114. 2; X. 167. 1; X. 109. 4.

¹⁶² IX. 112. 3.

¹⁶³ IV. 50. 8.

ры, а аборигены, не ассимилированные ими, — панчамы¹⁶⁴. Другие придерживаются того взгляда, что шудры входили в состав арийских общин еще до того, как те появились в южной части Индии. Решить, какая из этих соперничающих гипотез верна, не так-то легко.

Кастовая система в действительности не является ни арийской, ни дравидской; введение ее было обусловлено потребностями той эпохи, когда представителям различных рас приходилось жить в мире друг с другом. Тогда она оказалась спасением для страны, каковы бы ни были ее нынешние тенденции. Единственным средством, сохранить культуру расы, которой грозила серьезная опасность раствориться в суевериях массы туземного населения, было закрепление, словно железными обручами, существующих культурных и расовых особенностей. К несчастью, то, что должно было предохранить общество от упадка и гибели, в конце концов, стало помехой его развитию¹⁶⁵. Не было и признака ослабления кастовых преград, когда ход развития потребовал этого. Способствуя сохранению социальных порядков, они не помогали прогрессу нации как целого. Но это не дает нам никакого права осудить институт касты в том виде, в каком он был первоначально введен. Только каста дала возможность различным расам жить вместе и сосуществовать без взаимного кровопролития. Индия мирными средствами разрешила расовую проблему, которую другие народы разрешали железом и кровью. Когда европейские расы побеждали другие, они старались заставить побежденных забыть о человеческом достоинстве и лишить их самоуважения. Кастовая система дала возможность индийцам эпохи вед сохранить целостность и независимость как победившим, так и побежденным расам и способствовала взаимному доверию и согласию.

■ ЭСХАТОЛОГИЯ

Арийцы эпохи вед вступили в Индию, гордые своей силой, охваченные радостью победы. Они любили жизнь во всей ее полноте. Поэтому они проявляют мало интереса к будущему души. Жизнь представлялась им яркой и радостной, свободной от всех неприятностей, приносимых раздражительным духом. Их не ободряла смерть. Они желали себе и своим потомкам жить сто осеней¹⁶⁶. У них не было особого учения о загробной жизни, хотя какие-то смутные представления о небесах и аде не могли не быть у мыслящих умов. Понятие о перерождении души возникнет лишь много времени спустя. Арийцы времен вед были убеждены, что смерть не означает конца вообще. После ночи — день; после смерти — жизнь. Существа, однажды возникнув, никогда не окончат своего существования. Они должны существовать где-то, вероятно в стране заходящего солнца, где правит Яма. Человеческое воображение с его леденящим страхом смерти еще не превратило Яму в грозного владыку мщения. Яма и Ями — первые смертные, которые проникли в иной мир, чтобы править им. Когда человек умирает, то предполагается, что он отправляется в царство Ямы. Яма нашел для нас обиталище, дом, который не будет

¹⁶⁴ См. Farquhar, Outline of the Religions Literature of India, p. 6.

¹⁶⁵ Относительно превращения классов в замкнутые касты Р. Дэвидс пишет следующее: «Весьма вероятно, что этот важный шаг логически вытекал из ранее установившихся подобных же твердых и жестких взглядов (и в основном был им обязан), не допускавших женитьбу любого неарийца на члене арийской семьи или его включения в арийскую расу. Это была наследственная неправоподобность, которую арийцам удалось навязать презираемым расам и которая, проявляя свое действие в их собственной среде и усиленная крайней нетерпимостью, породившей ее, принесла такой горький плод через столько столетий» (Hibbert Lectures, p. 23).

¹⁶⁶ R. V., X. 18.

взят у нас. Когда душа сбрасывает с себя телесную оболочку, она облекается в сияющий духовный покров и отправляется к обители богов, где живут бессмертные Яма и предки. Мертвые, чтобы попасть в этот рай, должны пройти через воду и мост¹⁶⁷.

О различных путях предков и богов говорится в книге X. 88.15. Возможно, что это связано с различным способом восхождения дыма при кремации и жертвоприношении. Такое различие выступает пока еще в неразвитой форме.

Души умерших пребывают на небесах, пируя с Ямой. Они ведут там жизнь, подобную нашей. Небесные радости — это те же земные радости, только более совершенные и возвышенные. «Эти яркие вещи лишь часть тех, кто дарует величайшее; им светит солнце на небесах; они достигают бессмертия; они удлиняют свои жизни»¹⁶⁸. Иногда подчеркивается чувственный характер ведийской картины будущей жизни. Но, как замечает Дойссен, «Даже Христос сравнивает царство небесное с праздничным пиром; на котором они сидят за столом¹⁶⁹ и пьют вино¹⁷⁰; даже у Данте и Мильтона не было иного выбора, как заимствовать краски для своих картин из этого, земного мира»¹⁷¹. У индийцев боги, видимо, стали бессмертными благодаря силе сомы. Стать подобными богам — цель наших стремлений. Ибо боги живут в духовном раю, наслаждаясь неомраченным блаженством. Они не испытывают ни голода, ни жажды, не женятся и не выходят замуж. Идеальное изображение потустороннего мира приводит к возникновению контраста между земной и будущей жизнью. Блаженные боги живут вечно. Мы — дети дня. Боги наслаждаются счастьем на небесах, где правит Яма; наш земной удел — прозябать в нищете. Что должны мы делать, чтобы достичь бессмертия? Мы должны приносить жертвы богам, ибо бессмертие — свободный дар неба богобоязненным. Добрый человек, поклоняющийся богам, становится бессмертным. «Мудрый Агни! Смертный, умиловивший тебя, становится месяцем на небесах»¹⁷². В этом уже чувствуется трудность. Становится ли он месяцем или он становится подобным месяцу? Саяна объясняет это следующим образом: «Он становится подобным месяцу, радуящемуся всему»¹⁷³; другие допускают, что он действительно *становится* месяцем¹⁷⁴. Есть данные, что ариец времен вед верил в возможности встречи с предками после своей смерти¹⁷⁵.

Возникает вопрос, что будет с нами, если мы не станем почитать богов? Существует ли ад, соотносящийся с небесами, особое место для нравственно провинившихся еретиков, не верящих в богов? Если небо предназначено только для благочестивых и добрых, то и злые не могут окончить со смертью свое существование, но в то же время они не могут попасть и на небо. Итак, ад необходим. Мы слышим о Варуне, низвергающем грешника в мрачную бездну, откуда нет возврата. К Индре возносится молитва отправить в низину мрака человека, оскорбляющего его почитателя¹⁷⁶. Кажется, что судьба нечестивого — быть низвергнутым в мрачную бездну и исчезнуть. Пока еще нет места гротескной мифологии ада и его ужасам, описание которых встречается в позднейших пуранах. Небеса для праведных и ад для нечестивых — это правило. Праведников ждет награда, а грешников — наказание. Я не думаю, что безрадостные области, окутанные слепым мраком, в кото-

¹⁶⁷ X. 6. 10; IX. 42. 2.

¹⁶⁸ I. 25. 6.

¹⁶⁹ Матф., XXII. 2. 11.

¹⁷⁰ Матф., XXVI. 29.

¹⁷¹ The Philosophy of the Upanisads, p. 320.

¹⁷² II. 2; X. 1. 3.

¹⁷³ Āhlādaka sarveṣām.

¹⁷⁴ Candra eva bhavati.

¹⁷⁵ I. 24. 1; VII. 56. 24.

¹⁷⁶ X. 132. 4; IV. 5. 5; IX. 73. 8; X. 152. 4.

рые неведающие переходят после смерти, — это лишь мир, в котором мы живем, хотя такого мнения и придерживается Дойссен. Мы до сих пор не имеем ни одного намека о природе сансары или хотя бы о ступенях счастья. В Ригведе есть отрывок¹⁷⁷, который гласит: «После того как он завершил все свои дела и состарился, он уходит отсюда; уходя отсюда, он рождается снова: это — третье рождение». Такое толкование имеет отношение к ведийской теории, согласно которой каждый человек рождается три раза: первый раз ребенком, второй раз — благодаря духовному воспитанию и третий раз — после смерти. Мы встречаемся с верой в душу, выступающую в виде движущего жизненного начала¹⁷⁸. В книге X. 58 душу находящегося, очевидно, в бессознательном состоянии человека просят вернуться к нему из деревьев, неба и солнца. По-видимому, тогда думали, что в определенных исключительных условиях душа может быть отделена от тела. Все это, однако, не значит, что арийцам эпохи вед было известно понятие о перерождении души.

■ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Гимны образуют основу последующей индийской мысли. В то время как брахманы подчеркивают жертвенный ритуал, туманно описанный в гимнах, упанишады развивают до конца их философские положения. Теизм Бхагавадгиты — это лишь идеализация культа Варуны. Великое учение о карме находится еще в зачаточном состоянии в виде риты. Дуалистическая метафизика санкхьи — это логическое развитие концепции Хираньягарбхи, плавающего на водах. Описания состояний экстаза, наступившего в результате совершения жертвоприношения, или пения гимнов, или действия сока сомы, когда нам представляется небесный мир во всей своей славе, напоминают нам о йогинах, находящихся в состоянии божественного блаженства, когда им слышатся голоса и видятся видения.

ЛИТЕРАТУРА

- Max Müller and Oldenberg, *The Vedic Hymns*; S. B. E., vols. XXXII and XLVI.
 Muir, *Original Sanskrit Texts*, vol. V.
 А. Рагозина, *История Индии времен Риг-Веды*.
 Макс Мюллер, *Шесть систем индийской философии*, гл. II.
 Kaegi, *The Rg-Veda* (английский перевод).
 Ghate, *Lectures on the Rg-Veda*.
 Macdonell, *Vedic Mythology*; *Vedic Reader*.
 Barua, *Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, p. 1 — 38.
 Bloomfield, *The Religion of the Veda*.

¹⁷⁷ IV. 27. 1.

¹⁷⁸ I. 164. 30.

ПЕРЕХОД К УПАНИШАДАМ

Общая характеристика Атхарваведы. — Конфликт культур. — Первобытная религия Атхарваведы. — Магия и мистицизм. — Яджурведа. — Брахманы. — Их религия, жертвоприношения и молитвы. — Господство жречества. — Авторитетность вед. — Космология. — Этика. — Каста. — Будущая жизнь.

■ АТХАРВАВЕДА

«Гимны Ригведы, — пишет Гопкинс, — крайне беспорядочны: божества более ранней эпохи отвергаются; и снова сливаются с новыми, дополняя пантеон; вводятся чуждые боги; признается ад с его муками; вместо множества божеств появляется одно, представляющее как всех богов, так и природу; колдовство в целях исполнения дурных намерений перемежается с заклинаниями в целях исполнения добрых намерений; формулы проклятия, направленные против тех, «кого я ненавижу, и кто ненавидит меня»; магические стихи, способствующие зачатию, продлению жизни, обезвреживанию злой магии, предохранению от яда и других зол; поразительная крайность ритуального благоговения, выражающаяся в вознесении главе богов «остатка» жертвоприношения; гимны, обращенные к змеям, болезням, сну, времени и звездам; проклятия «засилию жрецов» — таково в общих чертах впечатление, оставляемое Атхарвой при внимательном чтении ее после Ригведы»¹. В Ригведе мы встречаемся со странными изречениями, представляющими собой заклинания и чародейство, магию и колдовство, а также с гимнами, обращенными к неодушевленным предметам, дьяволам, злым духам и т. п. Мы встречаемся с чародейством грабителей, направленным на то, чтобы усыпить жителей дома², заклинаниями злых духов, чтобы воспрепятствовать им вызывать у женщин выкидыш³, и заговорами болезней⁴. Хотя волшебство и магия были распространены во времена Ригведы, ведийские провидцы не поощряли и не признавали их. Случайные упоминания о них — видимо, позднейшие вставки, тогда как в Атхарваведе они составляют ее основу.

Магическая религия, отраженная, в Атхарваведе, несомненно, древнее религии Ригведы, хотя Атхарваведа была составлена позднее. Арийцы эпохи вед по мере продвижения вглубь Индии столкнулись с нецивилизованными племенами, дикими и варварскими, поклоняющимися змеям, пням и камням. Ни одно общество, окруженное нецивилизованными и получивилизованными племенами, не

¹ Hopkins, The Religion of India, p. 151.

² R. V., VII. 55.

³ R. V., X. 122.

⁴ R. V., X. 163.

может надеяться сохранить свою прогрессивную цивилизацию, если оно не сумеет изменить создавшееся положение, либо полностью подчинив себе эти племена, либо передав им элементы своей собственной культуры. Мы стояли перед выбором: либо истребить соседей-варваров, либо ассимилировать их и тем самым поднять их до более высокого уровня культуры, либо оказаться поработченными и поглощенными ими. Первый путь был невозможен из-за малочисленности арийцев. Гордость своей расой и культурой исключала третье. Оставалась только вторая возможность, и она была принята. Если Ригведа описывает период конфликта между светлокожими арийцами и темнокожими дасью, которых индийская мифология переделала в борющихся между собой дэвов и ракшасов, то Атхарваведа повествует о периоде, когда конфликт уже улажен и оба народа пытаются жить в согласии на основах взаимности. Дух приспособленчества, естественно, возвысил религию первобытных племен, но привел к упадку ведийской религии из-за введения в нее элементов волшебства и колдовства. В ведийскую религию проникло поклонение духам и звездам, деревьям и горам, а также другие суеверия диких племен. Старания арийца времен вед просветить нецивилизованных привели к искажению идеала, который он пытался нести им.

В своем введении к переводу отрывков из Атхарваведы Блумфилд замечает: «Даже колдовство является частью индуистской религии; оно проникло в самые священные ведийские ритуалы и теснейшим образом переплелось с ними; широкий поток народной религии и суеверий просочился по бесчисленным каналам в более развитую религию, представленную жрецами-брахманами, и можно предположить, что жрецы не только оказались не в состоянии очистить свои собственные религиозные верования от массы народных поверий, которыми они были окружены, но весьма возможно, что они нашли, что это было бы не в их интересах»⁵. Таково отмщение слабых сильным мира сего.

Этим объясняется смешанный характер индийской религии, которая охватывает все промежуточные области мысли и верований, от фантастических заблуждений суеверного дикаря до глубочайших прозрений дерзновенной мысли. С самого начала религия арийцев была способна к экспансии, саморазвитию и отличалась терпимостью. Она продолжала приспособливаться к новым силам, с которыми она столкнулась в процессе роста. В этом сказывается утонченное чувство истинной скромности и сочувственное понимание. Индиец отказался отвергнуть низшие религии и искоренить их. Не обладая гордостью фанатика, он не считал, что его религия — единственно истинная. Если бог удовлетворяет человеческий ум присущим ему образом — это тоже разновидность истины. Никто не может обладать всей истиной. Она может быть добыта лишь постепенно, по частям и лишь на время. Но они забыли, что и нетерпимость иногда является добродетелью. К религиозным вопросам тоже применим закон Грешема (Gresham). Когда арийская и не-арийская религии встретились — одна очищенная, другая вульгарная, одна добрая, а другая низменная, — дурная стала стремиться вытеснить добрую.

■ ТЕОЛОГИЯ

Религия Атхарваведы — это религия первобытного человека, которому представляется, что мир полон бестелесных духов и духов смерти. Когда этот человек осознает свою беспомощность перед силами природы, недолговечность своего существования, постоянно подверженного смерти, то смерть и болезнь, отсутствие муссона и землетрясение — все это дает простор его воображению. Мир превращается в обиталище сонма духов и богов, а причины происходящих в мире бед-

⁵ S. B. E., vol. XLIII.

ствий ищутся в недовольстве духов. Когда человек заболевает, он посылает не за врачом, а за шаманом, и тот прибегает к заклинаниям, чтобы изгнать духа из больного⁶. Страшные силы можно было умиловить только кровавыми жертвоприношениями — человеческими и животными. Страх смерти разнуздан суеверия.

Г-жа Рагозина пишет: «Тут, в противоположность светлому, жизнерадостному сонму благодетельных богов, к которым так доверчиво, благодарно обращаются с хвалой и мольбой древние риши, — перед нами восстает мрачный, отталкивающий мир хмурых, злобных демонов, бесов, внушающих раболепный страх, — мир, ни в каком случае не выросший в арийском воображении»⁷.

Религия Атхарваведы представляет собой смесь арийских и неарийских идеалов. Различие между духом Ригведы и Атхарваведы Уитни описывает следующим образом: «Правда, и в Ригведе боги внушают благоговейный трепет, но они внушают также любовь и доверие; поклонение им возвышает их почитателя; дьяволы под общим названием "ракшасы" вызывают ужас, боги отгоняют и истребляют их; к божествам же Атхарвы относятся скорее со своего рода раболепным страхом, как к силам, чей гнев нужно отвратить мольбой и чьей благосклонности нужно добиться подношением; она знает множество чертей и домовых разных рангов и классов и обращается к ним непосредственно, воздавая им почести, чтобы побудить их не причинять вреда. Мантра, молитва, которая в старой веде была инструментом набожности, здесь стала скорее орудием суеверия; она спрашивает у скаредных богов блага, которые раньше боги даровали людям просто в силу своей к ним благосклонности, или добивается исполнения воли просящего при посредстве одной лишь магической силы.

Наиболее замечательная черта Атхарвы — множество содержащихся в ней заклинаний. Они произносятся или лицом, которое ждет от этих заклинаний какого-то блага, или, чаще, самим заклинателем — для этого лица и направлены на то, чтобы осуществились крайне разнообразные желаемые цели... Имеются также гимны, в которых превозносится какой-нибудь один ритуал или обряд таким же образом, как, например, сома — в гимнах Паваманы из Ригведы; нет недостатка и в гимнах спекулятивно-мистического характера, однако их число не столь велико, как этого естественно было бы ожидать, принимая во внимание то развитие, которое прошла индийская религия за время, последовавшее за эпохой создания первоначальной Веда. В основном кажется, что Атхарва скорее народная, чем жреческая религия, что она является промежуточной ступенью от эпохи вед к новой эпохе, и притом скорее шагом к грубому идолопоклонству и суевериям невежественных масс, чем к возвышенному пантеизму брахманов»⁸.

Религиозная магия с ее наивной верой в колдовство и волшебство занимает место более чистой ведийской религии; главной фигурой становится шаман, умеющий изгонять духов и подчинять их своей власти. Мы слышим о великих аскетах, которые благодаря тапасу приобрели власть над природой. Они подчинили себе силы природы с помощью аскетизма. В те времена было хорошо известно, что можно достичь состояния экстаза путем умерщвления плоти. Человек может приобщиться к божественному могуществу с помощью тайной силы магии. Магии колдуны признавались ведийскими пророками, и их профессия была возвышена, что привело к смешению магии и мистицизма. Мы встречаем людей, сидящих посреди пяти огней, стоящих на одной ноге, держащих руку над головой, — все ради овладения силами природы и подчинения богов своей воле.

⁶ Существование такого взгляда обязано тому обстоятельству, что в нем заключается некоторый элемент истины. Современная психология признает силу внушения как лечебное средство при телесных недугах, особенно при нервных расстройствах.

⁷ А. Рагозина, История Индии времен Риг-Веды. С.-Петербург, 1905, с. 127.

⁸ Р. А. О. С., III, р. 307—308.

Несмотря на то, что Атхарваведа дает нам представление о демонологии, распространенной среди суеверных индийских племен, в некоторых частях она более прогрессивна, чем Ригведа, и содержит элементы, определенно роднящие ее с упанишадами и брахманами. Мы встречаемся там с культом Калы, или времени; Камы, или любви; Скамбхи, или поддержки. Величайший из них — Скамбха. Он — первичное начало мира, называемое то Праджapati, то Пуруша, то Брахман. Он включает в себя все пространство и время, богов, веды и нравственные силы⁹. Рудра — повелитель животных, он является связующим звеном между ведийской религией и позднейшим культом Шивы. В Ригведе «шива» значит «благосклонный», но это не имя бога; Рудра в Ригведе — злобное божество, истребитель скота¹⁰. В Атхарваведе он — бог-покровитель скота, Пашупати. Прана превозносится здесь как животворящее начало природы¹¹. Учение о жизненных силах, которое играет столь большую роль в позднейшей индийской метафизике, впервые упоминается в Атхарваведе и, возможно, является развитием понятия «воздух», встречающегося как нечто изначальное в Ригведе. Хотя божества Ригведы были двуполы, мужское начало преобладало. В Атхарваведе центр тяжести переместился. Не удивительно, что в философиях тантр пол становится основой. В Атхарваведе уже признается священность коровы и упоминается Брахма-лока¹². Известен и ад под своим собственным именем. Хорошо известна и нарка со всеми ее ужасами и муками¹³.

Даже та часть Атхарваведы, которая говорит о магии, показывает арийское влияние. Коль скоро приходится принять магию, лучший выход из положения — очистить ее. Дурная магия осуждается, а хорошая поощряется. Многие заговоры направлены на установление согласия в семейной и деревенской жизни. Варварские Кровавые жертвы, которые все еще имеют место в не-арийских частях Индии, осуждаются. Старое название Атхарваведы — «Ахарвангирасах» («Atharvāṅgīrasaḥ») — свидетельствует, что в ней были два различных напластования, одно — Атхарвана и другое — Ангираса. Первая относится к благожелательной магии и применяется в целях врачевания¹⁴. Враждебная же магия относится к ангирасам. Первая занимается врачеванием, а вторая — колдовством, и обе тесно связаны друг с другом.

Атхарваведа, плод стольких компромиссов, по-видимому, с большой неохотой была признана в качестве веды¹⁵. К ней относились с презрением, поскольку ее отличительной чертой было волшебство. Она способствовала развитию пессимистических воззрений в Индии. Люди не могут верить в дьявола-искусителя и в то же время сохранять радость в жизни. Видеть демона в непосредственной близости, значит дрожать всю жизнь. Однако, отдавая должное Атхарваведе, нужно признать, что она способствовала подготовке почвы для развития науки в Индии.

■ ЯДЖУРВЕДА И БРАХМАНЫ

В истории мысли эпохи созидания сменяются эпохами критицизма. За периодами полнокровной и пылкой веры следуют периоды отрешенности и искусственности. Переходя от Ригведы к Яджур- и Самаведам, а также к брахманам, мы

⁹ См. X. 7. 7. 13. 17.

¹⁰ R. V., IV. 3. 6; I. 114. 10.

¹¹ A. V., X. 7.

¹² XIX. 71. 1.

¹³ XII. 4. 36.

¹⁴ Bṛhaspati, A. V., XI. 6. 14.

¹⁵ Во многих памятниках древней письменности упоминаются только три веды — R. V., X. 90. 9; V. 7. 1; Tait. Up., II. 2 — 3. Канонические труды буддистов не упоминают Атхарваведу. В позднейшее время Атхарваведа также получила статус веды.

чувствуем изменение обстановки. Свежесть и простота первой уступили место холодности и искусственности последних. Дух религии отходит на задний план, тогда как ее формы приобретают огромное значение. Ощущается нужда в книге молитв. Развивается обрядность. Для нужд, связанных с жертвенными ритуалами, из гимнов Ригведы составляются специальные сборники. Жрец становится господином. Яджурведа дает специальные формулы, которые должны произноситься при воздвижении жертвенника, и т. п., а Саман описывает песни, которые должны исполняться при жертвоприношении. Эти веды могут быть рассмотрены вместе с брахманами, поскольку и те и другие описывают обряды жертвоприношения. Религия Яджурведы — это механический сецердотализм¹⁶. Множество жрецов руководит широкой и сложной системой внешних обрядов, которым придается символическое значение и мельчайшим деталям которых уделяется огромное внимание. Истинно религиозный дух не мог сохраниться в этой душной атмосфере ритуалов и жертвоприношений. Отсутствовали религиозные чувства преклонения перед идеалом и сознания вины. Каждая молитва связывается с особым ритуалом и имеет целью обеспечение некоей материальной выгоды. Формулы Яджурведы полны скучных, повторяющихся мелких просьб о жизненных благах. Мы не можем провести резкого временного различия между гимнами Ригведы и других вед и брахманами, поскольку преобладающие в последних тенденции обнаруживаются также и в гимнах Ригведы. Мы можем сказать лишь с некоторой степенью достоверности, что большинство гимнов Ригведы относится к более раннему периоду, чем гимны брахман.

■ ТЕОЛОГИЯ

Брахманы, образовавшие вторую часть вед, представляют собой сборники ритуалов, призванные служить руководством для жрецов при совершении ими сложных жертвенных обрядов. Главными из них являются Айтарея и Шатапатха. Расхождения в их истолковании привели к образованию различных брахманистских школ. Этот период характеризуется важными изменениями в развитии религии, которые постоянно сказывались в ее дальнейшей истории. Особое внимание к жертвоприношениям, утверждение кастовой системы и ашрамов, признание вечности вед, верховенства жрецов — все относится к этому периоду.

Мы можем начать с рассмотрения, дополнений, внесенных в ведийский пантеон в течение этого периода. Яджурведа стала придавать большее значение Вишну. В Шатапатха брахмане Вишну олицетворяет жертвоприношения¹⁷. Там упоминается также и имя Нараяны, хотя связь между Нараяной и Вишну устанавливается лишь в Тайттирия араньяке. Тогда же появляется и Шива, он упоминается под различными именами в Каушитаки брахмане¹⁸. Рудра превратился в милостивое божество и называется Гириша¹⁹. Праджапати Ригведы становится здесь верховным богом и творцом мира. С ним отождествляется Вишвакарман²⁰. Внедряется монотеизм. Агни приобретает большое значение. Брахманаспати, владыка молитвы, становится руководителем гимнов и организатором ритуалов. «Брахман» в Ригведе означает гимн или молитву, обращенные к богу. Из субъективной силы, помогавшей пророку сложить молитву, в брахманах он превратился в объект, ко-

¹⁶ Слово, произведенное от латинского слова «sacerdotal, sacerdotalis», означающего «священнический, жреческий». — *Прим. ред.*

¹⁷ V. 2. 3. 6; V. 4. 5. 1; XII. 4. 1. 4; XIV. 1. 1. 6 и 15.

¹⁸ VI. 1—9.

¹⁹ См. Tait. Samhita, IV. 5. 1; Vājasaneyi Samhitā, IX.

²⁰ Śat. Brāh., VIII. 2. 1. 10; VIII. 2. 3. 13.

торому молятся. Мы можем сказать, что вместо причины молитвы он стал означать силу жертвоприношения; а поскольку в брахманах вся вселенная рассматривается как производное от жертвоприношения, постольку и Брахман стал обозначать также творящее начало мира²¹.

Религия брахман — чисто формальная. Нет уже поэтического огня и сердечности ведийских гимнов. Молитва превращается в бормотанье мантр или произнесение священных формул. Громкие молитвы также казались необходимыми, чтобы побудить бога действовать. Слова превратились в искусственные звуки, имеющие оккультную силу. Никто не мог принять их тайну, за исключением жреца, который претендовал на роль земного бога. Стремлением каждого было стать бессмертным, как боги, которые добились этого совершением жертвоприношений²². Все подвержено влиянию жертвоприношений. Без них и солнце бы не восходило. Мы можем лишить Индру его трона на небесах, если совершим сто жертвоприношений коней. Жертвоприношения радуют богов и полезны людям. Благодаря им боги становятся друзьями людей. Жертвоприношения, как правило, совершались ради получения земных благ, а не ради достижения небесного блаженства. Косное, мертвящее душу, торгашеское кредо, основанное на договорном начале, пришло на смену простой, набожной религии вед²³. Жертвоприношения в ведийских гимнах были придатком к молитвам, характеризующим истинную религию, теперь же они заняли главенствующее положение. Придается значение каждому действию, каждому произнесенному во время обряда стиху. Религия брахман стала обременяться символическими тонкостями и потерялась в бездушном механизме пустых ритуалов и педантичного формализма.

Все увеличивающееся влияние идеи жертвоприношений способствовало возвышению жрецов. Риши эпохи ведийских гимнов — вдохновенный певец истины — становится теперь обладателем откровения священного писания, постоянным исполнителем магических формул. Деление арийцев на три класса в зависимости от рода занятий приобретает в этот период наследственный характер. Тщательно разработанный, сложный церемониал жертвоприношений требует специального обучения для исполнения жреческих функций. Патриархальный глава семьи не мог более руководить сложным и подробным церемониалом жертвоприношения. Жречество стало профессиональным занятием, передававшимся по наследству. Жрецы, обладавшие знанием вед, стали аккредитованными посредниками между богами и людьми и распределителями божественной милости. Яджамана, или человек, ради которого исполняется ритуал, стоит в стороне. Он — пассивный агент, поставляющий людей, деньги и снаряжение; остальное за него сделает жрец. Эгоизм с его стремлением к власти, престижу и наслаждениям утвердился и затмил светоч первоначального идеала. Делались попытки ввести людей в заблуждение о ценности жертвоприношений. Установилась монополия на отправление должностных обязанностей. Положение класса жрецов укрепилось развитием нелепого символизма. Язык употреблялся так, словно он был нам дан, чтобы скрывать наши мысли. Только жрец мог знать тайный смысл вещей. Не удивительно, что жрец претендовал сам быть богом. «Поистине существуют два рода богов; ибо сами боги, несомненно, являются богами, а, кроме того, жрецы, которые изучили ведийское знание и учат ему, являются людскими богами»²⁴.

²¹ Имеется несколько текстов, где слово «Брахман» употребляется в этом смысле. «Истинно в начале этой вселенной был Брахман; он создал богов» (Śat. Brāh., XI. 2. 3. 1. См. также X. 6. 3. и Chān. Up., III. 14. 1).

²² Śat. Brāh., III. 1. 4. 3; Aitareya Brāh., II. 1. 1.

²³ «Он совершает жертвоприношение богам, произнося: «Если ты дашь мне, я дам тебе; если ты наградишь меня, я награжу тебя» (Vājasaneyi Samhitā, III. 50. См. также Śat. Brāh., II. 5. 3. 19).

²⁴ Śat. Brāh., II. 2. 2. 6; II. 4. 3. 14.

То тут, то там появляются жрецы, которые вполне серьезно провозглашают, что они могут вызвать смерть того, кто активно использует их, хотя им дано нравственное чувство знать, что такое деяние запрещено²⁵. Другим обстоятельством, способствовавшим дальнейшему усилению класса жрецов, была необходимость сохранения вед, которые арийцы принесли с собой и вокруг которых, как мы впоследствии увидим, увеличивался ореол святости. Классу брахманов было доверено их сохранение. Чтобы веды сохранились, брахман должен быть верен своему призванию. Следовательно, он наложил на себя тяжелые обязательства. «Брахман, не обученный священному писанию, уничтожается, как сухая трава, — огнем»²⁶. Брахман должен избегать мирских почестей, как яда. В качестве брахмачарина, или ученика, он должен управлять своими страстями, прислуживать своему наставнику и жить подаянием; в качестве главы семьи он должен избегать богатства, говорить правду, вести добродетельную жизнь и сохранять телесную и душевную чистоту. Брахманы чувствовали, что они должны быть верны возложенным на них обязанностям. Нам нет нужды говорить об удивительном способе, при помощи которого они оградил ведийскую традицию от всех опасных превратностей истории. Даже в наши дни мы можем встретить на улицах индийских городов эти ходячие сокровищницы ведийского учения.

Причину установления нерушимых кастовых барьеров позднейшего времени нужно искать в исторических превратностях. В век брахман не было существенных материальных различий среди дваждырожденных арийцев. Все они могли быть обучены ведийскому знанию²⁷. «Жертвоприношение подобно кораблю, плывущему к небу; если на нем будет хоть один грешный жрец, этот жрец потопит его»²⁸. Таким образом, нравственность не была совершенно отброшена за ненадобностью. Жрецы-брахманы не были ни нечестивцами, ни глупцами. У них были свои представления о долге и справедливости, которые они пытались поведать другим. Это были честные, прямотушные люди, исполнявшие законы, соблюдавшие обряды и защищавшие догмы в меру своих способностей. Они понимали свое призвание и служили ему рьяно и благоговейно. Они создавали тщательно разработанные своды законов, отражавшие их огромную любовь к учености и гуманность. Если они и ошибались, то потому, что на них самих оказывала влияние традиция. Это были искренние души, несмотря на все их видения. У них не было и тени сомнения в истинности их ортодоксии. Их мысль была парализована условиями того времени. Но никто не скажет, что их гордость своей культурой и цивилизацией была незаконна в то время, когда в окружающем их мире царило варварство и многочисленные грубые и тиранические элементы вызывали у них это чувство.

По самой своей природе профессионализация духовенства всегда деморализует. Но нет никаких оснований полагать, что индийский брахман был напыщенной и лицемерной любого другого священника, а против возможного их вырождения даже в тот век истинные брахманы выражали протест, полный ясного спокойствия и простого величия пророческой души. Стыдясь искажения великого идеала, они протестовали против тщеславия и лицемерия эгоистичных жрецов. При любой оценке жречества следует помнить, что брахманы не забывали об обязанностях, которые возлагаются на главу семьи. На некоторых стадиях ванапраст-

²⁵ Tait. Samhitā, I. 6. 10. 4 u Ait. Brāh., II. 21. 2.

²⁶ Manu.

²⁷ Ману говорит: «Дваждырожденный человек, брахман, кшатрия или вайшья, не обученный Ведам, скоро, еще при жизни, впадает в состояние шудра». В Махабхарате читаем: «Закон ванапрастхов, мудрецов, живущих в лесах и питающихся плодами, корнями и воздухом, предписан трем дваждырожденным классам, закон главы семьи предписан всем».

²⁸ Sat. Brāh., IV. 2. 5. 10.

хи и саньясы ритуал совсем не обязателен. Брахманское правление продержалось бы недолго, если бы его считали тираническим или принудительным. Оно внушало доверие к мышлению, поскольку оно лишь настаивало, что каждый должен выполнять свои общественные обязанности.

В позднейшей философии большое внимание уделяется так называемой авторитетности вед, или шабдапрамане. Даршаны, или системы философии, подразделяются на ортодоксальные и не ортодоксальные в зависимости от того, признают они или отвергают авторитет вед. Веды считаются божественным откровением. Хотя позднейшие индусские апологеты предлагают искусные толкования в пользу авторитета вед, однако что касается ведийских пророков, то последние подразумевают под этим высшую истину, открывающуюся чистому духу. «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят». Риши ведийских гимнов называет себя не столько составителем гимнов, сколько их провидцем²⁹. Он видит духовным оком или интуитивным зрением. У риши глаза не подернуты туманом страстей, и он может видеть истину, скрытую от чувств. Он только передает истину, которую увидел, а не создал³⁰. Веда называется «шрути», или ритмом беспредельного, слышимого душой. Встречающиеся в ведах слова «дришти» и «шрути» показывают, что ведийское знание добыто не логическими доказательствами, а интуитивным прозрением. Душа поэта слышит истину, она открывается ему в том вдохновенном состоянии, когда дух возвышается над ограниченным и поверхностным логическим познанием. Согласно ведийским провидцам, содержание гимнов является результатом вдохновения и представляет собой откровение только в этом смысле. В их намерения не входило объявлять веды таинственными или сверхъестественными. Эти провидцы даже говорят о гимнах как о своих собственных сочинениях или творениях. Они сравнивают свой поэтический труд с трудом плотника, ткача, гребца³¹ и дают ему естественное объяснение. Гимны обязаны своим возникновением чувствующему человеческому сердцу³². Иногда поэты говорят, что они нашли гимны³³. Они также приписывают создание этих гимнов экзальтации, вызванной сомой³⁴. Весьма смиренно они считают гимны богоданными³⁵. Идея вдохновения еще не превратилась в идею непогрешимого откровения.

Переходя к брахманам, мы вступаем в век, когда божественный авторитет вед считается фактом³⁶. Именно в этот период веды претендуют на божественное откровение, а следовательно, и вечную достоверность. Происхождение этих претензий легко понять. Письмо было тогда неизвестно. Не было ни типографий, ни издательств. Содержание вед передавалось изустно учителями из поколения в поколение. Чтобы обеспечить ведам уважение, они окружались ореолом святос-

²⁹ Слово «веда» производится от арийского корня «вид» («vid»), который означает «видение»^[20]. Ср. английское «vision» (от латинского «video»); «идеи» — «ideas» (от греческого «eidos»); «ведать» — «wit».

³⁰ «Все художественное творчество, — говорит Бетховен, — имеет источником бога и относится к человеку лишь постольку, поскольку оно свидетельствует о действии в нем божественного начала».

³¹ См. Muir, Sanskrit Texts, vol. III.

³² R. V., I. 117. 2; II. 35. 2.

³³ X. 67. I.

³⁴ VI. 47. 3.

³⁵ I. 37. 4; III. 18. 3. Во второй главе «Санскритских текстов» Мюира (Muir, Sanskrit Texts, vol. III, p. 217 — 286) приведено собрание текстов, из которых явствует, что «хотя по крайней мере некоторые из риши, по-видимому, полагали, что их религиозные чувства и идеи имеют своим источником божественное вдохновение, они в то же время рассматривали гимны как свои собственные сочинения или как (предположительно) произведения своих предков, разделяя их на новые и старые и описывая свое авторство в выражениях, которые могли быть продиктованы только сознанием его реальности».

³⁶ См. Aitareya Brāhmaṇa, VII. 9.

ти. В Ригведе Вак, или речь, была богиней. И вот стали говорить, что веды произошли от Вак. Вак — мать вед³⁷. В Атхарваведе сказано, что мантра обладает магической силой. «Веды, подобно дыханию, вышли сами из само-существующего»³⁸. Веды стали рассматриваться как божественное откровение, сообщенное риши, которые были вдохновенными людьми. Шабда, произносимый звук, считается вечным. Очевидным результатом такого взгляда на веды было то, что философия становится схоластичной. Когда устное слово, истинное и живое, стеснено строгими рамками формулы, его дух исчезает. Авторитетность вед, столь рано провозглашенная в истории индийской мысли, оказала влияние на все ее последующее развитие. В позднейшей философии развилась тенденция толковать не-систематические и не всегда последовательные тексты раннего периода с точки зрения установившихся взглядов. Раз традиция рассматривается как священная и непогрешимая, она должна быть представлена как выражающая или подразумевающая то, что считается истиной. Это объясняет тот факт, что одни и те же тексты приводятся в качестве доказательства различных догматов и принципов, внутренне противоречивых и непоследовательных. Если верность догме и различие во мнениях должны как-то уживаться, это возможно только при абсолютной свободе толкования, и именно в этом пункте индийские философы показывают свою изобретательность. Удивительно, что вопреки традиции индийская мысль в течение долгого времени была неповторимо свободной от догматического философствования. Индийские философы сначала строят системы последовательного учения, а уж потом обращаются к текстам предыдущей эпохи для подтверждения своих положений. Они или заставляют их служить им поддержкой, или искусно их отвергают. В одном отношении ведийская традиция принесла полезные плоды. Она помогла сохранить философию реальной и живой. Вместо того чтобы предаваться пустым метафизическим спорам и дискуссиям, не имеющим связи с жизнью, индийские мыслители имели твердую основу, на которую они могли положиться, — религиозное прозрение величайших пророков в том виде, как оно выражено в ведах. Оно дало им понимание основных фактов жизни, и никакая философия не была в состоянии отказаться от него.

■ ТЕОРИИ СОТВОРЕНИЯ

Что касается теорий сотворения, то, хотя все они обычно излагаются по Ригведе, в брахманах упоминаются и некоторые другие фантастические мнения. Появившаяся после Ригведы Тайттирия брахмана говорит: «Раньше ничто не существовало: ни небеса, ни воздух, ни земля». Желание — семя существования. Праджапати желает другого, рожденного от него, и творит. «Поистине первоначально существовал один Праджапати. Он размышлял с самим собой: как могу я размножиться? Он трудился и вел аскетический образ жизни. Он создал живые существа»³⁹.

■ ЭТИКА

Справедливость требует отметить, что в религии брахман мы обнаруживаем много глубокого нравственного смысла и возвышенного чувства. В ней впервые возникает понятие о долге. В брахманах говорится, что человек имеет долги, или

³⁷ Vedānām mātā. Tait. Brāh., II. 8. 8. 5. Ср. начало Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово».

³⁸ Śatapatha Brāh., XI. 5. 81 и далее, а также Puruṣa Sūkta.

³⁹ Śat. Brāh., II. 5. 1. 1 — 3.

обязанности, перед богами, людьми и животными^[21]. Обязанности подразделяются на обязанности по отношению к: 1) богам, 2) пророкам, 3) предкам, 4) людям, 5) низшей твари. Тот, кто выполняет свои обязанности перед всеми ими, — хороший человек. Никто не может притронуться к своей ежедневной трапезе, не принеся часть ее богам, предкам, людям и животным и не прочитав свои ежедневные молитвы. Это — способ жить в согласии с окружающим миром. Жизнь — это обязанности и ответственности. Данное понимание жизни, несомненно, возвышенно и благородно, каким бы ни оказался ее идеал на деле. Бескорыстным можно быть во всех своих поступках. Шатапатха брахмана учит, что жертвование всех вещей, сарвамедха, есть средство достижения духовной свободы⁴⁰. Благочестие, конечно, является первой обязанностью. Оно не заключается в механическом выполнении определенных ритуалов. Благочестие состоит в молитве и добродетели. Быть благочестивым — значит стараться по возможности быть святым. Говорить правду — существенная часть благочестивости. Это религиозная и нравственная обязанность. Агни — господин обетов, а Вак — господин речи. Оба будут недовольны, если не будет соблюдаться правдивость⁴¹. Мы уже говорили о символическом толковании жертвоприношений. Встречаются тексты, показывающие бесполезность поступков. «Человек, который не знает, что такое иной мир, не может попасть туда с помощью жертвоприношений или аскетизма. Мир тот лишь для того, кто знает его»⁴². Прелюбодеяние осуждается как грех против богов, особенно Варуны. Во всех случаях прегрешений предполагается, что признание греха смягчает вину⁴³. Аскетизм тоже превозносится как достойный идеал, так как боги, по-видимому, добились божественности благодаря аскетизму⁴⁴.

В этот период была введена или, точнее, сформулирована ашрама дхарма⁴⁵. Жизнь арийца эпохи вед проходит четыре стадии, или ашрамы, называемые: 1) брахмачарина, или ученика, когда от него ждут изучения одной или нескольких вед; 2) грихастхи, или главы семьи, когда он должен выполнять обязанности, о которых говорится в священных писаниях, — как общественные, так и связанные с жертвоприношением; 3) ванапрастхи, или отшельника, когда набожный человек проводит время в посте и эпитимье, и 4) саньясина, или аскета, у которого нет определенного жилища. Аскет не имеет ни владений, ни собственности и стремится к единению с богом. Четыре части вед: гимны, брахманы, араньяки и упанишады — соответствуют четырем стадиям жизни арийца ведийской эпохи⁴⁶. Под формализмом церемонии поклонения скрывался дух истинной религиозности и нравственности, дававший удовлетворение сердцу человека. Именно эта этическая основа способствовала тому, что брахманская религия, несмотря на все ее слабости, продержалась так долго. Она требовала соблюдения не только обрядов и ритуалов, но и нравственной чистоты. Правдивость, благочестие, уважение к родителям, доброта к животным, любовь к человеку, воздержание от воровства, убийства и прелюбодеяния внедрялись как основы нравственной жизни.

Установление каст не является изобретением не гнушающегося никакими средствами жречества, а следствием естественного развития, обусловленного той

⁴⁰ XIII. 7. 1. 1.

⁴¹ «Один закон блюдут боги — Правду». Śat. Brāh., I. 1. 1. 4; см. также I. 1. 1. 5; III. 3. 2. 2. и III. 4. 2. 8, а также II. 2. 2. 19.

⁴² Śat. Brāh., X. 5. 4. 15.

⁴³ Там же, II. 5. 2. 20.

⁴⁴ Tait. Brāh., III. 12. 3.

⁴⁵ Слово «ашрама» (āśrama), производное от корня «шрам» (śram), значение которого «трудиться», показывает, что индийцы сознавали, что страдание присуще любому развитию.

⁴⁶ Рассказ об этих стадиях варьирует в зависимости от источников. См. Bṛh. Up., III. 5. 1; Āpastamba Sūtrāḥ, II. 9. 21. 1; Gautama Sūtrāḥ, III. 2; Bodhāyana, II. 6. 11. 12; Manu, V. 137; VI. 87; Vasiṣṭha, VII. 2.

эпохой. Касты консолидировались в век брахман. Пуруша-сукта, хотя она и является частью Ригведы, в действительности относится к веку брахман. Очевидно, что в то время имели место смешанные браки между арийцами и дасью⁴⁷. Чтобы избежать большого смешения крови, обратились к гордости арийцев. Социальный по своему происхождению институт каст стал религиозным. Он был освящен авторитетом религии, и кастовые законы стали незыблемыми. Первоначально гибкая классовая система уступила место суровым нормам кастового строя. В эпоху ранних вед жречество было самостоятельной профессией, но жрецы не составляли самостоятельной касты. Любой ариец мог стать жрецом, и класс жрецов не обязательно возвышался над классом воинов или торговцев. Порой к нему даже относились с презрением⁴⁸. Но теперь, в век брахман, исключительность, порожденная гордостью, становится основой касты. Она имела тенденцию подавлять свободную мысль и задерживала прогресс спекулятивного мышления. Нравственный уровень снизился. Индивид, нарушивший законы касты, считался мятежником и парией. Шудры были исключены из высочайшей религии.

Взаимное презрение росло. «Это слова кшатрия» — таков типично брахманский способ характеризовать слова противника⁴⁹.

■ ЭСХАТОЛОГИЯ

В брахманах мы не находим какой-либо единой точки зрения на будущую жизнь. Проводится различие между путем предков и путем дэвов⁵⁰. Перерождение на земле порой рассматривается как благо, а не как зло, которого следует избегать. Оно обещано как награда за знание некоторых божественных тайн⁵¹. Господствует взгляд, согласно которому бессмертия достигают на небесах, в обители богов. «Совершающий жертвоприношения достигает вечного процветания и славы и добивается для себя единения с двумя богами — Адитьей и Агни — и обители в той же сфере»⁵². Особые жертвоприношения дают нам возможность достичь сферы того или иного бога⁵³. Даже звезды рассматриваются как обитель мертвых. Индивидуальное существование, хотя и в лучшем мире, остается желаемой целью. «В брахманах бессмертие или по крайней мере долголетие обещано тем, кто правильно понимает и соблюдает обряды жертвоприношения, в то время как те, кто небрежен в этом отношении, раньше времени отбывают в иной мир, где их ставят на весы⁵⁴, и они обретают добро и зло в соответствии со своими деяниями. Чем больше жертвоприношений он принес, тем эфирней его тело или, употребляя выражение брахман⁵⁵, тем меньше он нуждается в еде. В других текстах, наоборот⁵⁶, обещано как высочайшая награда рождение благочестивого мужа в ином мире со своим всем телом — *сарва танух*»⁵⁷.

Таким образом, различие между взглядами вед и брахманизма заключается в том, что, согласно Ригведе, грешник превращается в ничто, тогда как праведник приобретает бессмертие, а по брахманам и тот и другой рождаются снова, чтобы

⁴⁷ A. V., V. 17. 8.

⁴⁸ См. R. V., VII. 103. 1. 7 и 8; X. 88. 19.

⁴⁹ Śat. Brāh., VIII. 1. 4. 10.

⁵⁰ Śat. Brāh., VI. 6. 2. 4.

⁵¹ Там же, I. 5. 3. 1. 4.

⁵² Там же, XI. 6. 2. 5.

⁵³ Там же, II. 6. 4. 8.

⁵⁴ XI. 2. 7. 33.

⁵⁵ X. 1. 5. 4.

⁵⁶ IV. 6. 1. 1; XI. 1. 8. 6; XII. 8. 3. 31.

⁵⁷ Вебер, цитируемый в J. R. A. S., I, 1865, стр. 306 и далее.

испытать последствия своих поступков. Вебер говорит: «Если в древнейшее время бессмертие в обители благословенных, где текут молоко и мед, рассматривается как награда за добродетель или мудрость, а грешник или глупец после короткой жизни обрекается на уничтожение своего существования как личности, то учение брахман утверждает, что после смерти все рождаются снова, в другом мире, где им воздается по их деяниям: добрых ждет награда, а злых — наказание»⁵⁸.

В брахманах высказывается предположение, что есть только одна жизнь после этой и ее природа обусловлена нашим поведением здесь. «Человек родился в мире, который он создал»⁵⁹. «Какую пищу человек ест в этом мире, той же пищей питается он и в ином мире»⁶⁰. Добрые и злые дела соответственно награждаются или наказуются в будущей жизни. Далее: «Так они поступали с нами в том мире, и так же мы поступаем с ними в этом мире»⁶¹.

Постепенно развилась идея уравнительной справедливости. Мир предков, как в Ригведе, был одним из путей, но возникло различие между ведийскими богами и их миром, с одной стороны, и путем предков с их миром карающего правосудия — с другой. Мы еще не имеем идеи повторных рождений в другом мире и искупления за действия, совершенные на земле. Но нельзя избежать вопроса, терпят ли нечестивые вечные муки и наслаждаются ли праведные вечным блаженством. «Люди с мягким душевным складом, склонные к созерцанию, каковы индийцы, не могли себе представить, что награда и муки могут быть вечными. Им казалось, что искуплением и очищением можно освободиться от наказания за грехи, совершенные в этой короткой жизни. И потому же они не могли себе представить, что награда за добродетели, свершенные за тот же короткий период времени, могла длиться вечно». Предполагается, что через некоторое время после того, как мы получили свою награду или испытали муки, мы умираем для той жизни и снова рождаемся на земле. Естественный ритм природы, когда жизнь порождает смерть, а смерть — жизнь, приводит нас к концепции безначального и бесконечного кругообразного развития⁶². Истинным идеалом становится избавление от зависимости жизни и смерти, или освобождение от сансары. «Тот, кто совершает жертвоприношение богам, не завоевывает столь большой мир, как тот, кто приносит жертву Атману»⁶³. «Тот, кто читает веды, избегает смерти и достигает тождества своей природы с Брахманом»⁶⁴. Смерть и рождение, вызывающие друг друга, какжется, стали тем, чего следует избегать. Позднее возникает представление, что те, кто только совершает обряды без знания их истинной природы, рождаются снова и опять становятся пищей смерти⁶⁵. В другом тексте⁶⁶ излагается концепция упанишад о высшем по сравнению с желанием состоянии и его исполнении как условия истинного бессмертия. «Данная душа — конец всего этого. Она обитает в середине всех вод; она обеспечена всеми объектами желания; она свободна от желания и обладает всеми объектами желания, ибо она не желает ничего».

«Благодаря познанию люди достигают того состояния, когда желания исчезают. Туда не приводят ни дары, ни благочестивая, но лишенная знания аскетическая жизнь. Ибо тот, кто не обладает этим знанием, не достигнет того мира дарами или суровым воздержанием. Он принадлежит только тому, у кого есть такое

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Śat. Brāh., VI. 2. 27. Kṛtaṁ lokāṁ puruṣo'bhiyāyate.

⁶⁰ Там же, XII. 9. 11.

⁶¹ Śat. Brāh., II. 6.

⁶² См. Aitareya Brāh., III. 44.

⁶³ XI. 2. 6.

⁶⁴ X. 5. 6. 9.

⁶⁵ Śat. Brāh., X. 4. 30. 10. См. также X. 1. 4. 14; X. 2. 6. 19; X. 5. 1. 4; XI. 4. 3. 20.

⁶⁶ X. 5. 4. 15.

знание»⁶⁷. Брахманы содержат все предпосылки, необходимые для развития учения о перерождении. Однако это только предпосылки этого учения, тогда как главной тенденцией остается индивидуальное бессмертие. Систематизировать эти мысли и создать учение о перерождении предстояло упанишадам. В то время как концепции кармы и перерождения — плод, несомненно, арийского ума, нельзя отрицать, что первые смутные представления о них могли исходить от аборигенов, веровавших, что после смерти их души продолжают жить в телах животных.

Несмотря на начала более высокой этики и религии, следует сказать, что в целом это была фарисейская эпоха, когда люди были озабочены больше совершенством своих жертвоприношений, чем совершенствованием своих душ. Необходимо было вновь обратиться к духовному опыту, важнейший смысл которого был затемнен сводом правил и условным благочестием. Это делается в упанишадах^[22].

ЛИТЕРАТУРА

Bloomfield, The Atharva-Veda, S. B. E., vol. XLIII.
Eggeling, Śatapatha Brāhmaṇa, S. B. E., vol. XII, Introduction.
Hopkins, The Religions of India, chap. IX.

⁶⁷ Шанкара ссылается на этот текст в своих комментариях к Веданта-сутре, желая показать, как близка эта концепция к его собственным взглядам.

ФИЛОСОФИЯ УПАНИШАД

Введение. — Текущий и неопределенный характер учения упанишад. — Западные ученые об упанишадах. — Даты. — Ранние упанишады. — Великие мыслители века. — Сравнение гимнов Ригведы и доктрины упанишад. — Упор на монистической стороне гимнов. — Перемещение центра тяжести с объекта на субъект. — Пессимизм упанишад. — Пессимистический смысл концепции сансары. — Протест против внешней обрядовости ведийской религии. — Субординация ведийского знания. — Основные проблемы упанишад. — Первичная реальность. — Природа Атмана, отделенного от тела, сознание во сне со сновидениями и эмпирическое я. — Различные виды сознания — бодрствующего, сна со сновидениями, сна без сновидений и экстаза. — Влияние анализа упанишадами я на последующую мысль. — Подход к реальности с объективной стороны. — Материя, жизнь, сознание, ум и ананга. — Шанкара и Рамануджа о статусе ананги. — Брахман и Атман. — Таттвам аси. — Позитивный характер брахманизма. — Интеллект и интуиция. — Брахман и мир. — Творение. — Доктрина майи. — Рассмотрение взглядов Дойссена. — Степени реальности. — Являются ли упанишады пантеистическими? — Конечное я. — Этика упанишад. — Природа идеала. — Метафизические основы этической теории. — Моральная жизнь. — Ее общие черты. — Аскетизм. — Интеллектуализм. — Джняна, карма и упасана. — Мораль и религия. — По ту сторону добра и зла. — Религия упанишад. — Различные формы. — Высшее состояние свободы. — Неясные мнения об этом в упанишадах. — Зло. — Страдание. — Карма. — Ее оценка. — Проблема свободы. — Будущая жизнь и бессмертие. — Психология упанишад. — Неведантические тенденции в упанишадах. — Санкхья. — Йога. — Ньяя. — Общая оценка философии упанишад. — Переход к эпическому периоду.

УПАНИШАДЫ

Упанишады² являются заключительной частью вед и потому называются веда-анта, или окончание вед, — название, наводящее на мысль, что в упанишадах выражена сущность ведийского учения. Они являются фундаментом, на котором покоится большинство позднейших философий и религий Индии. «Нет сколько-

¹ Перевод глав 4, 5 и 6 сделан А.В. Радугиным.

² Слово «упанишада» состоит из *упа ни шад*, «сидящий около». Это значит «сидящий около» учителя, чтобы получить наставления. Постепенно это приобрело значение, что мы получаем от учителя нечто вроде тайного учения, или *рахасьям*. Иногда это означало, что мы получаем способность устранять ошибку и приближаться к истине. Шанкара в своем введении к Тайттирия упанишаде говорит: «Познание Брахмана называется упанишадой потому, что для тех, кто посвятил себя ему, узы зачатия, рождения, разложения и т. д. развязываются, или потому, что оно разрушает все, или потому, что оно подводит ученика очень близко к Брахману, или потому, что в нем помещается верховное божество». См. Pandit, March, 1872, p. 254.

нибудь значительной формы индуистской мысли, включая и неортодоксальный буддизм, которая не имела бы корней в упанишадах»³.

Более поздние системы философии обнаруживали прямо-таки страстные стремления согласовывать свои доктрины со взглядами упанишад, если уж нельзя было полностью выводить их из упанишад. Каждое возрождение идеализма в Индии находит в учении упанишад источник своего происхождения. Их поэтичность и возвышенный идеализм все еще не утратили своей силы волновать умы и сердца людей. Упанишады содержат в себе самые ранние рукописи индийской теоретической мысли. Гимны и литургические книги вед касаются больше религии и практики, чем мышления арийцев. Мы находим в упанишадах уже известный прогресс по сравнению с мифологией санхиты, брахманистским мелочным педантизмом и даже теологией араньяки, хотя все эти стадии в них и встречаются. Авторы упанишад преобразуют прошлое, с которым они имеют дело, и изменения, вносимые ими в ведийскую религию, свидетельствуют о смелости сердца, которое бьется только для свободы. Цель упанишад заключается не столько в достижении философской истины, сколько в том, чтобы принести умиротворение и свободу мятущемуся человеческому духу. Попытки решения метафизических вопросов предлагаются в форме диалогов и диспутов, хотя упанишады по существу являются поэтическими декларациями философски настроенных умов перед лицом явлений жизни. Они выражают беспокойство человеческого ума и его стремление понять истинную природу реальности. Не будучи систематической философией или произведением одного автора или даже произведением одного и того же века, они содержат в себе многое, что является противоречивым и ненаучным; но если бы все только этим и ограничивалось, нам не было бы смысла изучать упанишады. Они установили основные концепции, здоровые и удовлетворительные, и это создало средства, с помощью которых могут быть исправлены их собственные наивные ошибки, превращенные чрезмерным подчеркиванием в ошибочные философские построения. Несмотря на то, что упанишады имеют различных авторов, и, несмотря на тот период времени, который потребовался на составление этих полупоэтических и полупhilosophических трактатов, во всех их есть единство цели, живое чувство духовной реальности, которое становится ясным и отчетливым, когда мы рассматриваем события того времени. Они раскрывают нам богатство размышляющей религиозной мысли того времени. В сфере интуитивной философии их достижения значительны. Ничто из того, что было до упанишад, по объему и силе, по воздействию и удовлетворению не может сравниться с ними. Их философия и религия удовлетворяли некоторых величайших мыслителей и исключительно возвышенные души.

Мы не согласны с оценкой Гау, что «во всем этом мало духовного» или что «эта пустая интеллектуальная концепция, лишенная духовности, является высшей формой, на которую была способна индийская мысль».

Профессор Д. С. Маккензи, поняв более правильно, говорит, что «ранней попыткой конструктивной теории космоса и, конечно, одной из наиболее интересных и замечательных является та, которая содержится в упанишадах»⁴.

■ УЧЕНИЕ УПАНИШАД

Нелегко установить, о чем учат упанишады. Современные исследователи упанишад читают их в свете той или иной предвзятой теории. Люди так мало привыкли доверять своим собственным суждениям, что прибегают к авторитету и

³ Bloomfield, The Religion of the Veda, p. 51.

⁴ E. R. E., vol. VIII, p. 597; см. также Hume. The Thirteen Principal Upaniṣads, p. 2.

традиции. Хотя это довольно надежное руководство для поведения и жизни, истина требует также проницательности и самостоятельности суждения. Многие ученые в наше время склоняются ко взглядам Шанкары, который в своих комментариях к упанишадам, Бхагавадгите и Веданта-сутре разработал весьма тонкую систему недуалистической метафизики. Другие с не меньшей страстностью утверждают, что Шанкаре не принадлежит последнее слово в этом вопросе и что философия любви и преданности является логическим выводом из учения упанишад. Различные комментаторы, отправляясь от своих собственных убеждений, навязывают свои взгляды упанишадам и насилуют их язык так, чтобы он соответствовал их собственным теориям. Когда возникают споры, все школы обращаются к упанишадам. Благодаря как их неясности, так в той же степени и богатству их, благодаря как мистической дымке, так равно и наводящим на размышления достоинствам упанишад комментаторы получили возможность использовать их в интересах своей собственной религии и философии. Упанишад не ставят на обсуждение какую-либо теорию философии или догматическую схему теологии. Они намекают на истину в жизни, но пока еще не в науке или философии. Так многочисленны в них указания на истину, так разнообразны их догадки о божестве, что почти каждый может искать в них то, чего желает, и находить то, чего он ищет, и каждая школа догматизма может поздравить себя с обнаружением своих собственных доктрин в сказаниях упанишад. В истории мысли часто случается, что философия приносится в жертву традиционному толкованию, которое было дано в более ранний период и потому мешает критикам и комментаторам рассматривать ее (философию) в должной перспективе. Система упанишад не избежала этой судьбы. Западные толкователи, в общем, следовали тому или другому комментатору. Гау следует интерпретации Шанкары. В своем предисловии к «Философии упанишад» он пишет: «Величайшим толкователем философии упанишад является Шанкара, или Шанкарачарья. Учение самого Шанкары представляет собой естественное и законное истолкование философии упанишад»⁵.

Макс Мюллер принимает ту же самую точку зрения: «Мы должны помнить, что ортодоксальные взгляды веданты — это не то, что мы называем эволюцией; скорее их следует назвать иллюзией. Эволюция Брахмана, или *паринама*, является ересью; иллюзия, или *виварта*, — вот ортодоксальная веданта. Изображая эту метафорически, мир, согласно ортодоксальным ведантистам, развивается из Брахмана не как дерево из зерна, но как мираж из солнечных лучей»⁶. Таких же взглядов придерживается и Дойссен. Мы попытаемся установить тот смысл, который имели в виду авторы упанишад, а не тот, что приписывали им более поздние комментаторы. Последние дают нам приблизительно верное представление о том, как упанишад были истолкованы в более позднее время, но не дают нам достаточно правильного понимания философского синтеза, которым обладали древние исследователи. Но возникает проблема, согласуются ли между собой философские идеи упанишад? Все ли они имеют своим источником общепризнанные принципы всеобщего устройства мира? Мы не имеем смелости ответить на этот вопрос утвердительно.

Эти сочинения содержат в себе так много скрытых идей, так много возможных значений, так богаты они источниками фантазий и предположений, что можно легко себе представить, каким образом различные системы могли черпать свое вдохновение из одного и того же источника. Упанишад не содержат в себе каких-либо философских синтезов как таковых — типа систем Аристотеля, или Канта, или Шанкары. Они имеют скорее интуитивную, чем логическую последовательность и являют собой известные основные идеи, представляющие, так сказать,

⁵ Gough, *Philosophy of the Upaniṣads*, p. VIII.

⁶ S. B. E., vol. XV, p. XXVII.

первоначальные наброски философской системы. Из этих идей могла получить развитие какая-либо цельная, стройная и последовательная теория. Однако в связи с неясностью многих мест трудно быть уверенным в том, что разработка элементов, в которых нет ни методичности, ни системы, будет правильной. Тем не менее мы будем рассматривать идеи упанишад о вселенной и о занимающем в ней место человеке с точки зрения высших идеалов философской мысли.

■ КОЛИЧЕСТВО И ДАТИРОВКА УПАНИШАД

Обычно считают, что имеется 108 упанишад, из которых около десяти являются главными, причем к ним имеются комментарии Шанкары. Эти упанишады — самые старые и наиболее авторитетные. Мы не можем установить их более или менее точную дату. Самые ранние упанишады, несомненно, относятся к предбуддистскому периоду, а несколько из них — ко времени после Будды. Вероятно, они были составлены в период между завершением ведийских гимнов и ростом буддизма (что происходило в VI веке до н. э.). Общепринятой датой для ранних упанишад являются 1000 — 3000 год до н. э. Некоторые из более поздних упанишад, к которым имеются комментарии Шанкары, — послебуддистского происхождения и относятся приблизительно к 400-м или 300-м годам до н. э. Самые старые упанишады изложены в прозе. Они не являются сектантскими. Айтарея, Каушитаки, Тайттирия, Чхандогья, Брихадараньяка и части Кены представляют собой ранние упанишады, в то время как стихи 1 — 13 Кены и IV. 8 — 21 Брихадараньяки образуют переходную ступень к метрическим упанишадам и могут считаться более поздними дополнениями. Катха упанишада является более поздней формой. Мы находим в ней элементы систем санкхья и йога⁷. В ней свободно цитируются другие упанишады и Бхагавадгита⁸. Мандукья является самой последней из досектантских упанишад. Атхарваведа упанишады также представляют собой более поздние произведения. Майтраяни упанишада включает в себе элементы как системы санкхья, так и системы йога. Шветашватара была составлена в период, когда отдельные философские теории находились в состоянии брожения. Это во многих местах видно из знакомства с техническими терминами ортодоксальных систем и из упоминания о многих их выдающихся теориях. Заметен интерес к изложению теистического синкретизма веданты, санкхья и йоги. В более ранней прозе упанишад преобладали чистые спекуляции, в то время как позже в них было больше религиозного почитания и набожности⁹. Изложение философии упанишад мы будем основывать главным обра-

⁷ См. II. 18 — 19; II. 6. 10 — 11.

⁸ См. I. 2. 5; Muṇḍaka, II. 8; I. 2 — 7; Gītā, II. 29; II. 18 — 19; II. 19 — 20; II. 23; Muṇḍaka, III. 2 — 3; Gītā, I. 53. Некоторые ученые склонны придерживаться той точки зрения, что Катха упанишада старше, чем Мундака и Гита.

⁹ Дойссен располагает упанишады в следующем порядке:

1. Древняя проза упанишад: Брихадараньяка, Чхандогья, Тайттирия, Айтарея, Каушитаки, Кена (частью в прозе).

2. Стихи упанишад: Иша, Катха, Мундака и Шветашватара.

3. Более поздняя проза: Прашна и Майтраяни.

Все они, за исключением Майтраяни, называются классическими упанишадами.

По поводу Майтраяни профессор Макдонэлл пишет: «Многочисленные цитаты из других упанишад, наличие ряда более поздних выражений, развитая доктрина санкхья, предполагаемая ею, и отдельные ссылки на антиведийские еретические школы — все это вместе делает поздний характер этой работы несомненным. Фактически она представляет собой суммирование староупанишадских доктрин с примесью идей, заимствованных из системы санкхья и из буддизма» (Sanskrit Literature, p. 230). Пришмхоттаратапани является одной из двенадцати упанишад, объясняемых Видьяраней в его Сарвопанишадартханубхутипракаше.

зом на добуддистских упанишадах, а затем подкреплять полученные таким путем точки зрения ссылками на послебуддистский период. Основными упанишадами для наших целей являются Чхандогья и Брихадараньяка, Тайттирия и Айтарея, Каушитаки и Кена; затем следуют Иша и Мандукья.

■ МЫСЛИТЕЛИ УПАНИШАД

К сожалению, мы очень мало знаем о жизни великих мыслителей, чьи размышления нашли свое место в упанишадах. Так безразличны они были к личной славе и так поглощены были распространением истины, что авторство своих взглядов они приписывали почитаемым богам и героям ведийского периода. Праджапати и Индра, Нарада и Санаткумара представлены как диалектики. Когда история великих мыслителей периода упанишад будет написана и будет определен тот специфический вклад, который внес в философию каждый из них, в ней будут стоять — если оставить в стороне имена мифические — следующие имена: Махидаса, Айтарея, Райква, Шандилья, Сатьякама, Джабала, Джайвали, Уддалака, Шветакету, Бхарадваджа, Гаргьяна, Пратардана, Балаки, Аджаташатру, Варуна, Яджнявалкья, Гарги и Майтрей¹⁰.

■ ГИМНЫ РИГВЕДЫ И УПАНИШАДЫ

Упанишады ввиду особого характера их содержания рассматриваются как вид литературы, независимый от ведийских гимнов, а равно и от учений брахманизма. Простая вера в богов, отразившаяся в гимнах, была, как мы видели, вытеснена формально-культовым жречеством брахманизма. Упанишады утверждали, что вера, которая замыкается в пределах церкви, недостаточна. Они пытались придать религии вед, не разрушая ее форм, моральный характер. Развитие упанишад по сравнению с ведами состоит в усиленном подчеркивании монистических толкований ведийских гимнов, в перемещении центра от внешнего мира к внутреннему, в протесте против внешней обрядовости ведийской практики и в безразличии к святости вед.

Во всей путанице ведийских верований все же проявляется известный принцип единства и стройности. В некоторых гимнах отчетливо сформулирована концепция единой центральной силы. Упанишады развили эту тенденцию до конца. Они признают только один дух — всемогущий, бесконечный, вечный, непостижимый, самодовлеющий, творец, хранитель и разрушитель мира. Он — свет, владыка и жизнь вселенной, он не имеет себе подобного и он — единственный объект поклонения и почитания. Полубоги вед гибнут, и приходит истинный бог. «Сколько богов существует в действительности, о Яджнявалкья? — Один, — отвечает он¹¹. — Теперь ответь нам на другой вопрос. Агни, Ваю, Адитья, Кала (время), то, что дышит (Прана), Анна (пища), Брахма, Рудра, Вишну. Так некоторые размышляют о нем, другие о другом. Скажи, какой из них лучше для нас?» И он сказал им: «Это только лишь главные проявления высшего, бессмертного, бестелесного Брахмана... Брахман воистину является всем этим, и человек может размышлять, поклоняться или отвергать также и все то, что является его проявлени-

¹⁰ Интересующийся читатель найдет перечень этих мыслителей и изложение их взглядов в блестящей работе моего друга и коллеги д-ра Баруа «Добуддистская индийская философия» (Dr. Barua, Pre-Buddhistic Indian Philosophy).

¹¹ Brh. Up, III. 9. 1.

ем»¹². Видимая бесконечность (объективная) и невидимая бесконечность (субъективная) входят в духовное целое.

Политеистические концепции, слишком глубоко укоренившиеся в сознании индийцев, не легко было ниспровергнуть. Многие боги были подчинены единому. Без воли Брахмана Агни не мог сжечь ни одну былинку травы, Ваю не мог шелохнуть соломинкой. «Из страха перед ним горел огонь, из страха перед ним сияло солнце, и из страха перед ним ветры, облака и смерть исполняли свою службу»¹³. Иногда многие боги представлялись частями единого целого. Пять глав семейств, ведомых Уддалакой, приблизились к царю Ашвапати, который спросил каждого из них: «О ком вы размышляете как о я?». Первый ответил: о небе; второй — о солнце; третий — о воздухе; четвертый — об эфире; пятый — о воде, а царь ответил, что каждый из них чтит только часть истины. Небо — это голова, солнце — глаза, воздух — дыхание, эфир — туловище, вода — мочевого пузырь, а земля — ноги центральной реальности, которая изображается как мировая душа. Компромисс между философской верой немногих и фантастическим религиозным суеверием толпы является единственно возможным примирением; мы не можем уничтожить старые формы, так как это равносильно игнорированию основной природы человечества, а равно и очевидных различий в моральном и интеллектуальном развитии верующих, которые не могут достичь сразу высшей премудрости. Позиции упанишад определяет и следующий фактор: их целью была не наука или философия, а праведная жизнь. Они стремились освободить дух от уз плоти, чтобы дать ему возможность наслаждаться общением с богом. Интеллектуальная дисциплина была вспомогательным средством для достижения святости жизни. Кроме того, оставалось чувство почтения к прошлому. Ведийские пророки были блаженной памяти древними, и нападать на их доктрины значило бы поступать нечестиво. Таким путем упанишады стремились примирить идеалистическую философию с догмами утвердившейся теологии.

Источники человеческой духовной проницательности двойки: объективные и субъективные — чудеса внешнего мира и стремления человеческой души^[23]. В ведах привлекает внимание обширный порядок и движение природы. Их боги представляют собой космические силы. В упанишадах мы возвращаемся к исследованию глубин внутреннего мира. «Самодовлеющее воздействует на источники чувств, так что они обращаются наружу; поэтому человек смотрит вовне, а не внутрь самого себя; однако некоторые мудрецы, с закрытыми глазами и желанием бессмертия, видят себя по ту сторону»¹⁴. От внешних физических факторов внимание перемещается к внутреннему бессмертному я, находящемуся как бы позади ума. Чтобы увидеть яркий свет, нам не нужно смотреть на небо; чудесный огонь заключен внутри души. Душа человека — как замочная скважина, через которую виден ландшафт всей вселенной, акаша внутри сердца, прозрачное озеро, отражающее истину. Изменение точки зрения вызывает логически следующие изменения. Не так называемые боги, а истинный живой бог, Атман, достоин поклонения. Бог обитает в сердце человека. «Брахманах кошо' си»¹⁵ — ты есть оболочка Брахмана. «Кто бы ни почитал другое божество так, как будто оно было другое, другого. "Я есмь" он не знает»¹⁶. Внутреннее бессмертное я и великая космическая сила — это одно и то же. Брахман — это Атман, и Атман — это Брахман. Верховная сила, посредством которой все вещи получают бытие, — это и есть сокровенное я в каждом

¹² Maitrāyaṇī Upaniṣad, IV. 5 — 6; см. также Muṇḍaka, I. 1. 1; Taittirīya, I. 5; Bṛh., I. 4. 6; см. также I. 4. 7; I. 4 — 10.

¹³ Tait. Up.

¹⁴ Kaṭha Up., IV. 1.

¹⁵ Tait. Up.

¹⁶ Bṛh. Up., I. 4. 10.

человеческом сердце¹⁷. Упанишады не поддерживают теорию благодати в том смысле, как это принято в ведах. Мы не обращаемся к ведийским богам, которые были источником материального благополучия, увеличивающего счастье, но только молимся об освобождении от скорби.

Акцентирование скорби иногда истолковывается как показатель своего рода пессимизма со стороны индийских риши. Но это не так. Религия вед была, несомненно, более радостной, но это была низшая форма религии, где мысль никогда не проникала под внешний покров вещей. Это была религия, выражавшая восторг человека от существования в мире, полном удовольствий. Боги вызвали не только страх, но и доверие. Жизнь на земле была простой и сладостной безгрешностью. Духовные стремления души осуждают легковесное довольство и вызывают размышления о цели человеческого существования. Неудовлетворенность действительностью — необходимая предпосылка каждого морального сдвига и духовного возрождения. Пессимизм упанишад — это условие всякой философии. Преодолеть неудовлетворенность — это значит дать человеку возможность избежать его. Если же нет исхода, если не добиваются освобождения, тогда неудовлетворение озлобляет. Пессимизм упанишад не настолько развился, чтобы подавить все стремления и породить застой. Оставалось достаточно веры в жизнь, чтобы поддерживать всякое искреннее стремление к истине. По выражению Барта: «В упанишадах гораздо больше духа спекулятивных дерзаний, чем чувства страдания и апатии»¹⁸. «В самом деле, в упанишадах мало явных упоминаний о ничтожестве жизни, заключенной в оковы непрерывного кругооборота смерти и рождения. И их авторы спасаются от пессимизма чувством радости от искупительной миссии, проповедуемой ими»¹⁹. Формулирование теории *сансары*, или перерождения, не является доказательством пессимизма упанишад. Жизнь на земле — это средство самоусовершенствования. Мы должны подчиняться дисциплине сансары в наших стремлениях к достижению высшей радости и полному обладанию духовной истиной. То, что дает интерес к жизни, представляет собой высший мотив радости — радость победы над собой. Сансара является только последовательным рядом духовных возможностей. Жизнь — это стадия в духовном совершенствовании, ступень в переходе к бесконечному. Это — время для подготовки души к вечности. Жизнь — не пустой сон, и мир — не бред духа. В более поздних версиях о возрождении души в индийской мысли мы не замечаем этого облагораживающего идеала, и рождение становится результатом ошибки души, а сансара — приковывающей цепью.

На этапе жизни, представленном брахманами, простая религия ведийских гимнов представляла какое-то жертвоприношение. Отношения людей с богами были формальными; все сводилось к вопросу дать и взять, к прибыли или убытку. Возрождение духовности стало потребностью века, погрязшего в формализме. В упанишадах мы находим возвращение к свежим источникам духовной жизни. Они провозгласили, что душа не достигнет спасения жертвоприношениями. Спасение может быть достигнуто только истинно религиозной жизнью, основанной

¹⁷ См. Chāndogya, III. 14. Ср. Августин: «Я спросил землю о божестве, и она ответила мне: «Я — не он»; я спрашиваю море, и глубины, и пресмыкающихся, и они отвечают: «Мы не бог, ищи его над нами». Я спрашиваю легкий ветерок и всю воздушную вселенную, но все ее обитатели отвечают: «Анаксимен ошибся, я не бог»; я спрашиваю небо, солнце, луну, звезды. «Не мы, — отвечают они, — тот бог, которого ты ищешь»; и я спрашиваю все вещи, которые стоят у ворот моего тела (чувства): «Высказали мне о моем божестве, что вы — не он; скажите мне что-нибудь о нем». И они закричали громким голосом: «Он сотворил нас». Поиски эти будут продолжаться до тех пор, пока не задашь вопрос своему внутреннему я, на который последует ответ: «Твой бог — в тебе, даже жизнь твоей жизни» (Confessions, X. chap. 6).

¹⁸ Religions of India, p. 84.

¹⁹ Cave, Redemption, Hindu and Christian, p. 64.

на постижении сердца Вселенной. Совершенство является внутренним и духовным, а не внешним и механическим. Мы не можем сделать человека чистым, выстирав его рубашку. Осознание идентичности своей собственной души с великой *Все-душой* и есть сущность истинно духовной жизни. Бесплезность ритуала, тщетность жертвоприношений как средств к спасению очевидны. Бог должен почитаться духовным служением, а не внешними церемониями. Мы не можем спасти самих себя, слава бога. И мы не можем привлечь его на свою сторону посредством жертвоприношений. Авторы упанишад в достаточной степени обладали историческим чутьем, чтобы понимать, что их протест будет неэффективным, если он будет связан с требованием революции в вещах. Поэтому они ратовали только за изменение в духовной области. Они изменяют толкования жертвоприношения и выражают их аллегорически. В некоторых местах предлагается²⁰ рассуждать о принесении в жертву коня²¹. Эти рассуждения помогают нам понять значение жертвоприношения; говорят, что рассуждения об этом совершенно равноценны тому, как если бы жертвоприношение имело место на самом деле. Давая детальное описание вида доски, породы дерева и т. д., упанишад показывают, что они не безразличны к религии, требующей жертвоприношений.

Сохраняя формы, они все же старались очистить их. Упанишад говорят, что все жертвоприношения совершаются ради приобретения человеком познания самого себя. Сама жизнь есть жертвоприношение. «Истинной жертвой является человек; его первые двадцать четыре года — это его утренние возлияния... в голоде, в жажде, в воздержании от удовольствий происходит его посвящение... В своей трапезе и питье, в своих удовольствиях он справляет святой праздник, а в своем смехе, пиршестве и свадьбе он поет гимны хвалы. Самодисциплина, великодушные, прямота, ахинса²², правдивость речи — все это его плата, и источником очищения, когда жертва принесена, является смерть²³. Нам говорят, что божественная природа ежедневно приносит себя в жертву; этим жертвоприношением мы и живем. Принесение в жертву означает не празднество, а самоотречение. Делай так, чтобы каждый твой поступок, каждое чувство и каждая мысль были приношением богу. Да будет ваша жизнь одним таинством, или яджней. Иногда нам говорят, что жертвоприношения необходимы как подготовка к более высокому пути. Никто не может вступить на более высокий путь, не выполнив требований более низкого пути. Жертвоприношения необходимы для непросвещенных, хотя жертвоприношений одних недостаточно. Они открывают нам доступ в мир отцов, из которого после временного пребывания на луне приходят обратно к новому земному существованию. Церемониализм противопоставляется духовному служению²⁴. Бывают случаи, когда жертвенная и жреческая религия кажется авторам упанишад поверхностной, и тогда они дают волю своей иронии. Они описывают процессию собак, шествующих наподобие процессии жрецов, причем каждая собака держит хвост собаки, идущей впереди нее, и восклицает: Ам! Давайте есть. Ам! Давайте пить... и т. д.²⁵ Таким образом, строгий ритуал брахманизма, дававший мало утешения слабому сердцу человека, был поколеблен в упанишадах.

²⁰ Bṛh. Up., 1. 2.

²¹ Aśvamedha.

²² Невинность.

²³ Chāṇ. Up., III. Ср. Исайя, LIII. 6 — 7: «Разве то, что я избрал, не обет? Освободиться от оков порока, сбросить с себя тяжелый груз, освободить угнетенных так, чтобы вы сломали каждое ярмо? Разве это не то же, что дать хлеб голодному или приют бездомному? Когда ты видишь обнаженного и покрываешь его, разве ты не прячешь самого себя от своего собственного тела?» См. Платон, Евтифрон, 14. Е; Законы, 906, издание Д. Джоуэтта.

²⁴ См. также Chāṇ. Up., I. 1. 10.

²⁵ Там же, I. 12. 4. 5.

Отношение упанишад к святости вед не является благосклонным. Подобно рационалистическим мыслителям позднейшего времени, они придерживаются двоякого взгляда на авторитет вед. Они считают, что веды имеют сверхъестественное происхождение, например, когда они говорят: «Подобно тому, как при разведении огня сырым деревом клубы дыма распространяются вокруг, так и истина от этого великого бытия проявляет свое дыхание в Ригведе, Яджурведе, Самаведе, в гимнах атхарвов и ангирасов, в рассказах, историях, науках, мистических проблемах, поэмах, пословицах и толкованиях, — все это является дыханием, исходящим от него»²⁶. Признается также, что ведийское знание гораздо ниже истинного божественного проникновения²⁷ и не освобождает нас. Нарада говорил: «Я знаю Ригведу, о господин Яджур Самаведу, но при всем том я знаю только мантры и священные книги, но я не знаю я»²⁸. Мундака упанишада говорит: «Два рода знания должны быть известны — высший и низший. Низшее знание — это то, что дают Ригведа, Самаведа, Атхарваведа, Церемониал и Грамматика... но высшим знанием является то, посредством которого воспринимается неразрушимый Брахман»²⁹.

■ ПРОБЛЕМЫ, РАССМАТРИВАЕМЫЕ В УПАНИШАДАХ

Центральной темой упанишад является проблема философии. Это поиски того, что есть истина. Неудовлетворенность существующим и некоторые побочные причины вызывают вопросы, о которых мы читаем в начале Шветашватары: «Откуда мы произошли, где мы живем и куда мы идем? О вы, кто знаете Брахмана, скажите нам, по чьему повелению мы живем здесь то в страданиях, то в удовольствии. Будет ли тому причиной время, или природа, или необходимость, или случайность, или элементы, или тот, кто называется Пуруша, человек, который представляет собой Верховный дух?» В Кена упанишаде ученик спрашивает: «По чьему желанию ум стремится к выполнению своей миссии? По чьему повелению возникает первое дыхание, по чьему повелению возникает первое дыхание, по чьему желанию произносим мы эту речь? Какой бог управляет зрением и слухом?»³⁰ Мыслители не принимают опыт за нечто необъяснимое, как это делает здравый смысл. Они желают знать, могут ли быть приняты как окончательные те данные, которые получены при помощи чувств. Являются ли духовные способности, с помощью которых мы получаем опыт, самодовлеющими или они сами являются результатом чего-то более могущественного, что лежит вне их? Как можем мы считать физические объекты, хотя они и представляют собой следствия и результаты, такими же реальными, как и их причины? Должно быть позади всего этого нечто первичное, самостоятельно существующее, в котором одном ум может обрести успокоение. Знание, ум, чувства и их объекты — все это конечно и обусловлено. В сфере морали мы находим, что мы не можем получить истинное счастье от конечного. Удовольствия мира, будучи ограничены возрастом и смертью, преходящи. Только бесконечное дает прочное счастье. В религии мы ратуем за вечную жизнь. Все это приводит нас к убеждению о существовании безвременного существа, духовной реальности, объекта философских исканий, осуществления наших желаний и цели религии. Пророки упанишад пытаются привести нас к этой центральной реальности, которая является безграничным существованием (*sat*), аб-

²⁶ Brh. Up., II. 4. 10.

²⁷ См. Chāndogya, V. 3. 10; Brh., 3. 5. 1; IV. 4. 21; VI. 2. 1; Kauṣītaki, I; Tait., II. 4; Kaṭha, II. 23.

²⁸ Chān. Up., VII. 2.

²⁹ Muṇḍaka, I. 1. 4—5; Maitrāyaṇa, VI. 21.

³⁰ I. 1.

солютной истиной (*чит*) и чистым наслаждением (*ананга*). Молитвой каждого человеческого сердца является: «Веди меня от нереального к реальному, веди меня от темноты к свету, веди меня от смерти к бессмертию»³¹.

При рассмотрении философии упанишад мы будем иметь дело в дальнейшем с двумя разделами — метафизикой и этикой. Мы представим их взгляды на первичную реальность, на природу мира и проблему творения в разделе метафизики; их анализ индивида, его судьбы, его идеалов, отношения кармы к свободе, высшего понимания мукти, или освобождения, и теории возрождения — в разделе этики.

■ ПРИРОДА РЕАЛЬНОСТИ

В решении вопроса о природе первичной реальности мыслители упанишад стремятся дополнить объективные воззрения ведийских пророков субъективными. Самым высшим понятием, извлеченным из ведийских гимнов, было понятие первичной реальности (экам сат), которая обнаруживает себя во всем многообразии существования. Этот вывод развивается в упанишадах, где к данной проблеме иногда подходят путем философского анализа природы я, которое они называют Атманом. Этимология этого слова туманна. В Ригведе, X. 16. 3 этим словом обозначается дыхание, или жизненная сущность. Постепенно оно приобрело значение души, или я. Теория о подлинном я, или Атмане, не представлена в сколько-нибудь ясной форме или с достаточной полнотой деталей, и отдельные утверждения не связаны в стройную систему. В диалоге между учителем — Праджапати и учеником — Индрой, приведенном в Чхандогья упанишаде³², мы находим постепенное развитие определения я путем прохождения им четырех стадий: 1) телесного я, 2) эмпирического я, 3) трансцендентального я и 4) абсолютного я. Рассматриваемый вопрос носит не столько психологический, сколько метафизический характер. Какова природа я человека, его основное бытие? Праджапати открывает дискуссию, устанавливая некоторые общие черты, которыми должно обладать истинное я. Я, которое свободно от греха, свободно от влияний старых времен, от смерти и печали, от голода и жажды, которое ничего не желает, кроме того, что оно должно желать, и ничего себе не представляет, кроме того, что оно должно представить, — вот это и есть то, что мы должны стараться понять»³³. Это субъект, который продолжает существовать во всех изменениях, это общий фактор в состоянии бодрствования, сна со сновидениями, сна без сновидений, смерти, возрождения и окончательного освобождения³⁴. Ничто не может быть разрушено — это элементарная истина. Смерть не затрагивается до него, равно как и порок не уничтожает его. Его отличительными чертами является постоянство, непрерывность, единство, вечная активность. Это самодовлеющий мир. Нет вовне ничего, что могло бы быть противопоставлено ему. Современная критика будет возражать против всей этой процедуры, как случая *petitio principii*. Принимая характеристику самостоятельности и законченности в себе, тем самым считают решение данным. Но, как мы увидим, такой ход рассуждения имеет свой собственный смысл. Праджапати показывает, что я человека заключается в подлинно субъективном, что никогда не может стать объектом. Это — лицо, которое видит, но не объект, который мы видим³⁵. Это не совокупность качеств, называемых «мною», а я, которое остается вне и независимо от исследования всех этих качеств. Это субъект в

³¹ Asato mā sad gamaya, tamaso mā jyotiḥ gamaya, mṛtyor mā amṛtaṁ gamaya. Bṛh. Up., I. 3. 27.

³² VIII. 3 — 12.

³³ VIII. 7 1.

³⁴ См. Bṛh. Up., IV. 4. 3.

³⁵ VIII. 7. 3.

истинном смысле, и он никогда не может стать объектом. Многое из содержимого я, как это обычно принято, может стать объектом. Из данного положения вытекает, что то, что становится объектом, принадлежит к не-я. Мы должны отвести от нашего подлинного я все, что ему чуждо и что является отличным от я. Первый ответ, который дается, это что тело, которое рождается, растет, хиреет и умирает, и является подлинным я. Я, согласно Праджапати, это тот, кого вы видите, когда смотрите в глаза другого, или в бадью воды, или в зеркало. Подразумевается, что мы наблюдаем всю картину, вплоть до волос и ногтей. Чтобы показать, что это не я, Праджапати просит Индру украсить себя, надеть лучшее платье и снова посмотреть в воду и в зеркало. И он увидел свое подобие, наряженное в лучшее платье и чистое. У Индры закралось сомнение. «Поскольку это я в виде тени или отражения в воде выглядит наряженным, когда тело хорошо одето, когда тело чисто, то я должно быть слепым, если тело слепо, хромым, если тело охромело, увечным, если тело увечно, и должно погибнуть, коль скоро гибнет тело. Я не вижу в этом ничего хорошего»³⁶. Индра приблизился к своему учителю Праджапати и после довольно долгого молчания ему было сказано: «Я — это тот, кто идет счастливый в своих грезах». Подлинное я — это не тело, которое подвержено всем страданиям и несовершенствам и которое представляет собой материальное явление. Тело — это только инструмент, которым пользуется сознание, в то время как сознание не является продуктом тела. И теперь, когда Индре сказано, что видящий сны субъект — это я, он испытывает другое затруднение: «Хотя правда то, что я не терпит ущерба от изъянов тела, не поражается, когда оно поражено, не хромает при его хромоте, все же они как бы поражают его во сне, как бы преследуют его. Оно как бы ощущает боль и проливает слезы, поэтому я не вижу в этом ничего хорошего»³⁷. Праджапати предпочел состояние сна другим душевным переживаниям потому, что сны, будучи более независимыми от тела, являются по своей природе критическими моментами. Предполагается, что в сновидениях я не подвержено ограничениям. В них дух, как говорят, витает свободным от случайностей тела. Эта точка зрения приравнивает я ко все возрастающим и меняющимся душевным переживаниям. Это — эмпирическое я, и Индра правильно считает, что оно подвержено случайностям опыта. Оно не может быть субъектом, так как все время изменяется. Состояние сна, хотя оно и независимо от тела, не кажется самостоятельно существующим, что приущие подлинному я, или Атману. Его, зависимое от ограничений времени и рождения, не может быть названо вечным. Я, связанное по месту и времени с окружающей средой, является творением времени. Оно — странник в мире сансары. Оно создает для себя несовершенный мир из несовершенных данных. Оно не вечно и не обладает безграничной свободой. Отвечающий нашим требованиям субъект должен быть основой и опорой всего опыта, обширной реальностью, в отношении которой состояния сновидения или бодрствования будут только его несовершенными проявлениями. Простая смена состояний не может происходить сама по себе. Эмпирическое я не вечно по своей сути. Индра снова приближается к Праджапати, объясняет ему свои сомнения, и после длительной паузы следует поучение. «Когда спящий человек отдыхает и в этом состоянии полного покоя не видит снов, — это и есть я»³⁸. Праджапати понимает затруднение Индры. Я не может быть низведено до ряда состояний, потому что это было бы равносильно отрицанию реальности перманентного его, и Атман стал бы подвержен превратностям нашего случайного опыта. Индре надо показать, что объекты опыта требуют наличия постоянного субъекта, которым они могли бы быть восприняты. Праджапати стремится выявить, почему, несмотря на то, что оскал зубов предпо-

³⁶ VIII. 9. 1.

³⁷ VIII. 10. 2. 3.

³⁸ VIII. 11. 1.

лагают наличие кошки, кошка не обязана всюду, за исключением чудесной страны Алисы, иметь всегда оскаленные зубы. Объект зависит от субъекта, но субъект не зависит от объекта в том же самом отношении. Без я не может быть ни знания, ни искусства, ни морали. Объекта вне связи с я не существует. От субъекта происходят все объекты, но сам субъект — не вещь среди других вещей. Чтобы помочь Индре понять, что я — это субъект всех переживаний, Праджapati применяет метод абстракции, не лишенный своих собственных недостатков. Наша жизнь обычно наполнена житейскими хлопотами. Мир слишком занимает нас. Наше я теряется в чувствах, желаниях, фантазиях и не знает, что же является реальным. Ведя простую жизнь, полную естественных забот, будучи всегда заняты осуществлением какой-нибудь цели в этом мире, мы не имеем возможности тратить время на мысли о первопричине всех вещей — я человека. Знание считается не требующим доказательств. Чтобы поразмыслить о нем, понять его значение, нужны умственные усилия. В истории европейской мысли вопрос о возможности познания возникает поздно, но раз он уже поставлен, то считается, что познание невозможно без того, что Кант называет трансцендентальным единством апперцепции, и без того, что Плотин называет «аккомпанемент» души к ее собственной умственной деятельности. Наиболее элементарное представление требует реальности я. В большинстве явно пассивных восприятий мы обнаруживаем активность я. Все изменения, все переживания предполагают наличие центрального я. Изменения как таковые признаются изменениями внутри целого, которое мы стремимся реализовать. Праджapati хочет доказать необходимость этого я, настаивая на том, что я продолжает существовать даже тогда, когда получаемый в состоянии бодрствования или сна опыт отсутствует. Во сне, глубоком и без сновидений, мы не чувствуем объектов восприятия, но мы не можем в связи с этим сказать, что здесь нет я. Праджapati предполагает, что Индра должен допустить реальность я во сне, так как продолжение сознания, несмотря на временный его перерыв, ничем другим не может быть оправдано. Дэвадатта после хорошего сна продолжает оставаться Дэвадаттой, поскольку его переживания связаны с тем, что существовало в то время, когда он отходил ко сну. Они связываются с его мыслями, а не отлетают к мыслям кого-либо другого. Это постоянство переживаний вынуждает нас допустить постоянное я, лежащее в основе содержания сознания. То, что существует во сне — без каких-либо созерцаемых объектов, — представляет собой я. Зеркало не разобьется вдребезги от того только, что в нем ничего не видно. Праджapati стремится вывести абсолютное верховенство субъекта над объектом — истину тезиса Яджнявалкьи о том, что даже в том случае, когда все объекты затемняются, субъект остается неизменным. «Когда солнце садится, когда заходит луна и когда гаснет огонь, лишь я имеет свой свет»³⁹. Но Индра был для Праджapati слишком большим психологом. Он чувствовал, что это я, свободное от всех телесных переживаний, от бесформенной массы сновидений и т. д., это беспредметное я является голой фикцией. Если я — не то, что познает, чувствует и реагирует, если оно отделено от всего этого и в нем, таким образом, выхолощено его содержание, то что же остается? «Ничего, — говорит Индра. — Быть свободным от всего — это значит стать ничем»⁴⁰. Гаутама Будда проводит аналогию с деревом и спрашивает: что же останется от дерева, если, предположим, мы сорвем его листья, обрубим его ветви, сдерем с него кору и т. д.? Сними у луковицы слой один за другим, и что же останется? Ничего. Брэдли отмечает: «Его, которое претендует на что-то, будь то до или за пределами его конкретного физического наполнения, — это грубая фикция, просто уродство и потому не может быть приемлемым»⁴¹. С этой точки

³⁹ Bṛh. Up., IV. 3. 6.

⁴⁰ Bradley, Ethical Studies, p. 52.

⁴¹ Bradley, Appearance and Reality, p. 89.

зрения в состоянии сна без сновидений я отсутствует вовсе. Локк заявляет, что каждый сонный кивок подрывает теорию я. «Во сне и в состоянии транса ум *не существует*, там нет времени, нет последовательности идей. Сказать, что ум существует без мышления, — это противоречие, бессмыслица, ничто»⁴². Видимо, Индра был эмпиристом за много веков до Локка и Беркли. «Если душа во время полного сна без сновидений совсем не думает, не чувствует и ничего не желает, то является ли она вообще душой, и если да, то какова она?» — спрашивает Лотце. «Как часто дается ответ, что если бы это могло случиться, то душа не имела бы бытия. Почему мы не имеем мужества сказать, что каждый раз, как это случается, души нет»⁴³. Индра имеет смелость заявить это⁴⁴. «Она действительно уничтожается». Это важное положение снова и снова предается забвению в индийской философии: отрицать внешнюю жизнь — это значит уничтожить бога внутри себя. Те, кто думают, что мы достигаем наивысшего состояния в чистой субъективности, должны обратиться к диалогу Индры и Праджапати.

По мнению Индры, состояние, свободное от ограничений, налагаемых организмом, от времени и пространства, от существования объектов, будет просто уничтожением. Это бессодержательное *его*, это абстрактное *cogito* Декарта, это формальное единство Канта, этот беспредметный субъект, предполагаемый стоящим позади всего и не связанный эмпирическим сознанием, — все это невозможно. Как философские размышления, так и психологические анализы приводят к этому выводу. Однако Праджапати старался подчеркнуть идентичность я, которое не затронуто изменениями переживаний. Он особо отмечал, что хотя я не исключало сознательного состояния, оно не являлось сознательным состоянием.

Доктор Мак Таггарт формулирует весь вопрос так: «Что заключает в себе я? Все им создаваемое. А что оно исключает? Равным образом все, что им создается. Что может оно сказать о том, что не внутри его? Ничего. Что может оно сказать о том, что не вне его? Одну лишь абстракцию. И любые попытки устранить парадокс разрушают я, ибо обе стороны неизбежно связываются. Если мы пытаемся представить его особым индивидом, отделяя его от всех прочих вещей, оно теряет все содержание, благодаря которому оно может быть сознательным, и тем самым утрачивает ту самую индивидуальность, которую мы пытались сохранить. Если же, с другой стороны, мы стараемся сохранить его содержание, подчеркивая включение в ущерб исключению, в таком случае сознание исчезает, а поскольку я не получает содержания, кроме объектов, им создаваемых, то содержание тоже исчезает»⁴⁵. Индра показывает, какая опасность связана с представлением о я как о чем-то трансцендентном. Я должно проявиться как подлинная жизнь целого, а не как простая абстракция. Следующий шаг — это когда Индра объясняет Праджапати его затруднения в словах «поистине спящий без сновидений субъект не знает самого себя, а равно и того, что существует. Оно пришло к полному уничтожению, и я не вижу в этом ничего хорошего»⁴⁶. Праджапати указывает, что я — это единство, проникающее в различия и проходящее через них. Весь мир является процессом самореализации абсолютной мысли. «Магхаван!»⁴⁷ Это тело смертно, и все подвержено смерти. Оно — местопребывание я, которое бессмертно и бестелесно. Оно владеец глаза, а сам глаз является инструментом зрения. Тот, кто сознает, что может пользоваться обонянием, и является я — нос это орган обо-

⁴² Berkeley, Works, vol. I, p. 34.

⁴³ Lotze, Metaphysics, English Translation, vol. II, p. 317.

⁴⁴ Vināśamevāpīto bhavati, Chān. Up., VIII. 11. 1 – 2.

⁴⁵ Dr. Mc Taggart, Hegelian Cosmology, sec. 27.

⁴⁶ VIII. 11. 1.

⁴⁷ Другое имя Индры.

няния и т. д.⁴⁸ Я должно быть представлено не как абстрактный формальный принцип, но как активное универсальное сознание, существующее, — применяя гегелевскую фразеологию, — как в самом себе, так и для себя. Это и простое тождество с самим собой, а также и различные различия. Это и субъект и объект. Объекты, познаваемые нами в опыте, основываются на нем. Подлинное безграничное я — это не то я, которое просто не имеет конца. Это не одна из ограниченных вещей, но основа всех их. Это — универсальное я, которое и имманентно, и трансцендентно. Вся вселенная живет и дышит в нем. «Луна и солнце — его глаза, четыре стороны неба — его уши, ветер — его дыхание»⁴⁹. Это яркий свет, который горит в глубине личности, универсальная акаша, из которой происходят все творения⁵⁰, жизненный принцип творения⁵¹, субъект, в котором, волнуясь, движется весь мир⁵². Вне его — нет ничего. Оно содержит в себе все сознание объектов. Во вселенной нет ничего, что не было бы вовлечено в наше безграничное я. Это я, которое все собой охватывает, является единственной реальностью, содержащей в себе все явления природы и всю историю опытного знания. Наше маленькое я включается в него и поглощается им. Это субъект, который есть что-то большее, чем поток представлений, которые являются только несовершенным проявлением его. Все наши состояния сознания вращаются вокруг этого центрального светила. Упразднить его — значит уничтожить их. Без субъекта не будет ни потока, ни очередности ощущений в пространстве, ни последовательности их во времени. Оно делает возможными память, самоанализ, познание и нравственность. Упанишады утверждают, что этот субъект является универсальной основой, которая заключена во всех индивидах. Он скрыт во всех вещах и охватывает все творение. Не существует второго, находящегося вне его, и нет для него других отличительных терминов»⁵³. «Как дышащий, он называется дыханием, как говорящий — речью, как видящий — глазами, как слышащий — ушами, как понимающий — умом; все это только наименования его действий»⁵⁴.

Я, только так понятое, может рассматриваться как постоянный субъект, сохраняющийся и в бодрствующем состоянии, и во сне, и при смерти, и в оковах, и при освобождении. Оно присутствует всюду, охватывая взором все миры. Это универсальный субъект и вместе с тем универсальный объект. Он видит и все-таки не видит. Как говорится в упанишадах, «в том случае, когда он не видит, все же он видящий, хотя он и не видит; поскольку для проводца нет перерыва в видении, потому что он неразрушим; но кроме него, нет второго, нет другого, отличного от него, кого бы он мог видеть»⁵⁵. Я — это целое. «Я — это весь мир»⁵⁶. Это универсальное я не может быть воспринято по самой своей природе. Как отмечает Шанкара: «Свидетельствующее я озаряет сознание, но никогда оно само не заключается в сознании». Это не данные из опыта, не объект, хотя все объекты даны для него. Это не мысль, но все мысли — для этого. Это не предмет для видения, но

⁴⁸ VIII. 12. Ср. с Платоном, который в «Тимее» различает две души — одну бессмертную и другую смертную. Смертная душа состоит из страстей и привязанностей. Это — эмпирическое его, которое отождествляет себя с бранным миром изменений и смерти. Бессмертная душа — это разумная причина, присущая как человеку, так и миру, это божественная искра, заключенная в человеческой личности («Тимей» и «Федон»). То же самое различие мы имеем в аристотелевском intellectus agens как противостоящем подверженным гибели уму и памяти.

⁴⁹ Muṇḍaka, I. 1; Chāṇ., III. 13. 7.

⁵⁰ Chāṇ., I. 91.

⁵¹ Там же, 11. 5.

⁵² Kāṭha, VI. 1.

⁵³ Bṛh., IV. 3. 23; Chāṇ., VIII. 1. 3.

⁵⁴ Bṛh., I. 4. 7; Kauṣītaki, III.

⁵⁵ Bṛh., IV. 3. 23.

⁵⁶ Aham eva idam sarvo'smi.

принцип всякого видения. Как сказал бы Кант, условие эмпирического познания само не познается. «Что я должен предположить, чтобы познать объект, — говорит Кант, — я не могу познать как объект». Субъект всего опыта не может сам быть опытом. Если бы он стал опытом, то возникает вопрос, кем же он познается? Познание всегда осуществляется двояко. Это я, следовательно, неопределимо. Как все первичные принципы, оно может только приниматься. Оно является объяснением всему остальному, хотя само остается необъяснимым. Старое затруднение Конта, что субъект не может повернуться и схватить самого себя, не так уж надуманно. «Душа, которая — ни это, ни то и ни нечто другое, является неосязаемой, так как ее нельзя ухватить»⁵⁷. Упанишады отказываются отождествлять я с телом, или рядом душевных состояний, или представлением непрерывного, или потоком сознания. Я не может быть ни отношением, так как оно требует основания отношений, ни связью содержаний, поскольку это без связующего агента будет непонятно. Мы обязаны признать реальность универсального сознания, которое всегда сопутствует содержанию сознания и существует даже тогда, когда содержания нет. Это основное тождество, предполагающее наличие я и не-я, называется Атманом. Никто не может сомневаться в его реальности⁵⁸.

Мандукья упанишада дает нам анализ сознания, приводящий к тому же заключению. Начнем с вольного изложения того, что она говорит по этому поводу⁵⁹. Душа имеет три состояния, которые все содержатся в четвертом. Эти состояния — бодрствование, дремота, сон и то, что называется «турия». Первое состояние, то есть бодрствование, таково, что в нем я осознает обычный мир внешних объектов. Оно обладает восприятием грубых вещей. Здесь зависимость от тела является преобладающей. Второе состояние — это сон со сновидениями, где я пользуется тонкими вещами⁶⁰, формирует для себя новый мир форм, материалом для которых служат его переживания в бодрствующем состоянии. Дух, как говорят, свободно странствует, сбросив узы тела. Третьим является состояние здорового сна, когда мы не имеем ни сновидений, ни желаний. Оно называется сущупти. Душа, говорят, становится на время единой с Брахманом и испытывает блаженство. В глубоком сне мы поднимаемся выше всех желаний и освобождаемся от всех тревожений духа. Противоположности, так сказать, утрачиваются для субъекта, находящегося в таком состоянии чисто беспредметного познания⁶¹. Шанкара отмечает, что явление дуализма, вызванное действием ума, имеет место в других двух состояниях, но отсутствует здесь. В ряде мест говорится, что во сне без сновидений, когда человек отрешен от отвлекающего влияния мира, мы испытываем природу абсолютного блаженства. Душа является божественной по происхождению, хотя и обременена она плотью. Во сне, как говорят, она освобождается от уз тела и снова приобретает свою собственную природу. Мы читаем в фрагментах Аристотеля: «Всякий раз, когда душа остается сама с собой во сне, она возвращает тем самым свойственную ей природу»⁶². Божественная природа души снова проявляется, когда она освобождается от тирании тела. «Он дает свою возлюбленную истину во сне». Аналогия вечного сна без сновидений употребляется, чтобы выявить, как тогда подавляется всякая внешняя деятельность. Однако была вероятность смешения данного состояния с чистой бессознательностью. Таким образом, Мандукья упанишада отмечает, что наивысшим является не этот сон без сновидений, но другое, четвертое состояние души, чисто интуитивное сознание, где нет познания внутренних или внешних объек-

⁵⁷ Bṛh., III. 7. 3; IV. 4. 22.

⁵⁸ Na hi kaścīt sandigdhe ahaṁ vā nāhaṁ veti. Bhāmatī.

⁵⁹ I. 2. 7.

⁶⁰ См. Bṛh., IV. 3. 9. 14.

⁶¹ См. Bṛh., II. 1; Kauṣītaki, IV; Chāṇ., VI. 8. 1; Praśna, IV. 4; IV. 3. 7.

⁶² Фрагмент 2.

тов. В глубоком сне дух парит в сфере гораздо более высокой, чем изменчивая жизнь чувства, — в абсолютном единении с Брахманом. Состояние турии выявляет позитивный аспект негативного, которое особенно подчеркивалось в состоянии глубокого сна. «Четвертым является не то, которое сознает субъективное, и не то, которое сознает объективное; не то, которое сознает и то и другое, не то, которое является просто сознанием, не то, которое представляет собой всеощущающую массу, не то, что является полной темнотой. Это — невидимая, трансцендентная, непостижимая, не поддающаяся выводу, немыслимая, неопиcуемая, единственная сущность сознания я, завершение мира, всегда умиротворенное, всеблаженное, единое единство — это поистине есть Атман»⁶³. Это символизируется «аумкарой», в его частях AUM — состояниях бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений. Это не исключительное я, но общая основа всего, основание тождества всего⁶⁴. В глубоком сне мы, можно сказать, достигаем вечного единства, в котором все различия исчезают и вся вселенная стирается. Но поскольку это не может рассматриваться как наивысшее состояние, предполагается нечто более высокое позитивное. Что касается эмпирического индивида, то если не-я уходит, его индивидуальность тоже исчезает. Таким образом, возникает подозрение, что уничтожение объектов низвело бы я до чистой абстракции, а между тем в высшее универсальное я включается реальность всех объектов. Мы познаем и любим объекты мира лишь постольку, поскольку они входят в наше я, которое включает в себя все объекты мира и не имеет ничего внешнего. Это неизменяющееся, постоянное тождество, которое сохраняется среди всех изменений. Настроения проходят и меняются, но я остается тем же самым. Оно не имеет ни начала, ни конца, хотя объекты, которые оно осознает, имеют и начало и конец. «Прекращение сознания никогда никем не было испытано и не было прямо засвидетельствовано, ибо, если бы это было, в таком случае испытанный свидетель сам оставался бы где-то позади, как продолжение воплощения того же самого сознания»⁶⁵. Это основа всякого существования, единственный свидетель его и единственно возможная опора всего, что мы знаем, хотя природа зависимости объектов познания от субъекта, на которой так усиленно настаивают, остается не совсем ясной. Три состояния я — бодрствование, сон со сновидениями и сон без сновидений — вместе с тем, что объемлет их всех, называются соответственно вишва, тайджаса, праджня и турия состояниями⁶⁶.

Из со анализа трех состояний — сна со сновидениями, бодрствования и сна без сновидений — следует, что все они не реальны, хотя и не не существуют. «То, что есть ничто в начале и ничто в конце, разумеется, должно быть ничто и в середине»⁶⁷. Судя по этому, переживания в состоянии бодрствования не реальны. Если говорят, что состояние сна со сновидениями является нереальным, поскольку оно не согласуется с остальной частью нашего опыта, то разве нельзя возразить, что опыт бодрствования не согласуется со сновидениями?

Сновидения внутри самих себя могут согласовываться между собой, как равно согласовываются и переживания бодрствования в своих собственных пределах. Миры кажутся реальными только по отношению к частным настроениям я. Неправильно применять шаблон опыта бодрствования к миру сна и осуждать его. Переживания и во сне и в бодрствовании — и те и другие — не реальны, хотя и в различной степени. Состояние сна без сновидений — это состояние, при котором мы не имеем ясного представления о чем-либо внутреннем или внешнем. Это — неразли-

⁶³ I. 7.

⁶⁴ Triṣu dhāmasu yat tulyam sāmānyam — Gauḍapāda. Kārikā, I. 22.

⁶⁵ См. Devī Bhāgavata, III. 32. 15 — 16.

⁶⁶ Этому разделению отвечает буддистское деление на четыре плана — кама, рупа, арупа и локоттара.

⁶⁷ Gauḍapāda. Kārikā, I. 6.

чимая масса, находящаяся под покровом темноты, сходная с ночью Гегеля, когда все коровы черные. Мы имеем в данном случае отрицательное условие высшего состояния — состояния свободы от скорби. Однако Атман — это не отсутствие несчастья. Это — позитивное блаженство. Он — ни бодрствование, ни сон со сновидениями, ни сон без сновидений, но четвертое состояние, обосновывающее эти три состояния, а также и выходящее за их пределы. Приведенное негативное описание указывает на то, что мы не можем познать, подобно природе конечного, позитивную природу этого четвертого состояния. Четвертое состояние проявляется не столько посредством отрицания указанных трех состояний, сколько тем, что оно является трансцендентным по отношению к ним всем. Невозможно нам, ограниченным существам, определить характер идеальной реальности, хотя упанишады упорно подчеркивают, что она не лишена содержания. Все же, чтобы опровергнуть ошибочные идеи о наивысшем и указать истину, которая не была бы абстракцией, они позволяли себе пользоваться неадекватными понятиями. Строго говоря, мы ничего не можем сказать по поводу этого. Но все-таки для целей дискуссии мы обязаны применять интеллектуальные понятия с их ограниченной обоснованностью.

Проблема я является одной из наиболее важных проблем, рассматриваемых в упанишадах. Она встречается снова как адхьятма-видья в Бхагавадгите в ведийских сутрах. Анализ природы я представляет собой наследство упанишад, завещанное последующим философским системам. Он вызвал много неправильных представлений. Противоположные теории о природе я поддерживались Буддой, Шанкарой, Капилой и Патанджали, чьи взгляды, как это можно проследить, восходят к упанишад-дам. Упанишады не намеревались сделать из более глубокого я абстрактное ничто. Оно является полнейшей реальностью, совершенным сознанием, а не просто негативным спокойствием, не нарушаемым каким-либо волнением, не запятнанным и не оскверненным каким-либо позором. Логика мысли имеет в нем отрицательное движение, происходящее благодаря отказу от конечного, но это только стадия поступательного движения. Посредством негативного процесса я вынуждено признать, что его сущность заключается не в его ограниченности или самодовлении. Посредством позитивного метода оно находит свое подлинное я в жизни и во всем сущем. В этом истинном я существуют все вещи. Некоторые буддисты делают из я просто пустоту и, исходя из этого предположения, справедливо отклоняют я как абстракцию метафизиков. Мы не можем найти это я в каком-либо углу поля сознания. Не найдя его там, мы делаем поспешный вывод, что оно — ничто. Санкхья считает, что оно должно быть простым и чистым, хотя пассивным, духовным и, несмотря на свою очевидную простоту, должно иметь некоторый характер и единство, так что мы получаем здесь теорию о беспредельной множественности душ. Некоторые ведантисты придерживаются той точки зрения, что подлинное я, или Брахман, является чистым, спокойным, мирным и неволнующимся, считая при этом, что существует только одно я. Придавая особое значение пассивной стороне, они рискуют низвести его к простой пустоте. Существуют буддистские секты, которые низводят я до простого ума, который может как-то мыслить, но мысль которого не может иметь никакого содержания.

■ БРАХМАН

Мы можем теперь перейти к определению первичной реальности с объективной стороны, когда она называется Брахманом⁶⁸. Мы видели, что в Ригведе пришли к монистической идее. Упанишады взяли на себя задачу более логического опреде-

⁶⁸ На вопрос, как случилось, что Брахман стал означать верховную реальность упанишад, различные ученые отвечают по-разному. Хауг считает, что Брахман означает молитву и происходит от корня «брх» — разбухать, расти. Это — то, что разбухает, растет. Святые молитвы вызывают

ления Вечного духа, всего действующего и всегда находящегося в покое. В другом месте мы нашли следы прогресса от низших несовершенных концепций к более адекватным, сформулированным в Тайттирия упанишаде⁶⁹. В главе III сын приближается к отцу и просит научить его познанию природы реальности, из которой все проистекает и в которую все возвращается. Сыну указываются главные черты Брахмана и дается задание раскрыть содержание, которое удовлетворяет этим чертам. «То, из чего эти существа рождены, то, в чем они живут после рождения, и то, куда они уходят после своей смерти, — это и есть Брахман»⁷⁰. Предметы мира постоянно меняют свою форму, и они не могут рассматриваться реальными в смысле чего-то первичного. Есть ли что-либо неизменно фиксированное, лежащее в основе мира изменяющихся вещей, *намарупа*, имя и форма, как называют их упанишады? Сын принимает материю за первичную реальность. Она представляет собой самую заметную и важную сторону внешнего мира. Данная точка зрения поддерживается локаятами, или материалистами. Сын скоро обнаруживает, что материя не может объяснить явления жизни. Рост растений требует иного объяснения. Сын направил свое внимание на *прану*, или жизнь, как на первичную причину⁷¹. Материя не содержит в себе секрета жизни, хотя жизнь невозможна без материи. В жизни есть нечто, что делает ее способной усваивать и преобразовывать неорганические элементы. Это нечто вроде жизненной причины, которая в человеке помогает превращать растительные продукты в кровь, кости и мускулы. Это причина, которая наполняет собой мир и связывает человеческие существа с остальной частью творения⁷². Сын уверен, что жизнь принадлежит к отличному от материи порядку вещей, хотя прана является сущностью тела⁷³. Снова он остается не удовлетворенным решением относительно прана как первичной реальности, так как явления сознания, которые мы встречаем в животном мире, необъяснимы при помощи принципа жизни. *Манас*, или воспринимающее сознание, есть нечто отличное от жизни и материи⁷⁴. Это, видимо, венец жизненного процесса. Таким образом, сын уверовал, что манас — это Брахман. Однако и этого было недостаточно, так как имеются интеллектуальные факты, которые простое воспринимающее сознание не принимало в расчет. *Виджняна*, или познание, есть Брахман⁷⁴. Некоторые школы буддизма принимают эту точку зрения. Сын обнаруживает, что даже интеллектуальное самосознание является неполным, поскольку оно подвержено диссонансу и несовершенству. Цель упанишад — указать на то, что и на интеллектуальной ступени

рост, затем они начинают означать силу природы и позже — верховную реальность. По мнению Рота, Брахман — сначала это сила воли, ведущая к богам, потом он стал означать священную формулу, а затем Абсолют. Ольденберг полагает, что в ведийские времена, когда мир был населен многочисленными богами и таинственными силами, способными вызывать счастье и горе, самыми могущественными людьми были медики, которые умели пользоваться магическими заклинаниями и добивались любого желаемого ими эффекта. Тогда Брахман означал магическое заклинание. Во времена брахманизма он стал одним из священных гимнов, употребляемых при жертвоприношениях. Возможно, некоторые из этих гимнов применялись как заклинания для получения магических эффектов. Это слово постепенно приобретало значение центральной энергии, которая создала мир. Дойссен считает, что Брахман — это молитва, которая возвышает душу, когда мы постигаем истину и когда эту истину следует обозначить словом. Макс Мюллер выводит этот термин от «слова», как явствует из имени Брихаспати или Вачаспати — владыка речи. То, что произносит его, — Брахман (S. S., p. 52, 70). Нам нет нужды затруднять себя этимологией этого слова. Для нас ясно, что Брахман означает реальность, которая растет, дышит или увеличивается.

⁶⁹ См. «Reign of Religion», chap. XIII.

⁷⁰ III. 1.

⁷¹ Прана означает дыхание. См. R. V., I. 66. 1; III. 53. 21; X. 59. 6.

⁷² См. Pṛaśna, II.

⁷³ Bṛh., I. 3. 90. См. Chāṇ., VI. 2. 4.

⁷⁴ См. Ait., III. 3; Tait., III. 5.

познания существуют элементы дуализма и внешнего, однако во многом мы можем пытаться преодолеть их. В познании и морали мы имеем отношение: субъект — объект. Где существование не укладывается больше в термины познания, там должно быть нечто более высокое, чем простой интеллект. Единство существования требует, чтобы мы обязательно вышли за пределы интеллектуальной ступени познания. Мысль в ее обычном понимании имеет дело с объектами, рассматриваемыми как нечто внешнее или отличное от процесса мышления. Она выходит за свои пределы к чему-то другому и противоположному себе. Действительность отличается от мысли и может быть достигнута в *турий* — состоянии наивысшей непосредственности, которое выходит за пределы мысли и ее различий, где индивид соединяется с центральной реальностью. *Ананда*, или блаженство, является наивысшим состоянием, где познающий, познаваемое и познание сливаются воедино. Здесь философским исканиям ставится предел вследствие предположения, что нет ничего выше, чем ананда. Этот ананда является активным наслаждением или беспрепятственным проявлением способностей ума. Это не погружение в ничто, а совершенство бытия⁷⁵. «Проницательные постигают своим высшим знанием Атмана, который излучает всем блаженством бессмертия»⁷⁶. Строго говоря, мы не можем дать какой-либо оценки высшей реальности ананды. Даже вопрос о том, является ли он абстрактным или конкретным, нелогичен. Все же настоящая потребность ума требует от нас дать ананде некоторое описание. Более правильным будет считать его скорее конкретным, чем абстрактным. Каждое более высокое начало является более конкретным и объемлющим по сравнению с более низким, и поэтому ананда, то есть Брахман, является всеобъемлющим. Из него происходят все вещи, им все вещи поддерживаются, и в нем все вещи растворяются. Различные части, неорганический мир, растительная жизнь, животное царство и человеческое общество не связаны с этим высшим бытием каким-либо абстрактным или механическим путем. Они — единичное в том и через то, что является всеобщим по отношению к ним. Все части мира освещаются светом этого всемирного духа и обладают отличительными особенностями соответственно тем особым функциям, которые они выполняют. Эти части являются не самодовлеющими величинами, но зависимыми аспектами единого. «Господин, на чем покоится бесконечное? На его собственном величии и даже не на величии». Все зависит от него, оно — ни от чего. Органическая и живая природа отношения частей к целому отмечается во многих местах. «Как все спицы заключены в оси и в ободе колеса, точно таким же образом все существа и все боги, все миры и все органы содержатся в этом»⁷⁷. Это то древнее дерево, корни которого растут вверх, а ветви вниз. Это сияющий Брахман, бессмертный, все миры содержатся в нем и ни один не уходит за его пределы»⁷⁸.

Мы определили реальность как ананду и, таким образом, вступили в противоречие с частым утверждением, что первичное — неопределимо. Конструктивные попытки достижения исчерпывающей реальности обычно приводят к конкретному целому. Если же мы попытаемся примирить определяемую реальность с неопределяемой, понятие которой также поддерживают упанишады, тогда мы должны будем сказать, что ананда в настоящем контексте не является первичной реальностью, а только самой высокой из возможных для человеческой мысли. Это не абсолют, или вечное существо, всегда пребывающее в своей собственной сущности. Логическому уму целое представляется реальным, и в нем заключается разнообразие мира. Конкретный ананда — это *праманика сатта*, или реальное, открытое для

⁷⁵ См. Muṇḍaka Up.

⁷⁶ Muṇḍaka, II. 8.

⁷⁷ Brh., II. 5. 15.

⁷⁸ Katha, II. 6. 1. См. также Tait., I. 10; B. G., XV, 1.

мысли и соответствующее высшему Брахману, принятому Рамануджей. Чистый Брахман, свободный от всех предикатов, — это *нирупадхика сатта*, или Ниргуна Брахман, принятый Шанкарой. Первое — это организованное целое; последнее — неопределимая реальность. Все же, даже по мнению Шанкары, последнее проявляет себя как первое. Единое интуиции проявляется как целое познания⁷⁹.

Эта разница во взглядах привела к серьезным дискуссиям по поводу толкования ананды в упанишадах. Шанкара прямо говорит, что анандамая благодаря своему суффиксу «мая» указывает на то, что это только сущность порядка феноменов. Если он не отличен от Атмана, то нельзя и рассуждать о нем. Если бы он был чистым Брахманом, было бы неуместным придавать ему форму и приписывать ему наличие головы и конечностей тела, как это делает Тайттирия упанишада. Если бы ананда был Брахманом, то не было бы особого упоминания о Брахмане как о поддерживающей оконечности ананды⁸⁰. Таким образом, Шанкара приходит к заключению, что «анандамая Атман — это результат, а не необусловленный Атман». Рамануджа, с другой стороны, доказывает, что этот ананда является Брахманом. Суффикс «мая» указывает только на полноту, или *прачурья*. Хотя в отношении материи, жизни и т. д. ясно указывается, что там имеется некая другая, внутренняя сторона — анио'нтара Атма, для ананды такой внутренней реальности не отмечается. Приписывание ему органов тела и т. д. является не чем иным, как *кальпаной*, или фантазией. Пуччхам Брахму не следует рассматривать как заключающего в себе какую-либо разницу между анандой и Брахманом. Ананда и Брахман могут относиться друг к другу как целое и часть⁸¹, чему иногда придается значение аккузативного употребления. Сразу после упоминания об анандамае в упанишадах говорится о «сокамаята», «он пожелал», и этот мужской род мог относиться только к слову «анандамая», а не к выражению «пуччхам Брахма», которое среднего рода. Другие виды блаженства, подобные *прийя*, *мога*, включены внутрь целого ананды, и ученик, приходя к ананде, достигает места своего окончательного успокоения. Мы имеем много высказываний в тех же упанишадах, где слово «ананда» употребляется как синоним конечной реальности.

Очевидно, что вся полемика обусловлена сомнением, должен ли ананда рассматриваться как логическое высшее или как первичное бытие. Упанишады не проводят сколько-нибудь четкой линии, разграничивающей простую единичность интуиции Шанкары и конкретное целое Рамануджи. Если мы отделим их друг от друга, то станет невозможным допускать какое-либо различие или какие-либо ценности в мире конкретного существования. Упанишады дают понять, что Ишвара и Брахман практически одно и то же. Определенность в выражении и максимальная философская точность заставляют сказать, что будет наименьшим отступлением от абсолюта, если мы придем к самосознанию я — это я⁸². Этого квази-ничто совершенно достаточно для Шанкары, чтобы отвергнуть чистое бы-

⁷⁹ Упанишады высказываются определенно относительно того факта, что верховное неопределимо, хотя они дают ему не совсем верные интеллектуальные оценки. Если какое-либо логическое описание вообще правильно, то этим описанием будет то, которое предлагается Рамануджей. Шанкара, в соответствии с подлинным духом упанишад, утверждает, что существует нечто более высокое, чем логически наивысшее Рамануджи. При рассмотрении философии Шанкары мы увидим, как он доказывает неадекватность высших категорий по отношению к реальности, подразумеваемой ими. Он утверждает, что мы не можем сказать, является ли Абсолют конечным или бесконечным, или тем и другим, или ни тем, ни другим. То же самое — со всеми отношениями, такими как целое и часть, субстанция и качество, причина и следствие. Разумное доказательство границ мышления, такое, какое мы имеем у Шанкары, представляется возможным только благодаря тому, что между упанишадами и Шанкарой проникла великая буддистская традиция.

⁸⁰ *Brahma puccham pratishtha*.

⁸¹ *Samudāyasamudāyībhāva*.

⁸² *Bṛh.*, I. 4. 10.

тие, основополагающую мысль и всю действительность в мире пространства, времени и причинности. Упанишады предположительно допускают, что в тот момент, когда мы думаем о чистом бытии, мы не считаем пустяком принцип разграничения и различия, также имеющий основополагающее значение. Самосознающий бог, который позже развивается в организованное целое существования, являет собой максимум бытия и минимум небытия. Он в наименьшей степени проникнут объективностью и затронут внешним. Единое раскрывается в существованиях мира, вот почему мы имеем возможность установить степень реальности, которой обладают объекты мира, посредством измерения расстояния, отделяющего их от Единого. Каждая более низкая степень представляет собой уменьшение более высокой; тем не менее повсюду в диапазоне существования от высшего до низшего мы обладаем откровением Брахмана, в той же мере, как и познанием общих свойств пространства, времени и причинности. Более низкие вещи отдалены от простого бытия в большей мере, чем высокие, так что анандамая упанишад, конкретный Брахман Рамануджи, Ишвара и Шанкары являются самыми близкими к нему^[25]. Ничего более близкого нельзя себе представить. Верховный Брахман, или ананда на уровне виджняны, или самосознания, становится персональным Ишварой с добровольным ограничением. Бог, или я, составляет основу единства, а материя, или не-я, становится принципом множественности⁸³.

■ БРАХМАН И АТМАН

Пары — объективное и субъективное, Брахман и Атман, космические и психические начала — рассматриваются как идентичные. Брахман есть Атман⁸⁴. «Тот, кто является этим Брахманом в человеке и кто является им в солнце, — едины»⁸⁵. Трансцендентное понятие бога, содержащееся в Ригведе, здесь превращается в имманентное^[26]. Бесконечное находится не за пределами конечного, а в конечном. За это изменение ответственен субъективный характер учения упанишад. Тождество субъекта и объекта было установлено в Индии еще до рождения Платона. Дойссен говорит об этом так: «Если мы освободим эту мысль от различных форм, в которых она появляется в ведантийских текстах, форм, в высшей степени символических и нередко экстравагантных, и будем рассматривать ее исключительно в ее философской простоте, как тождество бога и души, Брахмана и Атмана, то окажется, что она обладает значением, выходящим далеко за пределы упанишад, того времени и страны; более того, мы утверждаем, что она имеет неопределимое значение для всего человечества. Мы не в состоянии заглянуть в будущее, мы не знаем, какие откровения и открытия предстоят беспокойному человеческому духу исследования; но одно мы можем заявить с уверенностью — как бы ни были новы и неожиданны пути философии будущего, этот принцип останется навсегда непоколебленным и никакого отклонения от него не может быть. Если когда-либо будет достигнуто общее решение великой загадки, которая обнаруживает себя перед философом в природе вещей со все большей ясностью по мере развития нашего знания, то ключ к такому решению может быть найден только там, где тайна природы открывается нам изнутри, то есть в нашем сокровенном я. Именно здесь впервые самобытные мыслители упанишад, и в этом их бессмертная заслуга, нашли его, когда они признали нашего Атмана, наше сокровенное индивидуальное бытие, Брахманом, сокровенным бытием универсальной природы и всех ее явлений»⁸⁶. Это тождество субъекта

⁸³ См. Tait, I. 5; S. B. и R. B. о V. S., I. 1. 6.

⁸⁴ Tait., I. 5.

⁸⁵ II. 8. См. также III, 10; Chāṇ., III. 13. 7; III. 14. 2. 4; Bṛh., V. 5. 2; Muṇḍaka, II. 1. 10.

⁸⁶ Deussen, The Philosophy of the Upaniṣads, p. 39–40.

и объекта является не смутной гипотезой, а необходимым выводом из всего сознательного мышления, чувствования и воли. Человеческое я не могло бы мыслить о природе, побеждать и любить ее, если бы она была невообразима, непобедима и недостойна любви. Природа является объектом субъекта, совершенно разумной, до конца понятной, поддающейся контролю и достойной любви. Она существует для человека. Звезды, как фонари, освещают его путь, а темнота покоит его сон. Природа призывает нас к признанию духовной реальности жизни и отвечает на нужды души. Она образует, оживает и направляется духом. С самого начала размышления об этом единстве субъекта и объекта, о существовании одной центральной реальности, всепроникающей и всеобъемлющей, составляли доктрину верующих. Религиозный мистицизм и глубокая набожность свидетельствуют об истине великого изречения: «То ты еси», «Тат твам аси». Мы не можем понять этого, но это не дает достаточного права отрицать его.

Различные теории о Брахмане не соответствуют различным идеям об Атмане, и наоборот. Стадии бодрствования, сна со сновидениями, сна без сновидений и понятие об экстазе я ясно выделены в более поздних ведийских произведениях и ясно различаются в теориях о Брахмане. Высшим Брахманом, который есть ананда, является именно Атман, как это выявлено в четвертом, или *турия*, состоянии. Объект и субъект там едины. Провидец, видящий глаз и видимый объект сливаются в одно целое. Когда мы отождествляем Атмана с индивидом, наделенным самосознанием, Брахман рассматривается как самосознающий Ишвара, наделенный силой, противоположной Ишваре. Как самосознающий индивид, будучи отделен от некоего содержания или объекта, от которого он получил свое бытие, будет простой абстракцией, так равно и Ишвара требует элемента, противоположного ему. Понятие Ишвары — это высший объект религиозного сознания. Когда Атман отождествляется с мысленным или жизненным я человека (*манас* и *прана*). Брахман низводится до Хираньягарбхи, или космической души, которая находится между Ишварой и душой человека. Этот Хираньягарбха рассматривается как имеющий такое же отношение ко вселенной, какое индивидуальная душа имеет к своему телу. Мы видим здесь влияние Ригведы. Мир предполагается имеющим сознание и волю. Дух всегда идет с телом, более обширная душа соответствует более обширному телу. Мир, в котором мы живем, имеет свой собственный дух, и этот дух и есть Хираньягарбха. Это понятие мировой души появляется в упанишадах под различными наименованиями и формами. Оно называется Карья Брахма, или бог-следствие, Брахма, или *Natura Naturata*, как отличное от Карана Брахма, или Причинного бога, Ишвары, или *natura naturans*. Этот бог-следствие представляет собой совокупность всех созданных существований, частью которой являются все конечные объекты. Сознательная сумма всех результатов — это Брахма, или Хираньягарбха. Он не отличается радикально от Брахмана. Брахман является простым, индивидуальным, абсолютно самоидентичным, Единым, без чего-либо другого. Он рассматривается или как творец — Ишвара, или как творение — Хираньягарбха. Даже этот Брахма происходит от Брахмана⁸⁷ — «Он — источник Брахмы»; совершенная объективная вселенная поддерживается познающим субъектом. В то время как индивидуальные субъекты уходят, он живет, созерцая мир. Когда мы отождествляем Атмана с нашим телом, Брахман становится Космосом, или Виратом. Вират — это все, это гипостатизация понятия о мире как целом. Это вся совокупность вещей, сумма всего существующего. «Это он, внутренний Атман всех созданных вещей, чья голова — Агни, чьи глаза — солнце и луна, чьи уши — четыре направления, чья речь — веды, которые исходят от Него, чье дыхание Ваю, чье сердце — весь мир и от чьих ступней произошла земля»⁸⁸. Тело Вира-

⁸⁷ Muṇḍaka, III. 13. 1.

⁸⁸ Muṇḍaka, IV. 4. 11.

та создано из материальных объектов в их совокупности. Он — проявившийся бог, чьи чувства — направления, чье тело состоит из пяти стихий и чье сознание сияет чувством «я — все». До эволюции Вирата должна была произойти эволюция Сутратмана, космического разума, Хираньягарбхи, имеющего своим носителем совокупность тончайших тел. Вират входит в бытие после Хираньягарбхи. В форме Вирата Хираньягарбха становится видимым. Пока действие развивается, этот *Сутратман* становится сознанием, соединенным с тончайшим телом (*суക്ഷма шарира*). Он пребывает как простая возможность разума и движения (*виджняна и Крия*) в первопричине. Вират — это универсальное я, проявляющееся в грубой физической материи мира, а Брахма такое же проявление, но в тончайшей материи вселенной. Сутратман — это Хираньягарбха. Верховное я, находящееся за пределами причины и следствия, — это Брахман; но когда он благодаря противостоящему не-его становится самосознающим, мы имеем Ишвару⁸⁹. Это видно из следующей схемы:

Субъект (Атман)	Объект (Брахман)
1. Телесное я (вишва).	1. Космос (Вират, или Вайшванара).
2. Жизненное я (тайджаса).	2. Душа мира (Хираньягарбха).
3. Интеллектуальное я (праджня).	3. Самосознание (Ишвара).
4. Интуитивное я (турия).	4. Ананда (Брахман).

Если допустить логическую оценку, мы можем сказать, что Брахман упанишад — это не метафизическая абстракция, не неопределимое тождество, не пустота молчания. Он являет собой наиболее полное и наиболее реальное бытие. Это живой динамический дух, источник и вместилище безгранично разнообразных форм реальности. Различия, вместо того чтобы исчезнуть как иллюзорные, преобразуются в высшую реальность. Буквенное сочетание «АУМ», обычно употребляемое для обозначения природы Брахмана, выявляет его конкретный характер⁹⁰. Это символ верховного духа, «эмблема самого высокого»⁹¹. «АУМ» — это символ конкретности, а равно и полноты. Он выражает три основных качества верховного духа, олицетворенного в позднейшей литературе в Брахме, Вишну и Шиве. «А» — это Брахман-творец, «U» — это Вишну-охранитель и «М» — это Шива-разрушитель⁹². Иша упанишада призывает нас почитать Брахмана как в его проявившихся, так и в непроявившихся состояниях⁹³. То, что предлагает упанишады, не является абстрактным монизмом. Имеется как различие, так и общность. Брахман является бесконечным не в том смысле, что он исключает конечное, а в том, что он представляет собой основу всего конечного. Он вечен, но не в том смысле, что это нечто находящееся по ту сторону всякого времени, как если бы были два состояния — временное и вечное, одно из которых исключает другое, — но что он вечная реальность всех вещей во времени. Абсолют — это ни бесконечное, ни конечное, ни я или его проявление, ни единая жизнь, ни ее разнообразные выражения, но это реальность, включающая и превосходящая я и его проявление, жизнь и ее выражение. Это духовный росток, который распадается, расцветает и дифференцируется в бесчисленное количество конечных центров. Слово «брахман» означает рост и подразумевает жизнь, движение, прогресс, но не смерть, тишину, застой. Пер-

⁸⁹ В состоянии *сушупти* мы имеем субъективное я, подавленное объективным миром, хотя и не уничтоженное.

⁹⁰ *Aum* — только знак Вечного духа, вещь обозначена так же, как и идол, который обозначен Вишну, — «*pratimeva Viṣṇoḥ*» (*Samkara Comm.*, *Tait.*, I. 6).

⁹¹ *Manu*, II. 83; см. также *Tait.*, I. 7; *Kaṭha*, I. 2. 15–16.

⁹² См. *Chāṇ.*, I. 3. 6–7. *Bṛh. Up.*, II. 3. 1 и VIII. 3. 4–5.

⁹³ *Ubhayam saha*, оба вместе.

вичная реальность описана как *сам*, *чит* и *ананда* — существование, сознание и бесконечность. «Познание, сила и действие являются ее природой». Она является самопричиной⁹⁴. Тайттирия говорит, что Брахман — это существование, сознание и бесконечность. Это позитивная реальность, «полно и то, полно и это»⁹⁵. Очевидно, что первичная реальность — это не мысль, или сила, или исключительное бытие, но живое единство сущности и существования, идеального и реального, познания, любви и красоты. Но, как мы уже говорили, она (первичная реальность) может быть описана нами только негативно, хотя и не является негативным неопределимым началом.

■ ИНТЕЛЛЕКТ И ИНТУИЦИЯ

Идеал интеллекта — открыть единство, которое охватывает собой и субъект и объект. Что такое единство существует — это рабочий принцип логики и жизни. Раскрыть его содержание — цель философских стремлений. Однако это предприятие обречено на провал ввиду врожденной неспособности интеллекта охватить целое. Интеллект с его символами и отличительными признаками, верованиями и условностями недостаточен сам по себе, чтобы охватить реальность, «от которой всякая речь, наделенная мыслью, отворачивается, неспособная постигнуть ее»⁹⁶. «Ни глаз, ни речь, ни разум не могут проникнуть туда. Мы не знаем. Мы не понимаем, каким образом кто-либо может изучать ее»⁹⁷. Первичная реальность не может быть переделана в объективное представление, доступное для интеллекта. «Как он познает его, которым он познает все это? Как, о Возлюбленный, он познает себя познающего?»⁹⁸ Объективное познание субъекта невозможно. Это — «невидимое, но видящее, неслышимое, но слышащее, невоспринимаемое, но воспринимающее, непознаваемое, но познающее»⁹⁹. Атман не является несуществующим просто потому, что он не может быть объективно представлен. Хотя интеллектуальные способности человека не адекватны его пониманию, все же они не имеют другого назначения, кроме этого¹⁰⁰. «То, что невозможно представить себе разумом, но посредством чего, по их словам, разум побуждается к мысли, знай, только это и есть Брахман»¹⁰¹. Интеллект имеет дело с категориями пространства, времени, причинности и силы, которые приводят нас к тупику и к антиномии. Или мы должны принять первопричину, в которой условия причинности перестают быть универсальной максимой, или мы имеем бесконечный регресс. Эта загадка не может быть решена интеллектом, чистым и простым. Он признает себя банкротом, когда встают вопросы о конечном. «Боги находятся в Индре; Индра — в Боге-отце; Бог-отец — в Брахме, но в чем Брахма?» И Яджнявалкья отвечает: «Не спрашивай слишком много»¹⁰². Наши интеллектуальные категории могут дать описания эмпирического мира в формах пространства, времени и причинности, но реальность находится за пределами этого. Хотя она и содержит в себе пространство, она непространственна; хотя и включает в себя время, она трансцендентна времени; хотя и со-

⁹⁴ Svayam-bhu Īśā, VII.

⁹⁵ Bṛh., V. 1. I. 1.

⁹⁶ Taittirīya, II. 4.

⁹⁷ Kena, II. 3; Muṇḍaka, II. 1; см. Kaṭha, I. 3. 10.

⁹⁸ Bṛh., II. 4. 13; см. также III. 4. 2.

⁹⁹ Bṛh., III. 7. 23; См. III. 8. 11.

¹⁰⁰ См. Bṛh., III. 8. 11; II. 4. 14; IV. 5. 15.

¹⁰¹ Kena.

¹⁰² Bṛh., III. 6. 1.

держит в себе причинно связанную систему природы, она не подчиняется закону причинности. Самодовлеющий Брахман независим от времени, пространства и причинности. Вопрос о пространственной независимости в упанишадах поставлен грубо. Считается, что Брахман должен быть вездесущим, всепроникающим, бесконечно великим и бесконечно малым. «Это то, что выше неба, о Гарги, и то, что ниже земли, то, что люди называют прошлым, настоящим и будущим, — все это переплетено внутри пространства и повсюду в нем. Но в чем же тогда пространство переплетено внутри и вовне? Поистине в этом же вечно едином пространстве переплетено внутри и вовне, о Гарги»¹⁰³. Брахман описывается как существо, свободное от ограничений времени. Он рассматривается как вечность, без начала и конца, или как мгновенная продолжительность, не занимающая определенного отрезка времени. Он — независим от прошлого и будущего¹⁰⁴, и владыка всего¹⁰⁵, у ног которого течет время¹⁰⁶. Подчеркиванием независимости причинных связей Брахман представляется как абсолютное статическое бытие, свободное от всех законов становления, для которых причинность является универсальным правилом. Этот метод установления независимости Брахмана от причинных связей создает представление о нем как об абсолютно самодовлеющей и неизменной протяженности и приводит к заблуждениям. Причинность является основой всех изменений в мире. Но Брахман свободен от подчинения причинности. В Брахмане не бывает изменений, хотя всякое изменение основано на нем. Нет ничего вне его, нет чего-либо, отличного от него. В Брахмане мы должны поместить всю множественность. Всякое сосуществование в пространстве, последовательность во времени, взаимозависимость связей покоятся на нем. Понимание этого глубокого философского синтеза не может быть достигнуто, коль скоро мы остаемся в сфере интеллекта. Упанишады утверждают иногда, что мысль дает нам несовершенные частичные картины реальности, а иногда, что она органически неспособна постичь реальность. Она (мысль) имеет дело с отношениями и не может охватить безотносительного абсолюта. Однако на земле нет ничего существующего в пространстве или времени, что не является проявлением абсолюта. Нет знания совершенно ложного, хотя нет и совершенно истинного. Наиболее близка к истине концепция органического целого, хотя и она не вполне истинна вследствие относительного характера истины, которая хотя и приходит к состоянию, близкому к уничтожению, но никогда абсолютного не уничтожается. Это высшая форма абсолюта, в какую только может проникнуть разум человека. Рассудок, взятый в смысле простого понимания, оперирующий ограниченными категориями времени, пространства и причинности, не является адекватным абсолюту. Разум также недостаточен, хотя он и ведет нас за пределы понимания. Он не помогает нам постичь реальность, представляющую собой не просто идею, а дух. Идея разума является несовершенным фрагментом реальности, которая есть нечто большее, чем идея. Реальность не истинна и не ложна. Наши суждения относительно реальности могут быть истинными или ложными, поскольку они заключают в себе дуализм идеи и реальности. Мы должны выйти за пределы мысли, за пределы столкновений противоположностей, за пределы антиномий, встающих перед нами, когда мы, оперируя ограниченными категориями абстрактного мышления, пытаемся постичь такую реальность, где человеческое и божественное существование сливаются. Мы получаем представление о реальности, когда мысль наша становится совершенной в интуиции. Этот факт подчеркивается мистиками всего мира.

¹⁰³ Bṛh., III. 8. 7; см. также IV. 2. 4; Chāṇ., III. 14. 3 и VIII. 24. 7.

¹⁰⁴ Kaṭha, II. 14.

¹⁰⁵ Bṛh., IV. 4. 15.

¹⁰⁶ IV. 4. 16. 17.

Паскаль подробно останавливается на непостижимости бога, а Боссюэ предлагает нам не приходить в уныние от противоречий, но рассматривать их все доверчиво, как золотые цепи, сходящиеся у престола Божия, вне поля зрения смертных.

По мнению упанишад, существует высшая сила, которая делает нас способными познать эту центральную духовную реальность. Духовные вещи требуют духовного познания. Метод йоги является практической дисциплиной, указывающей путь к такому пониманию. Человек обладает даром божественного прозрения или мистической интуиции, посредством которой он выходит за пределы различия интеллекта и решает загадки разума. Избранные души достигают величайших высот мыслительной и интуитивной реальности. Благодаря этому интуитивному сознанию «неслышимое становится слышимым, невоспринимаемое становится воспринимаемым и неизвестное становится известным»¹⁰⁷. Проблемы, выдвигаемые разумом, решаются сами собой в тот момент, когда мы выходим за пределы рассуждений и начинаем жить религиозной жизнью¹⁰⁸. Упанишады поэтому просят нас смирить гордыню нашего интеллекта и самосознания и подходить к фактам с невинным взглядом ребенка. «Пусть брахман откажется от учености и станет как дитя»¹⁰⁹. Ни один человек не войдет в царство Божие, прежде чем он не станет как малое дитя. Высшие истины достигаются простыми и чистыми сердцами, а не доказываются изощренным умом. «Да не стремится он к многословию, ибо это не что иное, как пустословие»¹¹⁰. «Не ученостью постигается Атман, не мудростью и не усиленным изучением книг»¹¹¹. Он постигается мистиками в моменты озарения. Это — прямое познание или непосредственное проникновение. В мистическом опыте в присутствии высшего душа находит себя. Душа растворяется в осознании, созерцании первичной реальности и наслаждении ею. Но она не знает, когда достигнет этого. Выше этого нет ничего. Другие вещи все содержатся в нем. Тогда не бояться ни зла, ни неправды, но лишь испытывают совершенное блаженство. Такое духовное видение освобождает нас от всех страстей и страдания. Душа в своем экстазе чувствует себя слитой воедино с тем, что она видит. Плотин говорит: «В видении бога то, что видит, — это не разум, а нечто большее, чем разум, и предшествующее ему, нечто предполагаемое разумом и объект видения. Тот, кто видит самого себя, когда он смотрит, увидит себя как простое существо, сольется с самим собой как таковым, почувствует, что становится самим собой. Мы не можем даже говорить, что он будет созерцать, но что он будет тем, что он видит, если действительно возможно дальше отличать видящего от видимого, а не смело утверждать, что оба они едины. Он принадлежит богу, и оба они представляют одно целое, как два концентрических круга; они едины, когда совпадают, и два их бывает только тогда, когда они разъединены»¹¹². Все устремления человеческого духа, его интеллектуальные запросы, его эмоциональные желания, его волевые идеалы осуществлены. Это высшее завершение человеческих усилий, конец личной жизни. «Это высшая цель ее, это высшее ее сокровище, это высшая ее обитель, это высшая ее радость»¹¹³. Все это находится на

¹⁰⁷ Chāndogya, VI. 13; см. также Bṛh., II. 4. 5.

¹⁰⁸ Muṇḍaka, III. 1. 8.

¹⁰⁹ Bṛh., III. 5. 1. Этот перевод принят Дойссеном и Гоу, тогда как Макс Мюллер переводит так: «Пусть брахман, когда он покончит с учением, пожелает стать реальной силой». Это основано на неправильном чтении *balyena* вместо *bālyena*; «*tasmād brāhmaṇaḥ paṇḍityam nirvidya bālyena tiṣṭhāset*».

¹¹⁰ Bṛh., IV. 4. 21.

¹¹¹ Kaṭha, II. 23.

¹¹² In g e, Plotinus, vol. II, p. 140.

¹¹³ Eṣāśya paramā gatiḥ, eṣāśya paramā samapat. Eṣo'sya paramo lokaḥ, eṣo'sya paramā ānandaḥ. (Bṛh., IV. 3. 32.)

уровне опытного восприятия, но в отличие от последнего оно не объективно и не может быть проверено другими восприятиями. Оно не может, в отличие от опосредствованного знания, быть передано другим. Ему нельзя придать формального выражения. Мистическое проникновение не расчленено. Как слепому от рождения мы не можем объяснить красоту радуги или блеск заходящего солнца, так и не-мистик невозможно описать видение мистика. «Бог вложил это в мою голову, но я не могу вложить это в ваши» — является последним словом мистического опыта. Но оттого только, что мистический опыт непередаваем, он не становится менее действительным, чем другие формы познания. Мы можем описать этот опыт только при помощи метафор. Так, свет ослепляет нас и делает нас молчаливыми. Мы не можем дать полного отчета о невыразимом. Бахва, когда царь Вашкали попросил его объяснить природу Брахмана, безмолвствовал, а когда царь повторил свою просьбу, мудрец ответил: «Я скажу тебе, но ты не поймешь этого. Шанто-иам атма: этот Атман спокоен, смирен»¹¹⁴. По поводу любого предлагаемого определения интеллекта мы можем ответить: «И это не то, и это не то»¹¹⁵. Отрицательные определения показывают, как положительные атрибуты, известные нам, не адекватны для высшего. «Нет меры ему, чья слава поистине велика»¹¹⁶. Противоречащие друг другу предикаты приписаны Брахману, чтобы указать на то, что мы вынуждены пользоваться отрицательными понятиями, поскольку мы употребляем диалектику интеллекта, хотя положительные свойства обнаруживаются при интуитивном познании Брахмана. «Он тоньше тонкого, более велик, чем великий»¹¹⁷. «Он движется и недвижим; он далек и близок; он внутри всего этого и вне всего этого»¹¹⁸. Эти, казалось бы, несовместимые оценки не являются признаком какой-либо путаницы в мыслях.

Абсолют содержится во всяком опыте, потому что каждый объект мира основан на абсолюте, хотя ни один из них не выражает его полностью. Таким образом, те, кто думают, что они не знают абсолюта, — знают его, хотя и несовершенно; а те, кто считают, что они знают абсолюта, — в действительности его полностью не знают. Это — состояние полупознания и полуневежества. Кена упанишада говорит: «Он неизвестен тем, кто знает, и известен тем, кто не знает»¹¹⁹. Упанишады не утверждают, что интеллект является бесполезным руководителем. Даваемое им представление о реальности не является ложным. Интеллект терпит неудачу только тогда, когда пытается охватить реальность во всей ее полноте. Во всем другом он достигает цели. То, что исследуется умом, не нереально, хотя и не абсолютно реально. Антиномии причины и следствия, субстанции и атрибута, добра и зла, истины и заблуждения, субъекта и объекта обусловлены тенденцией человека к разделению соотносительных понятий. Загадка Фихте о я и не-я, антиномии Канта, противоположность фактов и законов у Юма, противоречия Брэдли — все может быть разрешено, если мы признаем, что противоположные факторы являются взаимно дополняющими элементами, опирающимися на их собственное тождество. Не следует отрицать интеллект, но он нуждается в дополнении. Философия, основанная на интуиции, не обязательно противостоит разуму и пониманию. Интуиция может бросить свет на такие темные места, куда ум не в состоянии проникнуть. Результаты мистической интуиции должны быть подвергнуты логическому анализу. И только при помощи этого процесса взаимного корректи-

¹¹⁴ S. B., III. 2. 17.

¹¹⁵ См. Bṛh., III. 9. 26; IV. 2. 4; IV. 4. 22; IV. 5. 15; II. 3. 6; Kaṭha, III. 15; Praśna, IV. 10; Chāndogya, VII. 24. 1; Muṇḍaka, I. 1. 7; II. 1. 2; III. 1. 7–8.

¹¹⁶ Yajur-Veda.

¹¹⁷ Śvetāśvatara, III. 20; Kena, I. 3.

¹¹⁸ Īśā, V.

¹¹⁹ II. 3.

рования и дополнения возможно, чтобы каждый мог вести здоровую жизнь. Плоды интеллекта будут тупыми и пустыми, не законченными и отрывочными, если отсутствует помощь интуиции, в то время как интуитивные провидения будут слепы и немые, темны и странны, если не будут подтверждены интеллектом. Идеал интеллекта осуществляется в интуитивном опыте, ибо в высшем все противоречия примиряются. Только посредством содружества научного познания и интуитивного опыта мы можем достичь познания истины. Простые рассуждения не помогут нам в этом¹²⁰. Если мы довольствуемся приговором разума, тогда мы должны рассматривать множественность и независимость индивидуумов как последнее слово философии. Конкуренция и борьба будут концом мира. Абстрактный интеллект приведет нас к ложной философии и плохой морали. Брахман утаивается таким познанием¹²¹. Полное отсутствие размышления, пожалуй, лучше, чем этот вид интеллектуальности. «Каждый, кто поклоняется тому, что не есть знание, входит в крошечную тьму; те же, кто находят удовольствие в знании, попадают, так сказать, в еще большую тьму»¹²². Интеллектуальное познание различия без интуитивного понимания хуже, чем слепое невежество веры, как бы последнее ни было плохо. Противоречия жизни и логики должны быть примирены в духе Брахмы Эмерсона.

Те плохо считают, кто меня упускает.
Когда они летят со мной, я — крылья;
Я сомневающийся и сомнение.

Только вечный дух выражает, охватывает, объединяет и наслаждается разнообразным богатством мира со всеми его страстями и парадоксами, верностью и преданностью, верой, истинами и противоречиями. Слабые души не знают этой всеохватывающей реальности, утомляются борьбой интеллектуальной, эстетической и моральной. Но они должны черпать мужество из того факта, что радость гармонии имеет своим источником борьбу противоположных элементов. Кажущиеся противоречия свойственны жизни духа. Только дух проявляет свое бытие во всех противоположностях жизни и мысли, загадках Юма, проблемах Канта, конфликтах эмпиризма и догмах философской спекуляции.

Придавая больше значения интуиции, чем мышлению, ананде больше, чем виджняне, упанишады, видимо, поддерживают тот не-дуализм, о котором говорилось во введении. Пока мы при помощи понятий мышления скользим по поверхности реальности, мы не проникаем в глубины духа. В ананде человек находится по преимуществу и наиболее глубоко в реальности. В неизведанных глубинах индивидуального опыта внутреннего анандамайи находится материя реальности. Интеллектуальные системы считают ниже своего достоинства спускаться в богатые рудники жизни. Все, что сокращается до виджняны, становится нереальным, хотя оно и стремится стать всеобщим и объективным. То, что не выражено в понятиях и категориях, является подлинно субъективным. Организованное целое виджняны придает тождеству логический отпечаток. Стремясь познать тождество, мы делаем его поверхностным, дробя его на различия и пытаясь снова достичь тождества путем конструирования системы. Но факт остается фактом, что то, что было разбито на отношения, никогда не сможет восстановить свое единство посредством чистой логики. Как мы уже не раз наблюдали, первое же соприкосновение с логикой приводит к превращению Единого в систему.

¹²⁰ Kaṭha, II. 9.

¹²¹ Medhaya pihitah. Tait. Up.

¹²² Brh., IV. 4 — 10; см. Īśā, IX.

■ ТВОРЕНИЕ

Из нашей оценки природы Брахмана ясно, что упанишады не удовлетворяются материалистической и виталистической теориями эволюции. Из материи не может развиваться жизнь, или сознание, если в самой ее природе не заложены эти возможности. Никакое число воздействий внешней среды не сможет вызвать жизнь из простой материи. Ананда не может быть концом эволюции, если не будет также и ее началом. Этот конец имеется везде, хотя и в скрытой форме. Индивидуальные вещи мира обладают свойствами их первичного источника и конца. «Что бы ни принадлежало сыну, принадлежит отцу; что бы ни принадлежало отцу, принадлежит сыну»¹²³. Все в мире, — не только человеческий индивид, — является, в сущности, первичной реальностью для себя. Развитие означает проявление потенций вещей посредством устранения препятствующих сил. С научной точки зрения мы отмечаем различные степени развития вещей в мире. Философ заинтересован в общей основе единства. Многообразие вселенной основывается на едином духовном начале. «Кто в действительности мог бы жить, дышать, если бы не было этого ананды в акаше?»¹²⁴ Солнце всходит всегда в точно определенное время, звезды движутся по своему пути, и все вещи находятся на своих местах и не слабеют в своем бодрствовании потому, что вечный дух не дремлет и не спит. «Все сияет вслед за ним, сияющим. Его сиянием все озаряется»¹²⁵. Ананда — начало и конец мира, в одинаковой степени причина и следствие, корень и росток вселенной¹²⁶. Действующая и конечная причина — одно и то же. Материя, с которой начинается процесс эволюции, не является независимой сущностью. Она сокрыта в высшем ананде. Процесс развития — это переход от возможности к действительности. Материя обладает большими потенциями, чем жизнь. В иерархии типов существования последующий тип будет более развитым или оформленным, а предыдущий представляется более потенциальным или неоформленным. По словам Аристотеля, предыдущий — это материя, а последующий — это форма. Материя является пассивным началом, которое требует приложения энергии, или оформления. Мы имеем в логических основаниях бога, надзирающего над материей и приводящего ее в движение. Этот бог — праджняна, или вечный активный самосознающий разум¹²⁷. Он является ответственным за всю сферу изменения. Упанишады уклоняются от теории о всемогущей механической, формирующей, материи предсуществующей во Вселенной. Если бог исключает материю, даже если последняя сведена к простой возможности, мы не сможем избежать дуализма, поскольку бог останется противоположным материи. Такой дуализм является характерной чертой системы Аристотеля с присущим ей различием первого двигателя и первой материи. Для упанишад и форма, и материя, вечно активное сознание и пассивное незнание являются аспектами единой реальности. Материя сама является богом¹²⁸. Ее первичные формы огня, воды и земли рассматриваются как божественные, поскольку все они сотворены духом единым. Дуализм санкхьи несовместим с упанишадами. Трансцендентная реальность является основой или объяснением борьбы между духом и материей¹²⁹. Весь мир представляется обладающим тождеством цели, а также общим субстратом изменения. Упанишады выявляют

¹²³ Aitareya Āraṇyaka, II. 1. 8. 1.

¹²⁴ Tait., II.

¹²⁵ Muṇḍaka, II. 2. 10.

¹²⁶ Mūla and tūla. Aitareya Āraṇyaka, II. 1. 8. 1.

¹²⁷ Aitareya Āraṇyaka, I. 3. 7. 6.

¹²⁸ Chāndogya, VI. 8. 4–6.

¹²⁹ Praśna, I. 3.

в ряде фантастических и мифологических описаний творения великую истину единства мира. Брахман — это единственное и целостное объяснение мира, его материальной и действенной причины. Сущности мира — это узлы в цепи разлития, которое начинается с материи и кончается в ананде.

«Это создано самим собою»¹³⁰. «Он создает мир и входит в него»¹³¹. Бог, воплощенный в Праджапати, тоскуя от одиночества, извлек из своего бытия все существующее и сотворил мир, разделив себя на две половины — мужскую и женскую¹³². Иногда личное, или созданное, бытие представляется как происходящее из материального субстрата. В других случаях первичная субстанция вещей представляется как проявляющаяся в сотворенном бытии¹³³. Атман проникает во все вещи, подобно тому, как соль, растворенная в воде, пропитывает всю воду; от Атмана происходят все вещи, как искры от огня, как нити из паука, как звук из флейты¹³⁴. Предлагается также теория эманации, согласно которой достижение чем-либо какого-нибудь результата, производство какого-либо продукта не влияет на источник, которым он производится. Свет, исходящий от солнца, оставляет солнце неизменным. Это, по-видимому, должно быть оправданием для более поздней теории о том, что индивид является простой абхьясой, или проявлением Брахмана. Метафорические сравнения вроде прядения паутины пауком, ношения ребенка матерью, извлечения нот из музыкальных инструментов — это попытки выявить тесную связь между причиной и следствием. То, что передается во всем этом богатстве символов и образов, — это тадатмайя, или единство между Брахманом и миром. Внешний мир не является чем-то обособленным, существующим рядом с Атманом. Первичная основа бытия — Брахман — и эмпирическое состояние бытия — мир — не различаются. Мир многообразий может быть сведен без остатка к единственному вечному — Брахману. Упанишады совершенно определенно высказываются в отношении того, что Брахман является единственным источником жизни для всего, что живет, единственной нитью, связывающей все многообразие в единое целое. Когда же возникает проблема сосуществования многообразия и единства, упанишады говорят языком сравнений и символов, но не дают сколько-нибудь определенного ответа. Мы не можем при отсутствии знания Брахмана догматически определять отношения между эмпирическим миром и Брахманом. Мир и Брахман не могут быть не связанными, ибо все, что есть, является единым. Однако мы не знаем точно, как они едины. Первый аспект заключается в утверждении, что Брахман — это и материальная и действенная причина мира; другой аспект — это утверждение, что мы ничего не знаем об этом. Это *майя*, таинственное, или *анирвачанья* (необъяснимое), как это установлено Шанкарой. Мы не можем спрашивать, как безотносительный Брахман связан с миром. Предпосылкой является то, что мир отношений ни в какой мере не имеет никакого пути для воздействия на природу Брахмана. Разрушение мира опыта ни в малейшей степени не затрагивает бытия Брахмана. Брахман может существовать и существует независимо от мира отношений. Мир не является существенным фактором в бытии Брахмана. Взаимная зависимость мира от Брахмана и наоборот понизила бы Брахмана до уровня мира и подчинила бы его категориям времени и цели. Неспособность определить отношения абсолюта к миру не может быть истолкована как

¹³⁰ Tait. Up. См. также Bṛh., II. 1. 20; Muṇḍaka, I. 1. 7; II. 1. 1.

¹³¹ Bṛh., IV. 7.

¹³² Bṛh., I. 2. 14. Мы находим некоторое подобие этому в китайской доктрине Ян и Инь. Первобытный хаос, говорится там, был прекращен антагонизмом двух начал — расширения и сокращения. Ян — это мужская сила во всех творениях, а Инь — женская. Ср. также со взглядами Эмпедокла.

¹³³ Chāṇ., III. 39.

¹³⁴ Chāṇ., VII. 21. 2; VI. 2. 1; Bṛh., IV. 5; Muṇḍaka, II.

отрицание мира, как завеса, возникшая в ограниченном воображении человека и скрывающая абсолют. Ибо утверждается, что мир пространства, времени и причинности имеет свою реальность в Брахмане. Абсолют в той мере пребывает в мире отношений, в какой это дает нам возможность измерить расстояние вещей мира от абсолюта и оценить степень их реальности. Брахман находится в мире, хотя и не как мир. Упанишады не ставят этот вопрос прямо. Единственный путь примирения различных мнений заключается в том, чтобы стать на точку зрения абсолютной независимости Брахмана. Совершенство Брахмана означает, что все миры, состояния и аспекты и все проявления, прошлое, настоящее и будущее, осуществляются в нем таким образом, что они — ничто без него, хотя он остается независимым от всякого другого существования. Если, не придерживаясь строго философского положения о том, что мы не знаем точной связи между Брахманом и миром, мы попытаемся охарактеризовать ее, то правильнее будет сказать, что мир представляет собой самоограничение верховного всевышним, чем что мир создан всевышним. Ибо создание мира богом означало бы, что некогда бог был одиноким и в известный момент своей истории он сотворил мир. Неправильно рассматривать бога как причину, предшествующую во времени миру как его следствию. Лучше представлять мир как выражение Бога. Действительно, во многих местах упанишад провозглашается, что мир — только развитие абсолютного духа. Природа представляет собой систему спонтанности или саморазвивающуюся автономную область, так как она проявляет энергию абсолюта. В этом развитии первая стадия представлена выдвиганием двух факторов — самосознающего бога и пассивной потенциальности материи. Первичным фактом является независимость Брахмана, и мы не можем сказать, как к нему относится мир. Если мы будем настаивать на каком-нибудь объяснении, то наиболее удовлетворительным будет представить абсолют как единство с различиями или конкретным динамическим духом. Мы тогда придем к *я* и *не-я*, находящимся во взаимодействии и вызывающим развитие всей вселенной¹³⁵.

Самовыражение становится сущностью абсолюта. Активность — закон жизни. Сила присуща существованию. Майя, в смысле энергии, — потенциально вечное в бытии.

Едва ли имеется в упанишадах какое-либо указание относительно того, что весь изменчивый мир представляет собой беспочвенное сплетение фантазий,

¹³⁵ Бабу Бхагаван Дас в своем переводе произведения под названием Пранававада, приписываемого Гаргьяне, пытался интерпретировать великое изречение упанишад «ахам этат на» — «я — не это» как в высшей степени философскую доктрину. *Ахам*, или *я*, — это самосознающий Ишвара. *Этат* — это природа, или *не-я*. Связь между этими двумя категориями обозначается посредством *на* — отрицания. *Я* — это не *не-я*. В буквенном сочетании AUM *А* представляет *я*, *У* — *не-я* и *М* — отрицание обоих, но все они три сливаются в AUM, *Пранаву*. Мир интерпретируется как негативное отражение ахама. Он утверждается *я* для его собственной реализации. *Этат* — это нереальная тень, в то время как *ахам* — реальность. Такое толкование остроумно, но мы должны помнить, что то, что отрицается, не *этат* (*не-я*) как отражение ахама (*я*), а только *этат* (*не-я*) как различаемое от ахама (*я*). Множественность, как отдельное и отдаленное от Единого, отрицается. Брахман-реальность создает, если можно принять такой термин, все различия. В индийской философии этот символ AUM имеет много значений. Каждый вид триединого представляется через AUM. Бытие, небытие, становление; рождение, жизнь, смерть; пракрити, дживатман и параматман; саттва, раджа и тамас; прошлое, настоящее и будущее; Брахма, Вишну и Шива. Концепция о Брахме, Вишну и Шиве подчеркивает различные аспекты единого Верховного, который содержит в себе эти три состояния. Бог свободным актом своей воли творит или, выражаясь более философски, вызывает становление вечного мира. Этот вызывающий становление бог — Брахма. Он взирает на мир, созерцает, поддерживает его и наслаждается им как бытием, отличным от него самого. Этот бог — Вишну. Он получает его обратно в свое лоно как неразстворимый элемент своего бытия; тогда он — Шива. Те, кто думает, что эти три состояния исключают друг друга, признают существование трех личных факторов, воплощающих различные функции.

простую смену феноменов или мир теней. Художественный и поэтический дух упанишад всегда пребывал в мире природы и не стремился уйти из нее. Упанишады не учат тому, что жизнь — это кошмар, а мир — это голое ничто. Скорее это биение, трепетание ритма мировой гармонии. Мир — это божественное откровение. Его радость проявляется во всех этих формах¹³⁶. Однако популярна точка зрения, которая отождествляет доктрину упанишад с абстрактным монизмом, сводящим богатство жизни этого мира к пустому мечтанию. Если исходить из фактов повседневного опыта и попытаться оценить их, мы придем к двум факторам — самосознанию Ишвары и неопределимости материи. Разумом мы убеждены в единстве этих двух факторов. Трудность заключается в примирении этой пары: субъекта и объекта, с одной стороны, и Брахмана, явно отстаиваемого упанишадами, — с другой. Реальное едино, и все же мы имеем двойственность. И из этого дуализма следует, что возникает различие мира. Перед нами тупик. Если философия смела и искренна, то она должна сказать, что отношение не может быть объяснено. Одно каким-то образом превращается в два. Это, по-видимому, должно быть наиболее логичным взглядом при данных обстоятельствах: «Имманентности абсолюта в конечных центрах и конечных центров в абсолюте я всегда даю отпор как необъяснимому... Понять это — вне пределов наших возможностей и даже вообще вне пределов разума»¹³⁷. Необъяснимость связей между этой парой соотносительных понятий признана упанишадами, а позднее веданта дает ей наименование майи.

Трудность удовлетворительного объяснения связана с несовершенством человеческого разума, который пользуется неадекватными категориями пространства, времени и причинности, противоречащими самим себе. Аспекты мира, доступные такому познанию, отрывочны и не обладают подлинной реальностью. Они изображают нечто в реальности или исходящее из реальности, но не реальность. Все, с чем мы встречаемся в нашем конечном опыте, рано или поздно проваливается куда-то и становится противоречивым. Поскольку всякие конечные переживания ограничены и неполны, они имеют различные степени, и было бы неправильным ставить их на один общий уровень или придавать им всем одинаковую реальность, точнее, одинаковую нереальность. Доктрина майи дает абстрактное выражение общей особенности всякого опыта, вызываемого конечным, которая заключается в том, что он не достигает абсолюта.

В то время как интеллектуальная скромность, порожденная сознанием человеческого несовершенства, вынуждает мыслителей упанишад остановиться на отрицательных утверждениях относительно верховной реальности, заблуждающиеся подражатели идеалу упанишад с исключительным высокомерием заявляют, что Брахман — это абсолютно однородный безличный интеллект. Это — совершенно догматическое заявление, чуждое подлинному духу упанишад. Такая положительная характеристика природы Брахмана нелогична, ибо даже Шанкара говорит, что реальность не двойственна, *адвайта*, и не позитивна.

По мнению Тибо, в упанишадах имеются места, «выявляющие определенную тенденцию представить Брахмана как трансцендентного ко всякому качеству, как недифференцированную массу безличного ума»¹³⁸. «И поскольку факт появления многообразия мира не может отрицаться, единственным путем, открытым для исчерпывающе последовательного рассуждения, было отрицание во что бы то ни стало реальности этого мира и объявление его простой иллюзией, обусловленной нереальным началом, с которым Брахман действительно связан, но который не

¹³⁶ Ānandarūpam amṛtam yad vibhāti.

¹³⁷ Bradley, Mind, № 74, p. 154. Ср. Грин: «На старый вопрос, почему бог сотворил мир, никто не ответил и никто не ответит. Мы не знаем, почему мир должен быть; мы только знаем, что он есть» (Green, Prolegomena to Ethics, Sec. 100).

¹³⁸ Введение к V. S., с. CXXII.

может разрушить единство природы Брахмана как раз в силу своей собственной нереальности»¹³⁹. Майя, согласно Тибо, примиряет явление различия с реальностью Единого, но, к несчастью, концепция об абстрактном уме является бессмысленным понятием, которое отвергается антидогматической позицией упанишад. Упанишады не поддерживают абстрактную концепцию первичной реальности. Их философия представляет собой не столько монизм, сколько *адвайтизм* (недвойственность). Различия субъекта и объекта не абсолютно, хотя и существует в мире. Мы не можем расколоть мир на две половины — субъекта и объекта, — ибо Брахман лежит в основе и того и другого. Хотя он отрицает дуализм, но он и не утверждает, что все вещи могут быть растворимы в едином, исключая разве только фигуральные выражения^{140[27]}.

Другие, доброжелательно настроенные комментаторы упанишад также согласны в том, что упанишады поддерживают доктрину майи в смысле иллюзорности мира. Позвольте нам исследовать ценность этих утверждений. Дойссен, который сделал много для популяризации ведантийского учения в Европе, указывает, что в упанишадах имеется четыре различных теории творения. Это — 1) что материя существует извечно, независимо от бога, который придает ей форму, но не создает ее; 2) что бог создает мир из ничего, но мир независим от бога, хотя и является его творением; 3) что бог сотворил мир посредством перевоплощения себя в нем; 4) что бог — единственная реальность и что никакого творения вообще нет. Последнее, по мнению Дойссена, и является основной точкой зрения упанишад. Мир в пространстве и времени — это видимость, иллюзия, тень бога. Чтобы познать бога, мы должны отвергнуть видимый мир, Дойссен склоняется к этим взглядам в силу собственного убеждения, что сущность всякой истинной религии заключается в отрицании реальности мира. Придя к этому заключению по собственным основаниям, он стремится найти поддержку своей теории в философских системах Древней Индии — в упанишадах и у Шанкары, в Древней Греции —

¹³⁹ Введение к V. S., с. CXXV.

¹⁴⁰ Мы находим, что в тех местах в упанишадах, где приводятся примеры с глиной (медью и т. д.), для того чтобы объяснить единство Брахмана и мира, пользуются словами «*vāsāṅm bhāṇām vikāro nāmadheyam mṛttikety eva satyam*». Их смысл, по-видимому, заключается в том, что все представляет собой модификацию единой субстанции, называемой разными именами. Шанкара, интерпретируя это, считает, что «модификация (*викара*) берет свое начало и существуют только в речи; в действительности же не существует таких вещей, как следствия. Это просто имя, и поэтому оно реально». Оно *въявахарикам*, или эмпирическое, но отсюда не следует, что оно *митхья*, или ложь. Необходимо также отметить, что существует выдвинутое Уддалакой положение, которое принимает теорию материи, допускающей только изменения формы. Вещество, по его мнению, является единым постоянным целым, в котором соединяются качественно различные частицы материи. В отрывке сказано, что развитие помечается путем придания различных наименований. Имя и форма в упанишадах указывают на индивидуальность, специфичность. См. Bṛh., I. 4. 7. Развитие единого во многое является возникновением имени и формы из первичного начала. Нет указаний на то, что модификации, отмеченные именем и формой, не реальны. Они, конечно, не имеют реальности, отдельной от Брахмана. Намарупа — это не то, что обозначено английскими словами — имя и форма. Они соответствуют форме и материи у Аристотеля. Оба совместно образуют индивидуальность мира. В буддизме *рупа* обозначает грубое тело, а *нами* — тонкий ум. В упанишадах развитие имени и формы обозначает индивидуализацию Единого. Индивидуализация является принципом творения, центральным свойством космического процесса. Вещи и люди в конечном счете представляют собой только формы существования бога. По своей сущности они не реальны. Реален только Брахман. Их различия поверхностны. Спасение представляется упанишадами как преодоление чувства обособленности от намарупы. Мундака упанишада говорит: «Тот, кто достиг высшей мудрости, соединяясь с универсальным духом, освобожденным от намарупы, подобно текущему потоку, входящему в лоно моря, оставляет намарупу позади». И снова причина является более реальной, чем следствие. Бог — причина всех людей и вещей. Как золото является сущностью золотых украшений, так и Брахман является реальностью мира, его *саттасаманьей*, или общим субстратом.

у Парменида и Платона, в современной Германии — у Канта и Шопенгауэра. В своем стремлении найти поддержку собственным взглядам он не считается с фактами. Дойссен допускает, что преобладающая доктрина упанишад пантеистическая, в то время как «фундаментальная» доктрина — это гипотеза об иллюзии. То, что пантеистическая точка зрения является преобладающей, Дойссен вынужден признать просто подавлением фактов. А то, что точка зрения иллюзий является «фундаментальной», должно быть приписано его собственному толкованию фактов. Между этими двумя утверждениями — фактом пантеизма и толкованием иллюзионизма — должен быть найден компромисс. Дойссен добивается этого, утверждая, что это уступка шумным и эмпирическим требованиям духовно не возродившегося человека. «Ибо основополагающей мысли, которая прочно сохраняется, по крайней мере как первопричина во всех стадиях, даже в самой низкой, где утверждается, что материя существует независимо, присуще убеждение в единственности реальности Атмана; только наряду с этим убеждением и вопреки ему были сделаны более или менее далеко идущие уступки эмпирическому сознанию реальности мира, которое никогда не может быть отброшено полностью»¹⁴¹. Первый аргумент, выставляемый в поддержку гипотезы «иллюзии», — это что упанишады утверждают единственность реальности Брахмана. Отсюда следует, что мир — не реален. Мы согласны с тем, что Атман является единственной реальностью. «Если мы знаем это, мы знаем все остальное». То, что нет многообразия, нет изменений вне его, — это допустимо. Но то, что нет изменений вообще и нет многообразий вообще, будь то в нем или вне его, такое безоговорочное предположение трудно понять. «Природа, — говорит Дойссен, — которая представляет собой внешнее выражение множественности и изменений, является просто иллюзией»¹⁴². В том же духе аргументирует Фрэйзер: «Эта доктрина иллюзорности всей видимой реальности вытекает естественно и логически из неоднократно повторяемых учений упанишад относительно не-дуализма я, или Атмана, или Брахмана, как единственной реальности вселенной»¹⁴³. В этих аргументах бесконечное толкуется неправильно. Оно приравнено к неконечному; вечное стало невременным. Когда вечное становится лишенной времени абстракцией, жизнь мира во времени становится нереальной. Противоположность между миром в пространстве и времени и миром абсолютного и вечного будет конечной. Однако упанишады нигде не говорят, что бесконечное исключает конечное. Как бы они ни уверяли, что Брахман является единственной реальностью, все же они неизменно добавляют при этом, что мир имеет свои корни в Брахмане и как таковой является частью реальности. «Конечное заключено в бесконечном. Этот Атман является всей вселенной»¹⁴⁴. Это — прана. Это — речь. Это — разум. Это — все во вселенной. Бог пребывает и в отвратительном прахе и в мельчайшей пылинке¹⁴⁵.

Допущение реальности включает в себя допущение всего, что основано на ней. Из теории единственной реальности Брахмана вытекает относительная реальность того, что входит в него или основано на нем.

Дойссен утверждает, что «места в упанишадах, в которых говорится о том, что с познанием Атмана все становится известным, "отрицают" мир многообразия». Мы не согласны с этим. Если Атман является универсальным я, охватывающим все мыслящие существа и объекты мышления, если нет ничего вне его, то отсюда следует, что если это известно — все остальное известно. Истинным будет то по-

¹⁴¹ Deussen, *The Philosophy of the Upaniṣads*, p. 161 — 162.

¹⁴² P. 237.

¹⁴³ Fraser, *Indian Thought*, p. 68.

¹⁴⁴ Chāndogya, II. 4. 26.

¹⁴⁵ Muṇḍaka, II. 2. 11; Kaṭha, II. 5. 2; Tait., III. 1; Chān., III. 14. 1; II. 14. 2—4; VI. 9. 1; Bṛh., II. 4. 6; IV. 5. 7; II. 5. 2; V. 3. 1; I. 4. 16; II. 5. 15; III. 7. 15; IV. 4. 23.

знание, которое ведет нас к освобождению, помогает нам осознать единый пребывающий внутри нас дух. Нигде нет намека на то, что Атман и мир исключают друг друга; в этом случае то, что Индра говорил Праджапати, было бы истинным, и Атман, исключивший все определенное и отличное, был бы голой абстракцией. Если мы игнорируем различия, мы сводим абсолют к небытию. И мы не улучшаем положение абсолюта отрицанием относительного. Вечное не нуждается в том, чтобы отвергать временное как ничто, как пустое. Лояльность в отношении высшего опыта человека, религиозного и морального, философского и эстетического, требует от нас признать реальность временного, как имеющего корни в вечном, конечного, как существующего в бесконечном, человека, как рожденного от бога. Отрицать случайное и индивидуальное — значит фальсифицировать необходимое и универсальное. Многие места в упанишадах, в которых утверждается, что мир имеет корни в Брахмане, объясняются Дойссеном как уступка эмпирическому сознанию. Упанишады не выдвигали бы на первый план доктрину об относительности мира, если бы они придерживались взгляда на мир как на простую иллюзию. Негодная интерпретация и произвольные аргументы были использованы Дойссеном, чтобы поддержать то, что являлось в корне нездоровым. Сам Дойссен, пытаясь приписать гипотезу «иллюзии» великому германскому философу Канту, допускает, что эта гипотеза на самом деле не была выражена или, может быть, была выражена не столь ясно мыслителями упанишад. Он пишет: «Все еще существует огромное различие между единым Брахманом и многообразием его проявлений, и ни древние мыслители и никто из мыслителей до Канта не способны были подняться до концепции, что полное раскрытие в пространстве и времени было просто субъективным феноменом»¹⁴⁶.

Дойссен правильно предполагает, что упанишады не могли поддерживать точку зрения субъективности мира. Именно для того, чтобы показать существенную зависимость между Брахманом и миром, были сформулированы различные теории творения. Мы допускаем, что в упанишадах имеются такие места, где заявляется, что разнообразие вселенной обуславливается развитием имен и форм из единого абсолюта. Они указывают только, что основная сущность всех вещей — это единая реальность, и если мы заблудимся среди наименований и форм мира, то мы рискуем упустить из виду глубоко лежащую сущность, которая обуславливает все разнообразие. Этот мир имен и форм скрывает, так сказать, бессмертную сущность¹⁴⁷. Мы должны проникнуть за пелену, окутывающую все смертные вещи. Объекты в пространстве и времени скрывают сущность вещей. Преходящая видимость жизни никоим образом не является бессмертной истиной. Настоящее бытие выше этих вещей. Оно проявляется через мир. Проявление в то же время

¹⁴⁶ С. 103. Дойссен, по-видимому, интерпретирует Канта в свете упанишад и упанишады в свете Канта и в результате неправильно истолковывает и то и другое. Совершенно так же, как Кант боялся, чтобы его идеализм не был смешан с субъективизмом Беркли, так и Шанкара опасался, чтобы его идеализм не был отождествлен с буддийским субъективизмом. Быть может, как и Шопенгауэр, Дойссен считает, что кантовское отрицание идеализма является неразумной, запоздалой идеей и грубой ошибкой. Сомнительно, чтобы изучающие Канта согласились с точкой зрения Дойссена. Равным образом хорошо известный аргумент Канта, который основывает бессмертие на реализации нравственного закона, заложенного в нас, — результат, достижимый только посредством бесконечного процесса приближения, — говорит не за бессмертие в обычном понимании, а за трансмиграцию (с. 314).

¹⁴⁷ Brh., I. 6. 3. Amṛtaṁ satyena ecchannam. Неопределенность слова «сат» во многом ответственна за путаницу во взгляде упанишад на реальность. В одном смысле сат означает все, что существует. Мир изменений и роста есть сат в этом смысле. Сат означает также реальность, которая остается во всяком изменении, бессмертное, или *амритам*. Тайттирия называет первое сат, а последнее тьят. Поскольку тьят противопоставляется существующему сат, его называют иногда асат или анритам (Tait., II. 6). Обычно постоянная реальность, или Брахман, называется *сат*, а мир изменений — *асат* (Chāṇ., VI. 2. 1; III. 19. 1).

является сокрытием. Чем полнее проявление, тем более скрывается реальность. Бог прячет себя и являет себя, открывая и закрывая покрывало своего лица. Скрытое значение вещей противопоставляется показанию чувств. Мир, обнаруживая торжество творца, в то же время скрывает его чистую абсолютную природу. Истина, единственная в своем роде субстанция, абсолютно лишенная явлений и свободная от ограничений, сокрыта сложностью и многообразием сотворенного мира. Объекты мира, включая конечное я, воображают, что они нечто обособленное и самодовлеющее, и кажутся занятыми самоутверждением. Они забывают о том, что они все берут начало из одного и того же источника, в котором они черпают средства своего существования. Эта — вера обусловлена *майей*, или заблуждением. «Каждый маленький листик на дереве, естественно, может иметь достаточно сознания, чтобы верить, что он представляет собой совершенно обособленное существо, поддерживающее себя солнечным светом и воздухом, засыхающее и умирающее, когда приходит зима, и что этим заканчивается его существование. Он, вероятно, не представляет, что все время питался соком ствола дерева и что, в свою очередь, сам являлся питанием для дерева, что его я — в то же время я целого дерева. Если бы лист действительно мог понимать самого себя, он увидел бы, что его я было глубоко, внутренне связано с жизнью целого дерева, практически едино с ней»¹⁴⁸. Под отдельными гребнями волн сознания находятся бездонные общины глубины жизни, в которой все духовное находит источник своего существования. Если мы рассматриваем объекты как нечто обособленное и самодовлеющее, мы тем самым ставим ширму, закрывающую от нас истину. Ложно представляемое самостоятельное существование конечных объектов скрывает сияние неба. Когда мы проникаем за пределы вторичных причин, в сущность всех вещей, покрывало спадает, и мы видим, что начало, лежащее в их основании, то же самое, что и то, которое живет в нас. Чтобы осознать истину единства вещей, которая выявляется в диалоге между отцом и сыном в Чхандогья упанишаде (VI. 10 и далее), необходимо выйти за пределы вторичных причин.

«Принеси мне оттуда плод дерева ньягродха». — «Вот он, господин». — «Разломай его». — «Он разломан, господин». — «Что ты видишь там?» — «Семена, почти бесконечно малые». — «Разломи одно из них». — «Оно разломано, господин». — «Что ты там видишь?» — «Ничего, господин».

Отец говорит: «Мой сын, эта тончайшая сущность, которую ты не мог воспринять, и есть та самая сущность, благодаря которой существует большое дерево ньягродха. Поверь, сын мой, то, что является этой тончайшей сущностью, во всем существующем имеет свое я. Это есть Истина. Это — я, и ты, о Шветакету, являешься им».

Отец поочередно указывает сыну на некоторые типичные объекты природы и приглашает его осознать философскую истину о единстве жизни и неразрывности связи человеческой жизни с жизнью вселенной. Нам нелегко постичь эту единую реальность, которая скрыта многими объектами. Мы слишком мирские, слишком по-житейски опытные, слишком заняты самими собой, чтобы понять ее. Мы живем на поверхности жизни, цепляемся за форму, поклоняемся внешнему.

Дойссен игнорирует основную истину философии упанишад, когда он утверждает, что согласно ей «весь мир, все дети, богатство и мудрость» должны «исчезнуть в ничто, которым они на самом деле и являются»¹⁴⁹. Но этой гипотезе необходимо разъяснить все те места в упанишадах, в которых заявляется, что Брахман — опора мира — одно и то же с психическим началом индивидуального я на основе

¹⁴⁸ Edward Carpenter, Pagan and Christian Creeds, p. 301.

¹⁴⁹ Р. 168.

приспособления. «Тот же самый дух приспособления лежит в основе формы, принятой доктриной о Брахмане как о психическом первоначале»¹⁵⁰. «Упанишады находят особое удовольствие в отождествлении Атмана как бесконечно малого внутри нас с Атманом как бесконечно большим вне нас»¹⁵¹. Когда мы пребываем в состоянии горя, мы не подходим ближе к богу, а только делаем уступки слабой человеческой природе.

«Метафизическое познание опровергает существование какой-либо реальности вне Атмана, который является сознанием. Эмпирическая точка зрения, напротив, учит, что многообразие вселенной существует вне Атмана. Из соединения этих антагонистических предположений возникла доктрина о том, что мир реален и все же Атман остается единственной реальностью, так как Атман и есть мир»¹⁵². Не легко понять, почему эти два предположения антагонистичны, а вывод представляет собой непримиримый компромисс. Когда говорят, что нет реальности вне Атмана, это означает, что Атман является универсальным духом, или сознанием, включающим все остальное. Когда говорят, что «многообразие вселенной существует вне нас», слово «нас» относится к эмпирическим индивидам, которые ограничены умом и телом и существуют в определенном месте и времени. Конечно, для таких существ мир реален, поскольку он им противопоставлен. Атман, которого мы ищем, является не объектом познания, а основой всякого познания. Эта предпосылка одинакова как для материального, так и для духовного миров. Мыслящие существа, или *дживы*, психологические *я*, являются частью мира природы. В этом мире они внешне не воздействуют на другие существа и сами подвержены воздействию. Однако логически Атман является условием этого существования мира связанных объектов в целом. Всякое существование — это существование для *я*. Мир находится за пределами нас как психологических *я*. Он там — в универсальном *я*. Вывод таков: мир реален для нас, так как мы еще несовершенные *я*. Атман является единственной реальностью и включает в себя также и мир. Всякое другое утверждение было бы нелогичным. Как эмпирические *я*, мы стоим противостоим миру, ограниченному объектами. Как наша жизнь, впервые противопоставленная материи, постепенно поглощает и преобразует в себе механическую сторону вещей, точно так же и субъект преобразует объект. И тогда то, что вначале было внешним и объективным, становится только условием субъективной активности. Этот процесс идет непрерывно до тех пор, пока субъект не приобретет полного господства над объектом и не станет всем во всем. Тогда вне субъекта не будет препятствий, однако цель еще не будет достигнута. Отрицание противоположности — признак духовного роста. Вывод о том, что мир представляет собой простую видимость, мог бы быть сделан, если бы индивидуальный субъект, это отдельное звено в цепи эволюции, ограниченное пространством и временем, рассматривался как абсолютная реальность. Если бы мы, так, как мы есть, были Брахманом, если бы мы были единственной реальностью, тогда бы мир, противопоставленный нам, был просто волшебным зрелищем. Но *я*, претендующее быть единственной реальностью, является совершенным *я*, к которому мы еще должны стремиться. Этому совершенному *я*, которое включает в себя все, что находится в нас и вне нас, ничего не противопоставляется. Это — незаконное смешивание конечного *я* человека, со всеми его диссонансами и противоречиями, с первичным *я* Брахмана, которое дает Дойссену повод, чтобы выдумать антагонизм, который он затем пытается преодолеть искусственными средствами.

Имеются некоторые отрывки в упанишадах, которые говорят о том, что мы не можем признать множественность (*нана*) в Брахмане¹⁵³. Эти отрывки стремятся

¹⁵⁰ Р. 171.

¹⁵¹ Р. 237.

¹⁵² Р. 405.

¹⁵³ См. Bṛh., IV, 4. 19.

доказать единство мира. Упор делается на единую бесконечность, а не на множественность конечного. В нашей актуальной жизни мы представляем себе противоположность субъекта и объекта реальной. Однако трезвое размышление скажет нам, что эта противоположность не имеет основополагающего значения. Дуализм субъекта и объекта не является конечной истиной. Когда говорят, что дуализм — это не все, что дуализм не является основополагающим, — это не означает, что совсем нет дуализма, что нет отличий, нет разнообразия. Как раз в этом и состоит ложность взглядов одной из школ буддизма, против которой протестует Шанкара. Коль скоро мы считаем, что мир должен быть обусловлен чем-то иным, не абсолютном, мы впадаем в заблуждение. Упанишады не допускают существования фактора, отдельного от Атмана. Аргументируя с помощью аналогий соли и воды, огня и искр, паука и нитей, флейты и звука, применяемых упанишадами, чтобы представить связь Брахмана с миром, Ольденберг говорит: «Мы можем обнаружить за этими сравнениями, посредством которых люди стараются подвести живительную силу Атмана в мире как можно ближе к своему пониманию, убеждение, хотя и полусознательное убеждение, о существовании такого элемента в вещах, который является обособленным от Атмана. Атман, говорят индусы, пропитывает всю вселенную, как соль, растворенная в воде, однако мы можем к этому легко добавить, что хотя и нет капли соленой воды без соли, вода, несмотря на это, продолжает быть чем-то отличным от соли. И таким образом, мы можем сделать вывод, что Атман для индийцев — несомненно, единственная действительность, всепроникающий свет, единственная значимая реальность в вещах; однако что-то остается в вещах, что не является им (Атманом)». Отрицание дуализма направлено против такой точки зрения. В упанишадах выражено ясно, что они не намереваются рассматривать мир творения стоящим обособленно от Атмана. Они, как представляется, энергично настаивали на соответствии Атмана всякому опыту. В противоположность абстрактному идеализму доктрина упанишад отличается своей решительной приверженностью к фактам. Ее высшим принципом или богом является вечный дух¹⁵⁴, который трансцендентен объективному миру и включает в себя как его¹⁵⁵, так и субъективного человека¹⁵⁶. В высшем состоянии находится только один Брахман. «Мы ничего не видим другого, ничего не слышим другого, ничего не знаем другого»¹⁵⁷. В высшем просветлении души¹⁵⁸ мы ощущаем единство субъекта и объекта, относительность мира, не-основополагающую природу противоположностей. «Нет ни дня, ни ночи, нет ни бытия, ни не-бытия — только бог один»¹⁵⁹. Св. Павел говорит: «Когда приходит то, что совершенно, тогда то, что является частным, уходит». Подобным образом высказывается и Райсброк (Ruysbroek): «Четвертый вид — это состояние пустоты, вызванной единым богом в чистой любви и божественном сиянии... Так что человек забывает самого себя и не познает ни самого себя, ни бога, ни какое-либо творение, ни что-либо другое, кроме одной любви». Это и есть то интегральное единство интуитивного опыта, которое имеется в виду во всех высказываниях упанишад, где рекомендуется не видеть различия в высшем.

Мы допускаем, что, согласно упанишадам, множественность, последовательность во времени, сосуществование в пространстве, отношения причины и следствия, противоположности субъекта и объекта не являются высшей реальностью. Однако это не значит, что они не существуют. Упанишады поддерживают

¹⁵⁴ Adhidaivam.

¹⁵⁵ Adhibhūtam.

¹⁵⁶ Adhyātmam. См. Tait., I. 7.

¹⁵⁷ Chān., VII. 23.

¹⁵⁸ Ātmabuddhiprakāśa.

¹⁵⁹ Śvetāśvatara, IV. 18.

доктрину майи только в том смысле, что в основе ее лежит реальность, содержащая все элементы, отличного бога до телеграфного столба. Шанкра говорит: «Этот Атман пребывает в сердце всех живых творений, от Брахмы до тростинки». Различные степени индивидуальности — это все преломляющиеся лучи единого абсолюта. Майя на уровне восприятия представляет саморазличие, пребывающее в самом сердце реальности, стимулирующее ее к развитию. Индивидуальные вещи существуют и не существуют. Они имеют опосредствованное существование. По сравнению с совершенством абсолюта, неограниченной полнотой единой реальности, мир множественности со всеми его страданиями и разрушением менее реален. Сравнительно с идеалом верховного единого ему недостает реальности. Если даже мы будем рассматривать индивидуумы и вещи мира как тени субстанции, то и тогда, поскольку субстанция реальна, тени также должны быть относительно реальными. Хотя вещи мира являются несовершенными представителями реального, они — не иллюзорное подобие его. Противоположности и конфликты, которые расположены на виду, представляют собой относительные формы абсолютного единства, находящегося в тени. Дуализм и множественность не реальны¹⁶⁰.

Неразмышляющее сознание поспешно принимает конечный мир за абсолютно реальный. Это не так. Формы и силы мира не являются окончательными и первичными. Они сами нуждаются в объяснении. Они не являются самопроизводными или самоутверждающимися. Существует нечто за ними и впереди их. Мы должны погрузить мир в бога, конечное в бесконечное, реальное принятого слепо восприятия в Брахмана интуиции. В упанишадах нет никаких намеков на то, что объекты, окружающие нас со всех сторон в бесконечном пространстве и к которым мы все благодаря нашей телесной оболочке принадлежим, являются только видимостью.

Учение упанишад много критиковали вследствие ошибочного впечатления, что оно поддерживает иллюзорность природы мира. Утверждается, что прогресс не реален, потому что прогресс является изменением, а изменение не реально, поскольку время, в котором изменение происходит, не реально. Однако все это объяснение основано на недоразумении. Правда, абсолютное не находится во времени, хотя время находится в абсолютном. Внутри абсолютного мы имеем реальный рост, творческую эволюцию. Процесс во времени — актуальный процесс, так как реальность обнаруживается во временных изменениях, через них и посредством их. Если мы будем искать реальное в какой-то вечной и безвременной пустоте, мы не найдем его. Все, на чем настаивают упанишады, это то, что процесс времени находит свое основание и значение в абсолютном, который является по существу безвременным. Для реального прогресса эта концепция абсолюта необходима. Без этого всеохватывающего абсолюта мы не можем быть уверены в том, что постоянная смена во вселенной является эволюцией, что изменение — это прогресс и что конец мира — это торжество добра. Абсолют гарантирует, что мировой процесс не хаотичен, а подчинен порядку, что развитие не случайность или результат случайных перемен. Реальность — это не ряд изолированных состояний. Если бы это было не так, если бы не было абсолюта, мы очутились бы в бесконечном процессе, в основе которого не лежало бы ни плана, ни цели. Единство абсолюта функционирует посредством процесса эволюции мира. Мы не боремся бесплодно за реализацию чего-то, чего еще нет и, может быть, никогда не будет. В известном смысле реальное выражается в каждом моменте своей истории. Бытие и становление, то, что есть, и то, что должно быть, — тождественны. Согласно такой точке зрения, учение упанишад проникнуто существенной гармонией. Они

¹⁶⁰ Вот почему слово «īva» употребляется в некоторых упанишадах. См. Bṛh., II. 4. 14; IV. 3. 7; IV. 4. 19.

не поддерживают доктрину иллюзорности мира. Гопкинс говорит: «Есть ли в ранних упанишадах что-нибудь, что показывало бы, что его авторы считают объективный мир иллюзорным? Нет ничего»¹⁶¹.

■ СТЕПЕНИ РЕАЛЬНОСТИ

Что касается абсолюта, то в отношении его не существует степеней. Понятие степеней имеет значение только для конечного интеллекта, который различает вещи. Оно не имеет основополагающего значения. Когда многообразие мира принимается за единое, понятие степеней становится трансцендентным. В метафизической реальности упанишад мы не имеем градации реального. Но в мире опыта она имеет значение. Всякий прогресс в мире связан с этой градацией. Любое требование продвижения вперед и изменения в существовании предполагает ее. Приближение к характеру реальности в относительном мире вещей является мерилем большей или меньшей реальности. Мы достаточно знаем о первичном, чтобы найти применение ему в этом мире. Эта точка зрения упанишад защищается Шанкарой. В ответ на дилемму: познаваем ли Брахман или не познаваем; если он познаваем, то мы не нуждаемся в исследовании его природы; а если не познаваем, то наше исследование не будет иметь никакой цены, — Шанкара говорит, что реальность, как я, несомненно, познаваема. Это утверждается в таких высказываниях, как «я вопрошаю» или «я сомневаюсь». Что нечто реально — это самоочевидная истина, и что оно есть его природа — это мы должны понять. Эта реальность, которую мы осознаем, служит критерием для различения степеней в существовании. Теория иллюзорности мира несовместима с концепцией степеней реальности. Упанишады дают нам иерархию различных степеней реальности, начиная от всеохватывающего абсолюта, который является как первичным источником, так и окончательным итогом мирового процесса. Различные виды бытия являются более высокими или более низкими проявлениями единого абсолютного духа, ибо ничто на земле не стоит одиноко, как бы оно ни казалось относительно законченным и самодовлеющим. Каждый конечный объект содержит внутри себя различия, определяющие его границы. Несмотря на то, что абсолют находится во всех конечных вещах и пропитывает их, вещи различаются по степени их проницаемости, по полноте отражений, которые они дают вовне.

Не все части подобны, но всё подобное наполнено лучистым светом...

Реальность проявляется полнее в органической жизни, чем в неорганической жизни; в человеческом обществе полнее, чем в органической жизни. Ранг категорий, как более высоких, так и более низких, определяется адекватностью выражения ими реальности. Жизнь — более высокая категория, чем материя. Самосознающая мысль более конкретна, чем простое сознание. «Тот, кто знает последовательное развитие я в себе, достигает для себя большего развития. Существуют травы, деревья и все, что называется животными, и он знает, что я последовательно развиваюсь в них. Ибо в растениях и деревьях виден только сок, в то время как в одушевленных существах имеется *читта*, или сознание. И среди одушевленных существ я также развивается последовательно, так как в некоторых из них виден сок (как равно и сознание), а в других не видно сознания, и в человеке, опять-таки, я развивается последовательно, так как он наиболее одарен познанием. Он говорит, что он познал, он видит то, что он познал. Он знает то, что должно случиться завтра, он знает видимый и невидимый миры. Через смертное он стремится к бессмертному — та-

¹⁶¹ J. A. O. S., XXII, p. 385. Сэр Р.Г. Бхандаркар считает, что «мнение, выраженное некоторыми выдающимися учеными, о том, что суть учения упанишад заключается в иллюзорном характере мира и реальности единой души, явно ошибочно и даже, можно сказать, является показателем не критичности суждения» (Vaiṣṇavism, p. 2. f. n.).

кова его природа. Что касается других животных, голод и жажда являются у них способом понимания. Но они не говорят о том, что они познали, и они не видят того, что они познали. Они не знают того, что должно случиться завтра, и не знают ни видимого, ни невидимого мира. Они идут до определенных пределов, но не дальше¹⁶². Мы видим, что хотя та же самая реальность видна «в звезде, в камне, в плоти, в душе и в прахе», все же она видна более полно в живых существах, чем в мертвой материи, в развивающемся человеке, чем в удовлетворенном животном, в духовной жизни, чем в интеллектуальной»¹⁶³. В этом процессе самосознания или самоосуществления низшее является землей. Мыслители упанишад делают шаг вперед по сравнению с ведийской концепцией единой стихии — воды. Иногда различаются три стихии — огонь, вода и земля¹⁶⁴, а иногда пять стихий — эфир, воздух, огонь, вода и земля. «Из этого я (Брахмана) прежде всего возникает эфир (*анаша*); из эфира — воздух, из воздуха — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — растения, из растений — пища, из пищи — семя, из семени — человек. Таким образом, человек состоит из сущности пищи»¹⁶⁵. Обсуждая физическую основу жизни, автор дает оценку эволюции материи. Высший обладает свойствами низшего. Эфир, имеющий единственное свойство — звук, идет первым. Это то, посредством чего мы слышим. От эфира мы переходим к воздуху, который имеет свойство эфира, но, кроме того, и осязаемость. Это то, при помощи чего мы слышим и ощущаем. Из воздуха возникает огонь. Это то, посредством чего мы слышим, ощущаем и видим. От огня мы переходим к воде. Мы можем ее ощутить на вкус. Из воды возникает земля, то, посредством чего мы слышим, чувствуем, видим, ощущаем на вкус и запах. Хотя подобная наука может показаться в настоящее время фантастической, все же она не лишена принципиального значения. Теорию пяти стихий мы впервые имеем в упанишадах. Предлагается различение первоначальной сущности, или *танматры*, и внешне материального воплощения, или субстанции¹⁶⁶. Чхандогья упанишада иногда намекает, что вещи мира качественно отличны одна от другой и могут быть разделены на неограниченное количество частей. Уддалака предлагает теорию о том, что материя бесконечно делима и качественно различна. Превращения вещей не существует. Когда мы получаем масло от сбивания сметаны, то не сметана превращается в масло, а частицы масла, которые уже находились в сметане, в процессе сбивания поднимаются наверх¹⁶⁷. Положение Анаксагора о том, что различные виды материи взаимно проникают друг друга, подобно положению: «если эмпирический факт, такой как усвоение корма, показывает нам превращение, скажем, зерна в мясо и кость, мы должны истолковать это таким образом, что зерно содержит в себе — хотя и в таком минимальном количестве, что оно невоспринимаемо, — именно то, во что оно превращается. Оно действительно состоит из частиц мяса и крови, мозга и кости»¹⁶⁸. Учение об атомах Канады также выдвигает точку зрения, что час-

¹⁶² Aitareya Āraṇyaka, II. 3. 1 — 5.

¹⁶³ Айтарея упанишада упоминает четверичную классификацию джив: те, что рождены во чреве, *джараюджа*, как люди и высшие животные; те, что вылупились из яйца, *андагжа*, как вороны и утки; те, что произошли из влаги, *сведагжа*, как черви и насекомые; и те, что рождены землей, *удбхигжа*, как растения (III. 3). Классификация продолжается соответственно способу появления различных существ, обитающих на земле. См. также Manu, I. 43 — 46. Аристотель говорит о растительных, животных и человеческих душах. Лейбниц классифицирует живые существа на растения, животных и людей.

¹⁶⁴ Посредством комбинации этих трех стихий образуются все другие тела. См. Chāndogya Up., VI. 2. 3 — 4. Возможно, что эта точка зрения является источником доктрины санкхья о *танматрах*, или тончайших сущностях, дающих начало грубым субстанциям. См. также Praśna Up., IV. 8.

¹⁶⁵ Tait., II. 1.

¹⁶⁶ См. Praśna, IV. 8; Aitareya, II. 3; Kaṭha, II. 15; Praśna, VI. 4.

¹⁶⁷ Chān., VI. 6. 1.

¹⁶⁸ Adamson, The Development of Greek Philosophy, p. 50.

тицы только сочетаются и разделяются. Материя представлена как хаотическая масса, подобная сокам различных деревьев, сливающимся в мед¹⁶⁹. Нельзя не видеть в этом зародыша теории санкхья. Развитие материи оценивается или вхождением дживы в материю, или различными степенями одушевления материи духом. Иногда принцип движения относится к самой материи. *Прана*, или жизнь, хотя и возникает из материи, не может, однако, быть полностью объяснена материей. Подобным образом сознание, хотя оно и возникает из жизни, не объясняется гипотезой праны, или витализма. Когда мы подходим к человеку, мы сталкиваемся с самосознающей мыслью. Человек выше, чем камни и звезды, животные и птицы, поскольку он может войти в содружество разума и воли, чувств и сознания, и все же он не является высшим, раз он чувствует страдание от противоречий.

Прежде чем мы перейдем от этого раздела к следующему, мы позволим себе поставить вопрос о том, правильно ли рассматривать доктрину упанишад как пантеистическую. Пантеизм — это точка зрения, которая отождествляет бога с суммой вещей и отрицает трансцендентное. Если природа абсолюта полностью исчерпывается развитием мира, если абсолют и мир становятся единым, тогда мы имеем пантеизм. В упанишадах мы встречаемся с высказываниями, заявляющими, что природа реальности не исчерпывается мировым процессом. Существование мира не лишает абсолют совершенства. Это выражено в прекрасном образе: «То совершенное и это совершенное. От того совершенного возникает это совершенное. Если отделить это совершенное от другого совершенного, то оставшееся все же является совершенным». Даже бог, воплощаясь в мире, ничего не теряет из своей природы. Еще во времена Ригведы говорили, что все существа являются только четвертой частью пуруши, в то время как остальные три четверти остаются бессмертными в сияющих сферах¹⁷⁰. Согласно Брихадараньяке (V. 14), одна нога Брахмана состоит из трех миров, вторая — из утроенного познания веды, третья — из трех жизненных дыханий, в то время как четвертая, вознесенная высоко над прахом земли, блистает, как солнце¹⁷¹. Упанишады заявляют, что мир заключается в боге. Но они никогда не утверждали, что мир — это бог. Бог — это гораздо больше, чем вселенная, которая является его произведением. Он настолько больше ее и находится настолько по ту сторону ее, насколько человеческая личность находится по ту сторону тела, которое является ее орудием в земной жизни. Они отказываются заточить бога в мире. Отсюда не следует, что бог — это внешний творец, существующий отдельно от мира. Бог выражает себя в мире, и мир является выражением его жизни. Бог в безграничной полноте своего бытия трансцендентен по отношению к своим фактическим проявлениям в мире конечных физических и психических сущностей, которые он вызвал к существованию. Бог является как трансцендентным, так и имманентным. Упанишады не пантеистичны в плохом смысле этого слова. Вещи не брошены просто в кучу, называемую богом, без единства, цели или различия в ценности. Философия упанишад восстает против деистического понимания бога. Она не говорит о том, что бог — вне мира и иногда обнаруживает свое существование посредством сверхъестественного откровения или чудесного вмешательства. Это — пантеизм, если называть пантеизмом то, что бог является основной реальностью наших жизней и мы не можем жить без него. Все на земле является конечным и бесконечным, совершенным и несовершенным. Все ищет добра по ту сторону себя, все стремится освободиться от своей конечности и стать совершенным. Конечное пытается выйти за свои пределы. Это ясно говорит о том, что бесконечный дух прокладывает себе дорогу в конечном. Реальное является основой нереального. Если доктрина пре-

¹⁶⁹ Chān., VI. 9. 1–2.

¹⁷⁰ X. 90. 3. См. также Chāndogya Up., III. 12. 6.

¹⁷¹ IV. 3. 32.

бывания божественного в вещах мира является достаточным оправданием для осуждения системы пантеизма, тогда философия упанишад — это пантеизм. Однако пантеизм в этом смысле представляет собой существенное свойство каждой истинной религии.

■ ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я

Упанишады доказывают, что из всех конечных объектов индивидуальное я обладает высшей реальностью. Оно наиболее приближается к природе абсолюта, хотя и не является абсолютom. Имеются высказывания, где конечное я рассматривается как отражение вселенной. Весь мир — это процесс стремления конечного стать бесконечным, и эта тенденция обнаруживается в индивидуальном я. Согласно Тайттирийе, некоторые элементы космоса находятся в природе индивидуального. В Чхандогья упанишаде (VI. II. 3 и 4) говорится, что огонь, вода и земля совместно с началом бесконечного образуют *jīvāt* — человека, или индивидуальную душу¹⁷². Человек — это точка пересечения различных степеней реальности. Прана соответствует Ваю, дыхание тела — ветру мира, манас — акаше, ум человека — эфиру вселенной, материальное тело — физическим элементам. Человеческая душа тесно связана с каждой ступенью существования, от вершины до основания. В ней пребывает божественный элемент, который мы называем блаженным сознанием, состоянием ананды, посредством которого она изредка входит в непосредственные отношения с абсолютom. Конечное я, или воплощенная в теле душа, является Атманом, сочетаемым с чувствами и умом¹⁷³.

Различные элементы находятся в неустойчивой гармонии.

«Две птицы, родственные по виду и дружественные, сели на одно и то же дерево. Одна из них ест сладкие ягоды, другая же не ест, а только пристально глядит на них. На том же самом дереве — дереве мира — человек пребывает вместе с богом. Обремененный заботами, он слабеет и горюет, будучи беспомощен. Но когда человек видит другого, владыку, которым он восхищен — ах, как велико его величие, — тогда и его заботы исчезают»¹⁷⁴. Природное и божественное не достигли еще устойчивой гармонии. Бытие индивида — это постоянное становление, стремление к тому, чего нет. Бесконечное в человеке побуждает индивида стремиться к объединению множественности, которой он противостоит. Этот конфликт между конечным и бесконечным, который присущ всему мировому процессу, достигает вершины в человеческом сознании. Борьба эта ощущается в каждом аспекте его жизни — интеллектуальном, эмоциональном и моральном. Он может получить доступ в царство Божие, где царят вечные истины абсолютной любви и

¹⁷² Поскольку бог собрал и сосредоточил в человеке
Небесный свод, сферу и свет,
Рыбу, дичь, животных и насекомых,
И в нем сосредоточил различных жизней ход,
Он преобразовал и создал человека,
Как микрокосмос, как сумму его творений.

(Броунинг)

См. также Aitareya, III. 3; Śvetāśvatara, II. 12. 6; Praśna, VI. 11. Индивидуальный субъект — это мир в миниатюре, а мир — это Индивидуальное с большой буквы. Платон в своем «Тимее» проводит аналогию между макрокосмосом и микрокосмосом, миром и человеком. Душа мира, говорит он, создана самим богом из неизменного и изменяющегося и помещена в середине вселенной (34. В). Вселенная, по его мнению, это увеличенный человек. См. Tait., I. 3 и комментарии на нее Анандагири.

¹⁷³ Chāṇ., VIII. 12. 3.

¹⁷⁴ Muṇḍaka, III. 1. 2. См. R. V., I. 164. 20.

абсолютной свободы, только благодаря гибели его индивидуальности и превращению всего конечного в бесконечное, всего человеческого в божественное. Но, как конечное и человеческое, оно не может добиться осуществления или достичь окончательного успеха. Существо, отмеченное борьбой, стремится выйти за свои пределы, так что человек должен превзойти себя. Конечное я не является самодовлеющей реальностью. Будь оно таким, тогда бог стал бы только другим независимым индивидом, ограниченным конечным я. Реальность я есть бесконечное; нереальность, от которой следует освобождаться, представляет собой конечное. Конечный индивид утрачивает ту реальность, какой он обладает, если постоянно пребывающий в нем дух покидает его. Пребывание в индивиде духа означает присутствие бесконечного, что придает достоинство я человека. Индивидуальное я выводит свое бытие и черпает свое содержание из универсальной жизни. *Sub specie aeternitatis* я есть совершенное¹⁷⁵. Это психологическая сторона, где я отталкиваются друг от друга и исключают друг друга. Из этого очевидного факта исключительности мы не должны делать вывод о действительной изоляции я. Исключительность — это внешние проявления различия. Она должна быть отнесена к тождеству, иначе станет простой абстракцией нашего ума. Гипотеза исключительности я не оставляет места идеалам правды, добра и любви. Эти идеалы предполагают, что человек, каков он есть, не является совершенством, что существует нечто высшее, чем актуальное я, высшее, которого он должен достичь, чтобы обрести спокойствие духа. «А независимая реальность индивида, если мы ее исследуем, является в действительности простой иллюзией. Что представляет собой отдельный человек вне общества? Реальность человеческому существу дается пребывающим в нем общим духом, а взятый сам по себе, человек, каков бы он ни был, не человек... Если это правильно в отношении общественного сознания в его различных формах, то не менее верно это и в отношении общего духа, который выше социального. Конечные духи, которые в религии и для религии образуют единое духовное целое, не имеют в конечном счете видимого воплощения, и, за исключением того, что являются членами невидимого общества, они не имеют в себе ничего реального. Словом, для религии, в случае устранения единого постоянно пребывающего духа, не остается никакой духовной сущности¹⁷⁶.

Хотя индивидуальная душа, борющаяся со своей низменной природой, является высшим из всего, что есть в мире, она все же не самое высокое, доступное пониманию. Мягущаяся, противоречивая душа человека способна добиться свободы духа, блаженства гармонии и радости абсолюта. Только когда в человеке найдет свое воплощение бог, только когда идеалы будут осуществлены, назначение человека будет выполнено. Борьба, противоречия и парадоксы жизни — это признаки несовершенства эволюции, в то время как гармония, блаженство и мир свидетельствуют о совершенстве процесса эволюции. Индивид представляет собой поле сражения, на котором совершаются битвы. Битва должна быть выиграна, язва противоречий преодолена и идеалы осуществлены. Стремление к богу, которое возникает в сформировавшемся человеке, найдет тогда полное осуществление. Человек выше всех других форм мира, и его назначение осуществляется, когда он становится единым с бесконечным. Природа заключает в себе жизнь, и когда жизнь развивается, тем самым осуществляется назначение природы. Жизнь скрывает в себе сознание, и когда она высвобождает сознание, достигается ее цель. Назначение сознания осуществляется, когда обнаруживается интеллект. Но истина интеллекта достигается, когда он поглощается высшей интуицией, которая не является ни мыслью, ни волей, ни чувством, но все же целью мысли, пределом воли и совершенством чувствования. Когда конечное я достигает высшего, тогда оно достигает

¹⁷⁵ См. Śaṃkara, Introduction to V. S.

¹⁷⁶ Bradley, Truth and Reality, p. 435.

божества, от которого оно происходит, достигает предела духовной жизни. «Когда для сознательного человека я становится всем, то какие могут быть страдания и трудности для того, кто однажды увидел эту общность?»

■ ЭТИКА УПАНИШАД

Оценивая значения этики упанишад, мы должны установить логические противоречия в предлагаемых идеалах и развить идеи, которые в текстах находились в зародыше. Из нашего предыдущего изложения видно, что упанишады считают идеалом достижение единства с богом. Мир существует не для самого себя. Он происходит от бога и должен поэтому искать свое успокоение в боге. Во всем мировом процессе мы наблюдаем это превращение конечного в бесконечное. Подобно всему остальному в мире, человек, чувствуя в себе гнет бесконечного, протирает свои руки, чтобы обнять высшее. «Все птицы направляются к дереву, где им уготовано жилище; так и всё стремится к верховному я¹⁷⁷. Могу я войти к тебе так, как ты есть, о Владыка; можешь ли ты, о Владыка, войти в меня... Могу ли я стать чистым, о Владыка?»¹⁷⁸ «Ты — мое место успокоения»¹⁷⁹. Осуществление единства с богом — это идеал человека. Различие между человеческим сознанием и всем остальным заключается в том, что в то время как все ищет бесконечное, одному человеку доступна мысль о конце. После столетий развития человек осознал грандиозность устройства вселенной. Он один чувствует призыв бесконечного и сознательно стремится к ожидающему его божественному состоянию. Абсолют является сознательной целью конечного я.

Что это является высшим совершенством, самым желанным идеалом, выявляется многими высказываниями. Это — состояние «выше голода и жажды, выше печали и смущения, выше старости и смерти». «Как солнце — око вселенной — находится далеко и не затронуто никакими болезнями, которым подвержен глаз, так равно и Единый, Атман, который пребывает во всех творениях, обитает вдали, недоступный печалям мира». Жить в мире многообразия, основывая все на маленьком я, подверженном лишениям и страданиям, — это действительно несчастье. Уничтожение причин, которые ведут к конечному существованию, является подлинной целью человека. Возврат от многообразия к единству — идеальная цель, высшая ценность. Это дает удовлетворение всему существованию человека. Это, согласно Тайттирия упанишаде, есть «Пранарамам мана-анандам, шантисамридам амритам» — «блаженство жизни и духа, полнота мира и вечности». Более низкие цели, к которым мы стремимся, могут удовлетворить живой организм или духовные желания, но высшая цель включает их и идет дальше за их пределы. Мы имеем различные виды наслаждений, отвечающие различному уровню нашего существования, жизненные наслаждения, чувственные, духовные и интеллектуальные, однако самое высокое — это ананда.

Вся этика упанишад подчинена этой цели. Долг — это средство для достижения высшего совершенства. Ничего не может быть удовлетворяющего, за исключением этого высшего состояния. Нравственность имеет ценность лишь постольку, поскольку она ведет к нему. Она является выражением духовного стремления к совершенству, заложенного в сердце человека, инстинктом индивидуальной души. Она — покорность Вечной Реальности, которая сдерживает наше сознающее я. Это смысл того выражения, что долг — это «суровая дочь гласа Божия». Совершенный идеал нашей жизни находится только в Вечной Реальности. Закон

¹⁷⁷ Praśna, IV. 7.

¹⁷⁸ Tait., I. 4.

¹⁷⁹ Tait., I. 4; см. Bṛh., IV. 3. 32.

нравственности — это призыв стать совершенным, «как совершенен отец ваш небесный».

Прежде чем приступить к обсуждению этической жизни, мы должны рассмотреть возражения, выставляемые обычно против возможности этики в философской системе упанишад. Если все едино, то спрашивается, как можем мы иметь моральные отношения? Если абсолют является совершенством, то откуда тогда возникнет какая-либо необходимость для усилий реализовать то, что уже достигнуто? Однако монизм не означает стирания различия между добром и злом. Ощущение другого и многообразия, существенное для этической жизни, допускается упанишадами. Они указывают, что нет смысла требовать от нас любить нашего ближнего или добиваться в любви единства мира, если исключительность и различие являются основными в любви людей. Если люди действительно чужды друг другу, как монады Лейбница, без поправки на заранее установленную гармонию, тогда осуществление нравственного идеала невозможно. Если мы призваны любить своего ближнего, то это потому, что все едино в реальности. Мой ближний и я едины в нашем сокровенном я, если преодолеваются поверхностные и эфемерные различия. Подлинное я, абсолютное и вечно действенное, находится за пределами неустойчивых свойств времени и пространства и всего того, что находит себе в них место. Это не просто пустая фраза, сказанная для того, чтобы преодолеть нашу исключительность. *Мокша* буквально означает освобождение — освобождение от уз чувственного и индивидуального, ограниченного и конечного. Это результат самораспространения и свободы. Жить в совершенной благодати — значит осуществить свою жизнь во всем. Этот идеал, о котором взывает нравственная природа человека, может быть, достигнут только в том случае, если конечное я преодолевает ограниченность своей индивидуальности и отождествит себя с целым. Путь освобождения — это путь роста души. Реальность, в которой мы твердо держимся, преодоления нашей индивидуальности, является высшей, и именно она признается упанишадами.

Утверждают, что гипотеза о том, что человек является божественным по своей природе, исключает какие-либо этические устремления. Из того только, что, как говорят, бог находится в человеке, не следует, что этим самым кладется предел всяким стремлениям. Бог находится в человеке не столь явно, чтобы человек мог обладать им без сосредоточенности, без усилий или борьбы. Бог присутствует как потенция или возможность. И долг человека — ухватиться за него силой и действием. Если человек не делает этого, он не выполняет своего долга как человек. Бог в человеке — это задача, а также и факт, проблема и вместе с тем обладание. Человек в своем невежестве отождествляет самого себя с внешними покровами, физическими и духовными оболочками. Стремление к абсолютному вступает в конфликт с конечностью или ограниченностью человека. «Хотя индивид зажжен божественной искрой, он все же не полностью божественен. Его божественность не является актуальностью, а лишь частицей бога, стремящейся стать целым. Как таковой, он является соединением праха и божества, бога и грубого животного. Задача моральной жизни состоит в том, чтобы устранить небожественный элемент, но не посредством разрушения, а путем пропитывания его божественным духом»¹⁸⁰. Человек представляет собой противоречие между конечным наследием природы и бесконечным идеалом духа, и посредством постепенного подчинения хаотических начал природы божественному духу он достигает своего назначения. Его цель — разрушить скорлупу своего собственного маленького бытия и слиться в любви и совершенном единении с божественным началом. Проблема нравственности имеет важное значение для человека, жизнь которого представляет собой борьбу или вражду между конечным и бесконечным, демоническими и божествен-

¹⁸⁰ International Journal of Ethics, 1914, p. 169.

ными элементами. Человек рожден для борьбы и не находит своего я, пока не чувствует сопротивления.

Из высказываний упанишад о различных путях достижения высшего идеала, из определений истины Ратхитарой, аскетизма Паурушишти и учений Маудгалайи¹⁸¹ ясно, что мыслители того времени много размышляли о проблемах этики. Не пытаясь детально развивать взгляды различных мыслителей, мы можем описать некоторые общие положения, принятые ими всеми.

Идеал этики — это самосознание. Моральное поведение — это самосознающее поведение, если под я мы подразумеваем не эмпирическое я со всеми его слабостями и вульгарностью, себялюбием и мелочностью, а более глубокую природу человека, свободную от всех уз эгоистической индивидуальности. Вожделения и страсти животного я, желания и честолюбие эгоизма ограничивают жизненную энергию пределами более низкого я и суживают духовную жизнь, и их надо держать под контролем. Для духовного роста или осознания высшего эти помехи и влияния должны быть преодолены. Моральная жизнь является единством понимания и разума, а не простого чувства и инстинкта. «Знай, что я, или Атман, — как Владыка, который восседает в колеснице, называемой телом, *bug-gxi*, или разум, — то возница, рассудок — это узда, чувства — лошади, а объекты — дороги. Когда я, чувства и разум действуют согласованно, их обладателя называют умным. Но у кого не хватает понимания, кто слаб разумом, у того чувства выходят из повиновения разуму, как норовистые лошади из повиновения возницы. Тот же, кто обладает пониманием, кто силен духом, у того чувства находятся в подчинении, как добрые лошади у возницы. Тот, у кого нет понимания, кто безрассуден и нечист, тот никогда не достигнет бессмертного, нематериального состояния, но войдет в круговорот рождения и смерти. Но тот, кто обладает пониманием, кто разумен и чист, достигает состояния, из которого нет возврата»¹⁸². Желания должны сдерживаться. Когда рулем управляет желание, душа терпит кораблекрушение, так как это не соответствует закону человеческого существования. Если мы не признаём идеала, предписываемого разумом, и не считаемся с высоким моральным законом, наша жизнь будет такой же, как животное существование, без конца и цели, где мы беспорядочно заняты, любим, ненавидим, заботимся и убиваем без цели и причины. Присутствие разума напоминает нам о чем-то более высоком, чем простая природа, и требует от нас превращения нашего натурального существования в человеческое, осмысленное и целеустремленное. Если же, несмотря на предостережения, мы делаем удовольствия целью наших стремлений, наша жизнь становится сплошным моральным злом, недостойным человека. «Человек, обладая разумом, ничуть не возвышается над простой животностью, если его разум применяется им только в том же направлении, в каком животные используют свои инстинкты»¹⁸³. Только безнравственные превращают блага этого мира в богов и поклоняются им. «Теперь Вирочана, удовлетворенный своими мыслями, отправился к асурам и проповедовал им, что единственное, что должно быть почитаемо, — это телесное я, ему единственно следует служить, и тот, кто почитает тело и служит ему, приобретает оба мира — и этот и будущий. Поэтому, даже теперь человека, который не подает милостыни, который не имеет веры и не совершает жертвоприношений, они называют *асурой*, так как это является доктриной асуров»¹⁸⁴. Наша жизнь, если ее так направить, оказалась бы во власти тщетных надежд и страхов. «Рациональная жизнь будет отмечена единством и постоянством. Различные периоды человеческой жизни будут нахо-

¹⁸¹ Tait., I. 9.

¹⁸² Kaṭha Upaniṣad.

¹⁸³ Кант, Критика чистого разума.

¹⁸⁴ Chāndogya, VIII. 8. 4—5.

даться в порядке и будут обнаруживать единый высший идеал. Если же вместо разума нами будут руководить чувства, наша жизнь станет зеркалом преходящих страстей и временных наклонностей. Тот, кто ведет такую жизнь, будет назван, подобно Догберри (Dogberry), ослом. Его жизнь, которая будет рядом бессвязных и беспорядочных эпизодов, не будет иметь ни цели, к которой должно стремиться, ни работы, доведенной до конца, ни целенаправленности. В рациональной жизни каждый поступок, прежде чем он будет совершен, должен предстать перед судом разума, и оценен со стороны его способности служить высшей цели, и если будет найден подходящим, совершается индивидом»¹⁸⁵.

Разумная жизнь — это жизнь бескорыстного служения миру. Разум говорит нам, что индивид не имеет своих собственных интересов, отдельных от интересов целого, частью которого он является. Он освободится от уз и капризов судьбы только в том случае, если откажется от своих идей обособленного чувственного существования. Хороший человек тот, кто в своей жизни подчиняет личные цели социальным, плохой человек тот, кто делает наоборот. Душа, совершая эгоистический поступок, налагает на себя узы, которые могут быть разорваны только посредством возвращения в лоно всеобщей жизни. Этот путь сострадания открыт для всех и ведет к экспансии души. Если мы хотим избежать греха, мы должны избегать эгоизма. Мы должны подавлять пустое тщеславие и глупую ложь относительно верховенства маленького я. Каждый из нас представляет самого себя как исключительную единицу, как его, резко отграниченное от чего бы то ни было, находящегося вне его физического тела и духовной истории. Из этого эгоизма и возникает все то, что является нравственно дурным. Мы должны осознать в нашей жизни и поведении, что все вещи в боге и от бога. Человек, который познает эту истину, будет страстно желать потерять свою жизнь, будет ненавидеть все собственные блага и отдавать все, что он имеет, может быть, пожелает даже быть презираемым и отверженным от мира, если таким образом он сможет прийти в согласие с мировой жизнью Бога. В одном смысле мораль упанишад является индивидуалистической, — в том смысле, что цель ее — самосознание; но «индивидуалистическое» здесь перестает иметь сколько-нибудь исключительное значение. Осознать самого себя — это значит отождествить себя самого с тем благом, которое не принадлежит только тебе. Моральная жизнь — это жизнь, центром которой является бог, жизнь страстной любви и энтузиазма к человечеству, искания бесконечного через конечное, а не просто эгоистичное предприятие для мелких целей¹⁸⁶.

Конечные объекты не могут дать нам удовлетворения, которого жаждет наша душа. Как в области интеллекта мы не находим первичной реальности в объектах эмпирического мира, так равно и абсолютное добро, которое мы ищем в нравственности, нельзя найти в конечном удовлетворении. «Бесконечное — это блаженство, нет блаженства в конечных вещах»¹⁸⁷. Яджнявалкья, уходя в лес, решил разделить имущество между двумя своими женами Майтрейи и Катьяйни. Майтрейи не знала, что делать; сидя среди своего домашнего имущества, она с печалью смотрела в направлении леса. В тот день она сделала выговор мелочному человеку, который так поспешно стремился к ничемным целям. Конечные вещи производят противоположное тому, чего мы стремимся достигнуть через них. Духовное в нас жаждет истинного удовлетворения, и ничто другое, кроме бесконечного, не может дать нам его. Мы домогаемся конечных объектов, мы получаем их, но не находим в них удовлетворения. Мы можем завоевать целый мир, и все равно мы будем сожалеть, что не существует больше других миров для завоевания. «Чего бы

¹⁸⁵ International Journal of Ethics, 1914, p. 171 – 172.

¹⁸⁶ Īśa Upaniṣad, I.

¹⁸⁷ Chāṇ., VII. 1. 24.

он ни достиг, он стремится идти дальше. Если он достигнет неба, он захочет идти за его пределы»¹⁸⁸.

Большинство из нас находится на «дороге, которая ведет к богатству, где многие люди погибают»¹⁸⁹. Становясь рабами вещей, связывая самих себя обладанием внешнего, мы упускаем истинное я. «Нет человека, который мог бы сделаться счастливым при помощи богатства». «Будущее никогда не возникнет перед глазами беззаботной юности, одураченной иллюзией богатства. Это мир, — думает он, — здесь нет ничего дурного. Таким образом, он снова и снова попадает во власть смерти»¹⁹⁰. Мудрые люди, знающие природу того, что является бессмертным, не ищут чего-то устойчивого здесь, среди неустойчивых вещей»¹⁹¹. Человек испытывает боль, когда он отделен от бога, и нет ничего другого, кроме единения с богом, что смогло бы удовлетворить его духовный голод¹⁹². Ничем не связанные стремления души к идеально прекрасному, несказанно чистому не могут быть удовлетворены объектами, ограниченными в пространстве, во времени и скованными чувствами. Есть много людей, которые хотят осуществить идеал абсолютно достойного существования в любви к другому существу. Поскольку это существо является другим человеческим я, существующим в пространстве и времени, этот идеал никогда не достигим. Искать полноту любви и красоты в другом человеческом существе, мужчине или женщине, — это самообман. Совершенное осуществление может быть только в Вечном. Но для этого необходима отрешенность от мира и его привязанностей. С самого начала были люди, которые искали освобождения от печалей в удалении от этого мира. Было много таких, которые оставляли жену и детей, все имущество и странствовали, как нищенствующие монахи, ищущие спасения души в бедности и чистоте жизни. Эти группы аскетов, которые разрывали узы, связывавшие их с семейной жизнью, подготовили путь для монашества буддистов. Жизнь святого самоотречения была признана главным путем к освобождению.

Отсюда следует, что упанишады настаивают на духовной стороне морали и придают большое значение мотиву поведения. Внутренняя чистота важнее, чем внешнее подчинение. Упанишады не только говорят «не укради», «не убий», но они также провозглашают «не домогайся чужого» или «не ненавидь или не поддавайся гневу, злости и жадности». Разум должен быть очищен, ибо нет смысла обрезать ветви, оставляя корни целыми. О поведении судят по его субъективной ценности, по степени приносимой им жертвы. Упанишады требуют от нас рассматривать весь мир как рожденный богом, подобно я человека. Если акцентирование этой доктрины истолковывается как сведение всякой любви в конечном счете к добродетельно направленному эгоизму, то упанишады действительно допускают, что нравственность и любовь являются формами высшего самосознания, но они возражают только против слова «эгоизм» со всем тем, что с ним связано. Яджнявалкья утверждает, что себялюбие лежит в основе всех других видов любви. Любовь к богатству и собственности, к племени и стране — это особенные формы себялюбия. Любовь конечного имеет только прикладную ценность, в то время как любовь вечного имеет внутреннюю сокровенную ценность. «Сын дорог ради вечного в нем». Конечные объекты помогают нам осознать я. Только любовь вечного представляется высшей любовью, которая сама является своей собственной наградой, ибо бог есть любовь¹⁹³. Любить бога — блаженство, не любить его —

¹⁸⁸ Aitareya Āraṇyaka, II. 3. 1.

¹⁸⁹ Kaṭha, II. 2. 3.

¹⁹⁰ Kaṭha, I. 2. 6.

¹⁹¹ Kaṭha, II. 4. 2.

¹⁹² «Жалкие утешители вы все. О, если бы я знал, где я могу найти его» (Иов).

¹⁹³ Kāmāyatana. Brh., III. 9. 11.

несчастье. Любить бога — это обладать познанием и бессмертием; не любить его — потеряться в сомнении и заблуждении, печали и смерти¹⁹⁴. В каждой истинной религии имеется тот же самый доминирующий мотив, что и у нас. «Тот, кто грешит против меня, причиняет вред своей собственной душе. Все они, кто ненавидит меня, — любят смерть»¹⁹⁵. Грешники — это убийцы своих душ, согласно упанишадам — «атмахано джанах». Упанишады требуют от нас отрешиться от эгоистических устремлений, но не от всех интересов. Отрешенность от я и привязанность к богу — вот чего требуют упанишады. Идеальный мудрец имеет желания, но они не являются эгоистическими. «Тот, кто не имеет желаний, кто находится за пределами желаний, чьи желания удовлетворены, чьим желанием является душа, будучи равным Брахману, достигает Брахмана»¹⁹⁶. Кама, от которой нам рекомендуется отказаться, — это не желание как таковое, а только животное желание, вожделение, страстное желание грубого человека. Освобождение от камы обязательно, но оно не должно быть чисто пассивным. Нам рекомендуют освобождать самих себя от тирании вожделения и алчности, от увлечения внешними вещами, от выполнения инстинктивных стремлений¹⁹⁷. Желание как таковое не запрещается. Все зависит от объекта желания. Если желание человека плотское — он становится прелюбодеем; если его желание направлено к красоте — он художник; если его желание бог — он святой. Усиленно расхваливаются желания спасения и познания. Проводятся различия между искренними желаниями и фальшивыми¹⁹⁸, и нам рекомендуется придерживаться искренних желаний. Сыновняя почтительность к родителям и привязанность Начикетаса, сильная любовь и почитание Савитри не являются проступками. Владыка всякого творения имеет каму в смысле желания. «Он пожелал (*акамаята*), чтобы и я стал многим». Если Владыка имеет желания, почему не должны иметь их мы? Мы не находим в упанишадах какого-либо огульного осуждения привязанностей. Нам рекомендуется выкорчевывать гордость, обидчивость, вожделение и т. п., а не нежные чувства любви, жалости и сострадания. Правда, в некоторых местах упанишады говорят о тапасе как о средстве духовного осознания. Однако *тапас* только означает развитие духовных сил, освобождение души от рабского подчинения телу, строгое размышление или возбуждение ума, «чей тапас состоит из самой мысли»¹⁹⁹. Жизнь — это большой праздник, на который мы приглашены, где мы можем показать *тапас*, или самоотречение, *дану*, или терпимость, *арджавам*, или правильное поведение, *ахинсу*, или непричинение вреда жизни, и *сатъявачанам*, или правдивость²⁰⁰. Это дух бескорыстия, передаваемый посредством тапаса или त्याги. «Не через карму, не через потомство, а через самоотречение может быть достигнуто бессмертие»²⁰¹. Чхандогья упанишада говорит: «шраддхатапах»²⁰². Вера — это аскетизм. Чтобы добиться освобождения от уз внешних вещей, не нужно уходить в уединение леса и увеличивать лишения и эпитимьи, чтобы таким образом можно было сбросить последние остатки земной зависимости. «Ты получишь наслаждение посредством самоотречения», — говорит Иша упанишада. Мы можем наслаждаться миром, если мы не обременены отравой мирских богатств; мы владыки мира, если мы не таим какой-либо алчной мысли. Наши наслаждения в этом мире находятся в пря-

¹⁹⁴ Bṛh., IV. 4. 5.

¹⁹⁵ Prov., VIII. 36. См. Īśa Up.

¹⁹⁶ Bṛh., IV. 4. 6.

¹⁹⁷ Подлинно святой описывается как шанта, шранта, данта, упарата, самахита. Все они заключают в себе победу над страстями.

¹⁹⁸ Chāndogya, VII. 1. 3.

¹⁹⁹ Muṇḍaka, I. 1. 9.

²⁰⁰ Chān., III. 16; Tait., I. 9.

²⁰¹ Nārāyaṇīya, IV. 21.

²⁰² V. 10.

мой пропорции к нашей бедности. Призыв к самоотречению, понимаемому как устранение чувства обособленности и развитие бескорыстной любви, является сущностью каждой истинной религии²⁰³.

В послеведийский период в индийской мысли произошли изменения²⁰⁴. Вызванные аскетизмом Атхарваведы, развились мистические тенденции. В период гимнов Ригведы имело место нечто вроде эгоистической непринужденности наслаждений. Но духовные стремления человеческой души взяли верх, и в период упанишад ясно слышался протест против тирании чувств. Не будет больше дух, беспомощный и жалкий, следовать за неистовствующей и предающейся разгулу плоть. Однако этот дух отречения не выродился в упанишадах в безумный аскетизм более позднего времени, когда упивались сожжением и тому подобной практикой аскетизма. По примеру Будды, Бхарадваджа протестует как против мирской жизни, так и против аскетизма²⁰⁵. Мы можем даже сказать, что этот не знающий меры фанатический аскетизм не является показателем подлинного отречения, а скорее только другой формой эгоизма. Попытки добиться спасения в одиночку, воплощенные в теории, что своя душа дороже всех мирских душ, вместе взятых, не являются выражением подлинной скромности духа. Упанишады требуют от нас работы, но бескорыстной. Праведный человек — это не тот, который оставляет мир и удаляется в монастырь, а тот, кто живет в миру и любит объекты мира не ради их самих, но ради того бесконечного, что в них содержится, ради того универсального, что в них скрывается. Для него бог имеет безусловную ценность, а все объекты обладают производной ценностью, как проводники целого или как пути к богу. Каждый выполненный общественный долг, каждая принесенная личная жертва помогает осознанию я. Мы можем быть отцами, ибо это путь преодоления (перехода предела) нашей узкой индивидуальности и отождествления нас самих с более широкими целями. Человеческая любовь — это тень божественной любви. Мы можем любить наших жен ради радости, которая горит в сердце вещей. «Поистине не ради мужа дорог муж, а муж дорог ради Атмана», — говорят упанишады. То же самое утверждается в применении к женам, сыновьям, царствам, кастам брахманов и воинов (кшатриев), странам света, богам, живым творениям и вселенной. Все они существуют здесь не ради самих себя, а ради Вечного²⁰⁶. Объекты мира представляют собой не приманку для греха, а пути к божественному блаженству. Когда хотя бы раз мы имеем правильное видение, мы можем достичь богатства и т. д.²⁰⁷ «Тато мы шриям аваха». «После этого принеси мне богатство». И Шанкара указывает, что богатство является злом для духовно не возродившихся, а не для мудрого человека. Вещи мира, видимо не божественные, представляют собой вечный вызов, брошенный духовной душе. Ей приходится бороться с их независимостью и превращать их в выражение божественного. Она совершает всю работу в этом духе отрешенности. «Отрешиться — это значит освободиться от всех уз, которые привязывают душу к земле, стать независимым от всего подлунного, не опираться ни на что временное. Это значит — не обращать никакого внимания на то, что другие люди скажут или подумают о нас, или сделают; идти на работу так же, как солдаты идут на сражение, не заботясь о последствиях, расценивать хорошую репутацию, честь, имя, удобные обстоятельства, комфорт, людские привязанности как ничто, если религиозное обязательство потребует пожертвовать ими»²⁰⁸. Упанишады требуют для духовной борьбы некоторой физической подготовки. Как очистителями тела для этого пользуются очище-

²⁰³ «О ты, глупец, то, что ты посеешь, не оживет, если не умрет» (I Cor., XV. 36).

²⁰⁴ См. Rhys Davids, Buddhism, Hibbert Lectures, p. 21 — 22.

²⁰⁵ См. Muṇḍaka Up.

²⁰⁶ Bṛh., II. 4. 5.

²⁰⁷ Tait., I. 4.

²⁰⁸ Newman, University Sketches, p. 127.

нием, постом, воздержанием, уединением и т. д. «Пусть мое тело станет здоровым, пусть мой язык станет необычайно благозвучным, пусть я много услышу своими ушами»²⁰⁹. Это не значит, что следует презирать тело как путы и обузу для человеческой души. Равным образом это очищение тела, освобождение от чувственного и развитие духовного не имеют ничего общего с самоистязанием²¹⁰. К тому же в Чхандогья упанишаде²¹¹ говорится, что мир Брахмана принадлежит тем, кто находит его при помощи брахмачарьи. *Брахмачарья* — это дисциплина, которой подвергается ученик, если он изучает ее под руководством гуру. Это не аскетическое удаление от мира, ибо та же самая упанишада в VIII. 5 приравнивает брахмачарью к принесению жертвоприношений. Это выглядит так, как если бы эти высказывания служили предостережением против ложного толкования брахмачарьи — как отчужденности от мира. Тело — это слуга души, а не его темница. В упанишадах нет указаний на то, что мы должны отказаться от жизни, разума, сознания, интеллекта и т. д. С другой стороны, теория божественной имманентности ведет к противоположному заключению.

«Индийские мудрецы, как говорят о них упанишады, — указывает Гау, — стремились к участию в божественной жизни не через чистое чувство, высокую мысль и усердие, не через непрестанное стремление познать истину и поступать справедливо, а через подавление всякого чувства и всякой мысли, через опустошенность, апатию, инертность и экстаз»²¹².

Целью упанишад, согласно Ойкену, является «не только проникновение в мир и его преодоление, сколько обособление и освобождение от него; не укрепление жизни, с тем чтобы отстоять ее даже перед лицом самых суровых испытаний, а ослабление, смягчение всех трудностей, распад, постепенное замирание жизни, глубокое созерцание»²¹³. Сформулированная здесь точка зрения, что упанишады будто бы требуют освобождения от условий, составляющих сущность человеческой жизни, совершенно неправильна. Упанишады не требуют от нас отказа от жизни, не налагают запрета на желания как таковые. Сущность этической жизни не заключается в подавлении воли. Ложный аскетизм, который рассматривает жизнь как сон, а мир как иллюзию и который владеет умами некоторых мыслителей в Индии и в Европе, является чуждым основному тону упанишад. Здоровая радость жизни мира пронизывает их атмосферу. Уход от мира — это разочарование в человечестве и признание бессилия бога. Только занимаясь работой, можно желать прожить сотню лет»²¹⁴. Это не призыв отказаться от мира, а только призыв оставить мечту о его обособленной реальности. Нас призывают проникнуть за занавес, ощутить присутствие бога в природе и обществе. Мы должны отрицать мир в его непосредственности, порвать с его внешней видимостью, но восстановить его для бога и сделать его выражением божественного в нас и в нем.

Понятие о мире в упанишадах представляет собой прямое обращение к духовной активности человека. Философия покорности, аскетический кодекс этики и настроение расслабленной утомленности жизнью оскорбительны для творца вселенной и являются грехом против самих себя и мира, который предъявляет к нам требования. Упанишады верят в бога и тем самым верят и в мир.

Упанишады не ограничиваются простым акцентированием духа истинной религии. Они дают нам также кодекс обязанностей, без которых моральный идеал

²⁰⁹ Tait., I. 4.

²¹⁰ Гау делает ошибку, переводя «тапас» как самоистязание. В Tait., I. 4 наставления приводят к выводу, что тело должно быть подготовлено для пребывания в нем бога.

²¹¹ VIII. 4. 3.

²¹² Gough, *Philosophy of the Upanishads*, p. 266 — 267.

²¹³ Eucken, *Main Currents*, p. 13.

²¹⁴ Īśa Upaniṣad, II.

был бы ненадежным руководителем. Все формы поведения, где страсти контролируются и где господствует разум, где имеется самопреодоление, понимаемое как освобождение от ограниченностей эгоистической индивидуальности, где мы творим, потому что все мы участвуем в осуществлении божественного предначертания, — все эти формы относятся к добродетелям, а их противоположности — к порокам. Самообладание, великодушие и сострадание являются добродетелями²¹⁵. Принцип, что левая рука не должна знать, что делает правая, выражен в следующих словах: «Давай с верой, давай не без веры, давай в изобилии, давай скромно, давай со страхом, давай с состраданием»²¹⁶. В Чхандогье (III. 17) размышление, милосердие, праведное поведение, недопущение несправедливости в жизни и правдивость положены в основу правильного поведения²¹⁷. Избегать мучить животных, печалиться о застреленном зайце, может быть, согласно современным понятиям, — глупая сентиментальность, свойственная только слабым женщинам. Однако в упанишадах любовь к животным рассматривается как величайшая добродетель. Доброта и сострадание ко всему живущему на земле является главной чертой индийской этики. Считается преступлением убить лань для спорта или мучить крысу для развлечения. Чтобы достичь победы над страстями, иногда необходима дисциплина. Индийские мыслители верят в зависимость души от тела и поэтому предписывают чистоту в пище как необходимое условие чистоты духа²¹⁸. Контроль над страстями должен быть самопроизвольным, но когда это невозможно, то приходится насильственно обуздывать их. Проводится различие между *тапасом*, или вынужденным сопротивлением страстям, и *ньясой*, или духовным отречением. Тапас — это для ванапрастхи, который находится на низшей стадии, в то время как ньяса — для саньясина. С этим связаны упражнения йогов в сосредоточенности, созерцании и т. п. «Мудрому следует погружать речь в разум, а разум в буддхи»²¹⁹. Размышление и сосредоточенность применяются также как средства очищения ума. Индивиду предлагается обратить все свои мысли внутрь и думать только о боге, но не со стремлением получить благосклонность его, а с тем, чтобы стать единым с ним. Но даже эта экзальтация созерцательной жизни не является обязательно уходом от действительности. Это только средство, при помощи которого мы можем видеть конечную истину вещей. «Он замечается острым и тончайшим разумом»²²⁰. Четыре ашрама — *брахмачарина*, или ученика, *грихастхи*, или главы семьи, *ванапрастхи*, или отшельника, и *саньясина*, или странствующего нищего^[28], упоминаются как изображение различных ступеней, проходя которые человек постепенно очищается от всех земных привязанностей и становится достойным своей духовной обители. Удаление от мира предписывается обычно каждому арийцу, который выполнил свои обязательства перед обществом. Это наступает в конце человеческого пути. Странник-аскет, чья жизнь — любовь и праведное поведение, обращает свой взор к небу и стойко сопротивляется мирским соблазнам. Простые, но набожные умы Индии находились под властью мечтаний о нетленной красоте и отзвуков вечной музыки. Они жили в таком тесном единении с идеалом, что были убеждены в его реальности. Для нас это, может быть, мечта, и все же это мечта, в которой они жили и живут, и она поэтому более реальна, чем та реальность, которую они игнорируют. Суровая закалка тела и души предписывается для аскета, который один только и может жить такой идеальной жизнью. В своей жизни он должен руководствоваться строжайшей чи-

²¹⁵ Bṛh., V. 2.

²¹⁶ Tait., I, 11.

²¹⁷ См. также I. 9. 12.

²¹⁸ Āhāraśuddhau satvaśuddhiḥ.

²¹⁹ Kaṭha, I. 3. 10.

²²⁰ Там же, III. 12.

стотой и бедностью. Он должен носить желтую одежду, брить свою голову и просить милостыню на улицах. Это — средства, помогающие душе в достижении смирения. Душа может подняться до вечного блаженства посредством тщательно соблюдаемых молитв и постов. То, что делает аскета великим, — это его святость и смирение. Это не способность к проделыванию ловких фокусов или к истерическим мечтаниям, но сохранение чистоты от вожделений и злобы, от страстей и желаний. Это мученичество в жизни гораздо труднее, чем самоубийство. Смерть — легка. Жизнь — трудна. Подлинный аскет не тот, кто отказывается от дома и общества с целью избежать социальных уз; и не тот, кто становится саньясином из-за того, что он терпит жизненную катастрофу. Именно последнее навлекает позор на все это звание. Настоящий саньясин — это тот, кто благодаря самоконтролю и духовному видению страдает за человечество. Труды жизни возлагаются на нас, чтобы очистить нас от эгоизма, а социальные учреждения призваны помочь росту души. Так, после грхастхашрама, или стадии отца семейства, наступает стадия затворничества. Упанишады заявляют, что познающие Атмана оставляют все эгоистические интересы и становятся нищенствующими монахами. «Познав Его, Атмана, брахманы отказываются от желания иметь потомство, от желания обладать мирскими благами и от желания мирского преуспевания и становятся нищенствующими монахами»²²¹. В Древней Индии саньясины, хотя были бедны, не имели денег и жили только ежедневной милостыней и хотя не имели силы и власти, однако они пользовались таким большим уважением, что владыки мира поклонялись им. Так велико благоговение перед святой жизнью.

Ашрамадхарма, одна из основных особенной индуcской религии, стремится наполнить всю жизнь духовной силой. Она утверждает, что жизнь, протекающая в строгом воздержании, является необходимой подготовкой к супружеской жизни. Для мыслителей упанишад брак — это религиозное таинство, форма божественного служения²²². Домашний очаг священен, и нет такого религиозного обряда, который совершался бы без участия жены. После того как индивид через брак и отцовство ощутит во всей полноте теплоту и свет человеческой любви и семейной привязанности, его призывают постепенно освободиться от привязанностей к дому и семье, для того чтобы он мог осознать свое достоинство как гражданина вселенной. Если буддизму не удалось обеспечить постоянное влияние на умы Индии, то это только потому, что он ставил идеал безбрачия выше брака и допускал всех войти в высший орден саньясинов, независимо от их предварительной подготовки^[29]. *Саньясины* — это духовное братство без имущества, без касты и национальности, объединившееся для проповеди в духе радости евангелия любви и служения. Они — посланники бога на земле, свидетельствующие о красоте святости, о силе смирения, о радости бедности и о свободе служения.

Законы касты предписывали обязанности по отношению к обществу. Человек, какова бы ни была его судьба, должен выполнить свои обязанности. Характер деятельности зависит от способностей. Брахманство зависит не от рождения, а от личности. Следующий рассказ раскрывает эту истину.

Сатьякама, сын Джабалы, обратился к своей матери и спросил: «Я хочу стать брахмачарином, мама. Какого я происхождения?»

²²¹ По мнению Ольденберга, это есть начало зарождения индийского монашества. «От этих брахманов, которые, познавая Атмана, отказываются от всего земного и становятся нищими, историческое развитие идет по прямой линии к Будде, который оставил близких и родных и все имущество, чтобы достичь освобождения, странствуя бездомным, в желтом рубище монаха. Доктрина единого Вечного и зарождение монашеской жизни в Индии появились одновременно, они — две стороны одного и того же явления» (Oldenberg, Buddha, p. 32).

²²² См. Tait. Up., I.

Она ответила ему: «Я не знаю, дитя мое, какого ты происхождения. В моей юности, когда я зачала тебя, я вынуждена была быть у многих служанкой. Поэтому я не знаю, какого ты происхождения. Я ношу имя Джабалы. Ты — Сатьякамы. Скажи, что ты Сатьякама Джабала».

Он идет к Гаутаме, сыну Харидруматы, и говорит ему: «Я хочу стать брахмачарином вместе с тобой, господин. Могу я прийти к тебе?»

Тот спросил у него: «А какого ты происхождения, мой друг?»

Он ответил: «Я не знаю, господин, какого я происхождения. Я спросил мою мать, и она ответила: "В моей юности, когда я зачала тебя, я вынуждена была быть у многих служанкой, я и не знаю, какого ты происхождения. Я ношу имя Джабалы, ты — Сатьякамы". Поэтому я Сатьякама Джабала, господин». Тот сказал ему: «Никто, кроме истинного брахмана, не мог бы так сказать. Иди и принеси топлива, я посвящу тебя. Ты не отклонился от истины»²²³.

Вся философия упанишад имеет тенденцию к смягчению разделений и к подрыву классовой ненависти и антипатии. Бог — внутренняя душа всего подобного. Таким образом, все должны быть отзывчивыми к истине и потому обладать правом учиться истине. Санаткумара, представитель кшатриев, поучает брахмана Нараду относительно первичной тайны вещей. Высшая философия и религия не были исключительной принадлежностью класса брахманов. Мы читаем о царях, составляющих знаменитых учителей того времени относительно глубоких проблем духа. Джанаки и Адусаташатру — цари кшатриев — созывали религиозные конгрессы, где проводились философские диспуты. Это был период интенсивной интеллектуальной жизни. Даже простые люди интересовались проблемами философии. Мудрецы странствовали вдоль и поперек страны, полные страстного желания поспорить, брахманские издатели упанишад проникнуты были столь искренним стремлением к истине, что готовы были допустить, чтобы кшатрии в значительной степени принимали участие в этих исследованиях²²⁴. Женщины, хотя они и более находились в стороне от жизненной борьбы, имели равные с мужчинами права в духовной борьбе за спасение. Майтрейи, Гарги обсуждают глубокие проблемы духа и вступают в философские поединки²²⁵.

Правда, упанишады придавали особое значение познанию как средству спасения. «Тарати шокам атмавит» — познающий Атмана преодолевает все печали. «Брахмавид Брахмайва бхавати» — познающий Брахмана становится в самом деле Брахманом. Поскольку упанишады придают особое значение джняне и рассматривают все нравственное как подготовку к ней, встречаются критики, которые утверждают, что упанишады в своем энтузиазме к джняне отводят воле подчиненное место. Дойссен, после утверждения о том, что нравственность не имеет значения для просвещенных, говорит, что она не необходима даже и для непросвещенных. «Нравственное поведение содействует не прямо, а лишь косвенно достижению познания, которое приносит освобождение. Ибо это познание не является становлением чего-то, что не имело предшествующего существования и что могло быть вызвано соответствующими средствами, а является восприятием того, что существовало раньше, извечно»²²⁶. Однако упанишады не провозглашают познание в узком значении этого термина единственным методом спасения. «Это я не может быть достигнуто путем познания веда, или рассудком, или большой ученостью»²²⁷. Упанишады настаивают также на праведной жизни. Познание должно сопровождаться добродетелью.

²²³ Chāndogya, IV. 4. 1. 4.

²²⁴ См. Kauṣītaki Up., I. 4. 2; Bṛh., III. 7; Chān., V. 3. 7.

²²⁵ Bṛh., II. 4.

²²⁶ Philosophy of the Upaniṣads, p. 362.

²²⁷ См. Muṇḍaka, III. 2. 3. См. также III. 1. 8.

тельно. Если кандидат богословия не обладает моральными и духовными достоинствами, он не признается богословом, каково бы ни было его усердие и стремление к знанию²²⁸. Джняна — мы должны сказать об этом со всей ясностью — не является просто интеллектуальной способностью. Это — чувство души. Чтобы сосредоточиться на Высшем, ум ищущего не должен быть слишком беспокойным или слишком занятым мирским. Его сердце должно быть очищено и согрето преданностью богу. Мы узнаем в упанишадах о людях, от которых требовали пройти длинный путь морального и духовного искусства, прежде чем они становились учениками риши — специалистов в науке о боге. В Прашна упанишаде Пиппалада отсылает шесть спрашивающих о боге еще на один год искусства. В Чхандогья упанишаде Сатьякама Джабала посылается в дикую лесистую местность пасти скот учителя, с тем, чтобы тем самым он мог развить в себе привычку к уединенному размышлению и сблизиться с природой. Джняна, которой упанишады придают особое значение, является верой, становящейся живым законом энергии жизни. Как дерево дает плод, так знание должно осуществляться в работе. Когда мы обладаем джняной, мы, говорят, овладеваем истиной, усваиваем ее и преобразуемся ею. Это невозможно для «того, кто не прекратил безнравственного поведения, кто не спокоен, кто не собран и в чьем сердце нет мира». Рамануджа поэтому истолковывает познание как дхьяна, размышление, или упасана, поклонение. Кажется, не должно быть какого-либо оправдания для толкования, которое исключает из познания моральную жизнь. Это правда, что упанишады утверждают, что одни дела недостаточны, если они не выражают чувства единения с я. Более того, если человек не знает, что его я должно совершить здесь какое-то великое святое дело, оно, в конце концов, для него погибнет. Если же человек поклоняется я только как своему истинно духовному, его дело не пропадет. Ибо чего бы он ни пожелал, все это он получит от своего я²²⁹. В этом высказывании упанишад настаивается на том, что дела должны выполняться со знанием. Без веры в трансцендентное простые дела чахнут²³⁰. Истинная цель человека не может быть достигнута путем только механической добродетели. Во всех делах, жертвоприношениях, в соблюдении ритуала имеется выход за пределы всего я, но не обязательно отождествление с бесконечным. Все дела должны производиться с определенной целью — вызвать интерес действительного я. Без бога наша жизнь не имеет ни цели, ни существования, ни опоры. Упанишады осуждают обряды и жертвоприношения, совершаемые с единственной мыслью получения награды в виде внешних благ в этом или будущем мире. Мы не должны выполнять свой долг с расчетом на получение вознаграждения в другом мире, или открывать банковский счет по расчету с богом. Протестуя против такого механического понимания долга в брахманах, упанишады придают особое значение необходимой истине. Однако они не склонны поддерживать тот взгляд, что деятельность и познание исключают друг друга и что только одно познание приводит к спасению. Упанишады настаивают на духовной жизни, которая объединяет вместе и джняну и карму.

Как идеал интеллекта не может быть осуществлен до тех пор, пока мы остаемся на интеллектуальном уровне, но может быть достигнут, когда мы преодолеем этот уровень и поднимемся до интуиции, точно так же и идеал морали не может быть достигнут до тех пор, пока мы остаемся на данном моральном уровне, но достигается, когда мы возвышаемся до религии. В области морали две стороны нашей природы — конечное и бесконечное — находятся в состоянии конфликта. Конечное живет эгоизмом, или аханкарой, и вселяет в индивида чувство обособленности его от мира, в то время как бесконечное в человеке стремится реализовать себя в мире. Самоосуществление духа противоположно тенденции разруше-

²²⁸ См. Kaṭha, I. 2. 24–25.

²²⁹ Brh., I. 4. 15.

²³⁰ См. Brh., III. 8. 10.

ния духовного. Проводя в жизни нравственные начала, мы пытаемся сдерживать более низкую природу, однако пока это низкое не будет полностью одухотворено, идеал недостижим. Только когда мы разрушим исключительность нашей индивидуальности и вместе с тем чувство обособленности, мы обретем радость религии и добьемся свободы духа.

Возможность этого религиозного осознания является предпосылкой всей морали. Без этого мы не можем быть уверенными в том, что стремления морали будут осуществлены. Перед лицом бедствий и ужасов, смерти и болезней убеждение, что вопреки очевидному разладу и противоречиям все вещи в целом направлены к благу, ободряет нас. Мораль требует постулата религии. Бог дает нам уверенность в том, что все в мире хорошо и что человек победит. «Когда человек находит свое умиротворение и успокоение в этом невидимом, неосознаваемом, невыразимом, немыслимом, тогда он достигает мира. Если, напротив, человек допускает в нем разрыв, отделение, тогда его беспокойство продолжается; более того, оно становится беспокойством человека, воображающего себя мудрецом»²³¹. При такой религиозной гарантии давление обстоятельств и гонения на человека перестают нас волновать. Никакое соперничество не вызывает в нас гнева или горечи. Религия — вдохновение морали. Без религии мораль становится вечным стремлением, бесконечным прогрессом, бесконечным влечением к чему-то, чего у нас нет. В религии все это обращается в осуществление, применение и использование. Тогда преодолевается слабость ограниченных способностей и конечное я получает значение и миссию. Когда достигается это сознание, то продолжение или прекращение телесного существования становится безразличным²³². Человек сгорает на огне любви к богу и служения человечеству. Он не должен обращать внимание на то, каким будет путь, который он должен пройти, гладким или тернистым. Когда человек осознает истину, зло отвергается от него и разрушается, подобна тому, как ком земли разрушается от столкновения с твердым камнем²³³.

Как интуитивная ступень выходит за пределы категорий интеллекта, так равно и религиозная ступень сознания должна проходить за пределами различий добра и зла. Кто достигает высшего, тот превышает всех законов²³⁴. «Его не огорчает мысль: почему я не совершил блага, а совершил грех»²³⁵. Он ничего не боится и не сокрушается по поводу своих проступков и преступлений в прошлом. «Он, бессмертный, находится за пределами добра и зла; то, что сделано, и то, что осталось невыполненным, не причиняет ему страдания, его сфера не подлежит воздействию». Это допускает возможность искупления плодов греховной жизни посредством искреннего раскаяния. На этом принципе основана христианская доктрина, которая не считает любой грех препятствием к спасению при условии полного раскаяния в содеянном. Когда однажды душа достигает истины, «пребывать в которой — вечное блаженство», человеческое тело преисполняется великолепием божества и все подлое и злое чахнет и погибает. Вопрос нравственности не имеет значения, ибо человек не является больше индивидом, который делает все, что угодно. Его воля — воля бога, его жизнь — жизнь бога. Он соединяется с целым и таким образом становится целым. Все действия проистекают из источника, находящегося в боге. Не существует больше различия между богом и индивидом. Доктор Бозанкет в своей превосходной небольшой книге «Что представляет собой

²³¹ Bṛh., IV. 2. 4.

²³² «Я видел безнравственного, обладающего большой властью и пустившего свои корни, подобно зеленому лавровому дереву. Все же он ушел прочь и, о чудо, его нет: и хотя я ищу его, но он не может быть найден. Заметь совершенного человека и замечай честно: ибо целью этого человека является мир» (Psa. XXXVII. 35—37).

²³³ Chāndogya, I. 2. 7.

²³⁴ Kauṣītaki, II. 8; Bṛh., IV. 4. 22.

²³⁵ Tait., II. 9.

религия» («What Religion is») выявляет это фундаментальное единство высшего состояния. «В чистоте любви и воли, наделенной высшей благодатью, вы не только "спасены", но вы "свободны" и "сильны"... Вам не помогут попытки разделить единство: и узнать, как много исходит от "вас" и как много от "бога". Вы должны углублять себя в нем или дать ему углубиться в вас, смотря по тому, какое выражение для вас более подходит»²³⁶.

К сожалению, эта главная истина религиозной жизни остается недостаточно понятой некоторыми, даже глубокими исследователями индийской философской мысли. Последний критик упанишад, д-р Юм, отмечает: «Имеется значительное расхождение между теорией упанишад и теорией греческих мудрецов; о том, что человек, который обладает познанием, тем самым становится добродетельным или что результатом образования должна быть добродетельная жизнь. Здесь обладание некоторым метафизическим познанием фактически аннулирует все прошлые грехи и даже позволяет знающему беззастенчиво продолжать "то, что кажется явным злом" с полной безнаказанностью, хотя такие действия являются ужасными преступлениями и представляются гибельными по своим последствиям для других, которым недостает этого вида познания»²³⁷.

Мы уже говорили, что познание упанишад является не метафизической проницательностью или диалектической тонкостью, а осознанием высшего как верховной силы в сердце вселенной. Это духовное восприятие возможно только через преобразование человеческой природы в теоретическом и практическом отношении. То, что д-р Юм называет «обладанием некоторым метафизическим познанием», возможно только для чистых сердец. Они получают полную свободу. «В этом высшем состоянии вор — не вор, убийца — не убийца. Он не следует ни добру, ни злу, ибо он тогда преодолевает все горести сердца»²³⁸. Свободные могут поступать так, как им заблагорассудится, с полной безнаказанностью, однако эта свобода не «безумство распутства»²³⁹. Мистик становится законом и владыкой по отношению к себе и к миру, в котором он живет. Законы и предписания необходимы для тех людей, которые по своей природе не подчиняются велениям сознания. Однако для тех, кто возвысился над своим эгоистическим я, мораль становится основным условием их существования и закон исполняется в любви. В них не заложена возможность делать зло. Давление извне превращается во внутреннее приятие. Пока не завоевана духовная жизнь, закон морали представляется чисто внешним императивом, которому человек обязан повиноваться, делая усилие и страдая. Однако, когда достигнуто просветление, это становится внутренней жизнью духа, выявляющего себя бессознательно и самопроизвольно. Поступки святых — это абсолютное подчинение спонтанности духа, а не повиновение внешним законам. Мы имеем свободное излияние незгоистического духа, который не высчитывает наград за свое поведение или наказаний за упущения. Условные мерила, внешние обязанности и этические правила утрачивают для них смысл. Душа наслаждается в этом высшем блаженстве, осознает единство всего и любит мир, как мы любим наши отдельные я. «Воля, достигшая совершенной благодати, была бы поэтому также подчинена объективным законам (именно законам добра), но нельзя предста-

²³⁶ С. 20 — 21. «Как капля воды, растворенная в кувшине вина, принимает его вкус и цвет, как расплавленное железо становится подобным огню и утрачивает свою форму, как воздух, пронизанный солнечным светом, превращается в тот же самый свет и кажется не освещенным, а самим светом, так и у святых каждое человеческое чувство необъяснимым образом освобождается от себя и проникает в волю божью. Каким образом бог мог бы быть всем, если в человеке остается нечто от человека? Некоторая субстанция останется, но в другой форме, в другой славе, в другой власти» (St. Bernard, цит. в журнале «Mind», 1913, p. 329).

²³⁷ Hume. Introduction to «The Thirteen Principal Upaniṣads», p. 60.

²³⁸ Вṛh., IV.

²³⁹ Rabindranath Tagore, Sadhana, p. 18.

вить себе ее *обязанной* тем самым действовать законно, потому что сама по себе, по своей субъективной конституции она может определяться только концепцией добра. Поэтому императивы не действительны для божественной воли или вообще для святой воли; *должное* здесь неуместно, потому что хорошее уже само по себе обязательно находится в соответствии с законом»²⁴⁰. Моральные законы являются его выражением и потому не связывают его. Такова верховная душа, являющаяся творцом ценностей и *сварам*²⁴¹ — законом для самого себя. В системе мира мы имеем три класса существ: 1) те, кто стремятся к чрезмерным притязаниям и удовлетворению инстинктивных потребностей, дурные люди, которые если и совершают доброе дело, то делают его из эгоистических побуждений, таких как надежда на небо и страх перед адом; 2) люди, которые познают закон и стараются сообразоваться с ним с большими усилиями и трудностями, потому что их я подвержено разладу, и 3) спасители мира, которые преодолели конфликты жизни и достигли умиротворения. Они знают цель жизни и живут сообразно ей бессознательно и автоматически. Упанишады рекомендуют нам в случаях сомнений и трудностей вести себя таким образом, каким вели бы себя познавшие Брахмана, посветившие себя долгу²⁴². Эти великие люди продолжают заниматься своими повседневными трудами, распространяя добродетель, как звезды распространяют свет, а цветок — запах, не сознавая этого. Каждый человек может достигнуть такого состояния. Возможность стать единым с богом может быть установлена только осуществлением этого. Факт осуществления является единственным доказательством возможности отождествления человека со всемогущим духом. Согласно христианским мыслителям, такое полное проявление бога в человеке осуществилось в личности Иисуса. Упанишады заявляют, что все люди имеют возможность возвыситься до вершины своего божественного состояния и могут осуществить это, если они приложат к этому старание.

Поскольку мораль имеет значение только в несовершенном мире, где человек борется за осуществление своей высшей природы, иногда говорят, что в метафизической системе упанишад этике не отведено подобающего ей места. Дойссен замечает, что, когда «познание Атмана достигнуто, всякое действие, а поэтому также и всякое моральное действие, лишено значения»²⁴³.

На протяжении всего изложенного мы отмечали поводы для таких нареканий. Моральная активность не является самоцелью.

Она переходит в совершенную жизнь. Только это имеет трансцендентальную ценность. Освобожденные, как сказано в знаменитом выражении Талмуда, принимают участие вместе с всевышним в процессе творения. Здесь мы имеем мораль как повиновение закону, замещенному истинной идеей свободного служения цели, спонтанной преданности целому. В этом состоянии индивидуальное существо поглощается всевышним. Это одно имеет трансцендентальную значимость, но не бесполезной также является и моральная борьба как подготовительный путь.

■ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

Религия в основном — сущность жизни и жизненного опыта. Упанишады предписывают три стадии в росте религиозного сознания, а именно: *шравана*, что буквально означает слушание, *манана*, или размышление, и *нидигхьясана*, или

²⁴⁰ Kant, *Metaphysics of Morals*, p. 31 (Abbot's Edition).

²⁴¹ Svayam eva rājah^[30].

²⁴² Tait., I. 11.

²⁴³ Deussen, *Philosophy of the Upaniṣads*, p. 362.

созерцательное размышление²⁴⁴. В первой стадии указывается место традиции в религиозной жизни. Для того чтобы положить начало вере в живого бога, необходимо нечто вроде традиционного откровения. «Блаженны те, кто не видят, но все же верят». Масса людей довольствуется традицией и символом. Тем не менее религия, согласно упанишадам, не должна смешиваться с традиционализмом. Энергичными интеллектуальными усилиями мы должны попытаться понять основное значение традиции, или истину, в ней содержащуюся. Необходимость рационального мышления выявляется в следующей стадии. Простое предположение первой стадии становится теперь логическим выводом. Понимание истины, однако, не является достижением реальности. Для высшего религиозного сознания реальное не является результатом вывода, а чем-то данным. Этот опыт реальности, это сознание бесконечного требует развития вида понимания, отличного от простого разума. *Hrudighyasana*, или созерцательное размышление, помогает нам превратить логическую идею в духовное восприятие, или *darshanu*, которая представляет собой другое наименование эффективной реализации уже принятой истины. Это значит быть одному и, подобно Уитмэну, после логического изучения астрономии «смотреть в полном молчании на звезды». Это значит видеть перед своими духовными глазами тот объект, который мы стремимся познать. Созерцание не рекомендуется как способ достижения состояния транса и каталепсии, которые решительно осуждаются, но только как средство, помогающее уму сосредоточиться на данном объекте. Подавлением всех колебаний мысли и отвлекающих желаний мы даем возможность нашему духу сосредоточиться на данном объекте, проникнуть в него и стать единым с ним. Поклонение богу, добрые дела и стремление к истине — все это содействует созданию истинно духовной жизни. В то время как спекулятивный разум созерцает бытие бога, эмоциональная природа в своем страстном поклонении богу теряется в нем. Объект уже не находится вне нас, как это имеет место в обычном опыте. Здесь происходит интенсивная реализация, которая, пробиваясь через все бытие, становится с богом как бы единой. Поклоняющийся становится близким тому, чему он поклоняется. Объект становится не только содержанием сознания, но самим сознанием созерцающего. Трансформация ума мыслится в смысле трансформации самого существования. Упанишады говорят нам об интуиции меньших божеств, как и об экстатической интуиции Брахмана. Коль скоро объекты, познанные интуитивно, имеют ограничения или следы индивидуальности, конечная цель не достигается. Мы должны интуитивно познать Брахмана, чтобы стать Брахманом.

Очевидно, что религия упанишад настаивает на преобразовании всей природы человека. Это не просто формальный культ, или этическое учение, или догматическая вера. Было бы неправильным утверждать, что упанишады не обращают внимания на неинтеллектуальную сторону человеческой природы. Они дают место как для эмоциональной, так и для спекулятивной религии. Упанишады сознают противоречия, которым подвержено обычное религиозное сознание. Если бог является совершенной благостью, тогда мораль уже осуществлена для всего, что должно быть выражением совершенной воли. Если бог — творец мира, тогда он должен привнести в существование нечто, что ограничивает его природу. Или сотворенный мир отличен от бога-творца, в таком случае он ограничен своим творением, или оба они тождественны — возможность, которая не совместима ни с религией, ни с моралью. В религии мы имеем волю человека, противопоставленную воле Божией. Если обе едины, тогда нет места морали, ибо не существует реальности, независимой от человеческой воли. Если же обе воли различны, в таком случае бог становится ограниченным и конечным, а конечный бог не может

²⁴⁴ Bṛh. Up., II. 4. 5; IV. 5. 6. Удайна в своей Кусуманджали (I. 3) цитирует стих, который упоминает об *агаме*, или священном писании, *анумане*, или выводе, и *дхьяне*, или размышлении.

внушить нам доверия. Кроме того, если мы приписываем богу свободную волю, тогда он может отвергать карму, и каприз будет поставлен во главу угла; если, с другой стороны, он подчинен законам и обращается с нами сообразно нашей карме, тогда его свобода ограничена. Эти противоречия могут привести нас к выводу, что высшее понятие бога, которое только мы можем иметь, не является высшей реальностью. Религия может отстаивать и довольствоваться конечным богом при всей противоречивости такой концепции. Это может быть оправдано на основании того, что открытие высшей истины не является основной задачей религии и что философски мы можем допустить, что все концепции бога, как бы ни были они возвышены, являются только относительными²⁴⁵. Хотя данный вывод может подразумеваться теорией упанишад, он становится очевидной доктриной только тогда, когда интуитивное видение упанишад превращается в научную систему мысли. Упанишады в действительности признают и более высокие и более низкие формы религии.

Мы должны помнить, что высшая религия упанишад, которая настаивает на созерцании морали и поклонении богу душой и чистым сердцем, не обременена такими традиционными догмами и чудесами, которые присущи другим религиям. Ее основной принцип, заключающийся в том, что существует только единая высшая реальность, которая проявляется во вселенной, не утверждается как догма. Это первичная истина, доступная пониманию человека. Прогресс науки и философии не только не противоречит, но, наоборот, подтверждает ее. Религия упанишад — это чувство благоговения и любви к великому духу. Такое созерцание является одухотворенным бхакти. Упанишады признают также, что различие между субъектом и объектом исчезает в религиозном порыве. Единство и целостность мира являются высшим фактом религии упанишад. Это не может удовлетворить обычное религиозное сознание. Человек как конечное я не способен охватить абсолютную реальность. Он делает из нее объект, противопоставленный ему самому. Абсолют становится личным богом. Хотя это положение и не является конечной истиной, обычное религиозное сознание все же принимает его. Бог является другом и помощником, отцом и творцом, правителем вселенной. Он, как говорят, должен быть высшей личностью (Пурушоттама), но он не управляет миром извне. В последнем случае не было бы органической связи между ним и миром. Он — внутренний руководитель, или *антарьями*. Несмотря на то, что он личность, он, говорят, находится над всем, во всем и проникает все. Все вещи — от него, в нем и внутри его. Однако, как сказал бы Якоби, понятый бог вовсе не является богом. Представить себе бога таким, как мы о нем думаем, — это не что иное, как богохульство. Хотя бог религии является ограниченным выражением абсолюта, он не простое создание: воображения. В развитии абсолюта во вселенной, как его представляет себе конечный разум, первым существующим бытием является бог, или универсальная душа, обладающая самосознанием. Он — абсолют, воплощенный в личности. Упанишады не стремятся отождествлять его с идеальной тенденцией вещей, противостоящей и борющейся с неидеальным; в этом случае он снижается до уровня конечного. Согласно упанишад, абсолют и бог — едины; мы называем его всевышним Брахманом, чтобы подчеркнуть его трансцендентность конечному, его непознаваемость, его всеобъемлемость; мы называем его Ишварой, чтобы подчеркнуть личный аспект, столь необходимый для религиозного почитания. Отношение между абсолютным Брахманом и личным Ишварой подобны отношению истинного владыки к идолу²⁴⁶. И все же они оба — едины. Абсолют является и личным и безличным²⁴⁷. Размышление о всевышнем становится выражением стра-

²⁴⁵ См. Kena, I. 5. 8.

²⁴⁶ Комментарий Шанкары на Tait., I. 6.

²⁴⁷ Mūrtāmūrtam. Комментарий Шанкары на Tait., I. 6.

стного почитания владыки вселенной. Индивид рассматривает бога как нечто трансцендентное и чувствует острую потребность в его благоволении. *Дэвапра-са-га*²⁴¹, или благоволение Божие, является условием освобождения человека от уз. «Этот Атман не может быть достигнут посредством науки, или разума, или большой учености — он открывается тому, кто желает его достичь. Для него Атман раскрывает свою истинную природу»²⁴⁸. Иногда религиозная страсть возрастает до такого предела, что набожный человек восклицает: «Это он, кто внушает делать добрые дела человеку, которого он ведет к высшему; и это он, кто внушает делать злые дела человеку, которого он поведет вниз»²⁴⁹. Единство бога и человека осознается только после продолжительного искуса и упражнений. Когда идеал религии достигнут, личное понятие уже остается позади. Чем дальше мы заходим в религиозных переживаниях, тем более мы воспринимаем тождество между объектом почитания и почитателем, пока, наконец, оба они не становятся едиными. Тогда уже нет места почитанию в традиционном смысле этого термина. Абсолют чувствуется как ничем не связанный дух, пропитывающий всю вселенную и наполняющий душу человека. Наши ограничения отпадают, и недостатки, свойственные человеческому несовершенству, исчезают. Конец религии — это трансцендентность религии. Идеальная религия преодолевает дуализм, с которого она начинается. Религиозное почитание начинается со страха, проходит через почитание, любовь и соединение с вечным и достигает кульминации в экстатической жизни, где бог и душа растворяются друг в друге. Религиозное почитание должно следовать до достижения совершенного состояния.

Несовершенные формы почитания допускаются как подготовительные к совершенным. Упанишады впадают в противоречие, когда они слишком рьяно пытаются оправдать противоречивые верования, которые преобладали среди людей того времени. Некоторые верили в чудеса, некоторые пытались подчинить силы природы посредством сосредоточенности и других аскетических приемов, некоторые погрязли в пустом формализме, некоторые поклонялись ведийским богам, некоторые пытались уйти от этого бренного мира посредством духовного провидения. Мыслители упанишад, сознающие слабость человеческого понимания, которое ограничивает бога, пребывающего во всех вещах, во всех временах и во всех местах, каким-либо определенным местом, временем и вещью, признают, что, если отказаться от более низких форм почитания, появляется опасность изгнания бога из жизни. Какое-нибудь почитание все же лучше, чем никакое, и потому говорят, что мы становимся той формой, которую мы почитаем. «Пусть он почитает Брахмана как опору, и он получит опору. Пусть он почитает Брахмана как величайшее, и он сам станет великим. Пусть он почитает Брахмана как разумного, и он сам будет наделен разумом. И пусть он почитает Брахмана как Брахмана, и он станет обладающим Брахманом»²⁵⁰. Бог раскрывает себя различным людям и различными путями. Это не должно смешиваться с доктриной воплощения, которая неизвестна упанишадам. Упанишады рассматривают высшую форму религии как духовное созерцание абсолюта. Следующей стадией является страстное почитание единого имманентного владыки; низшим из всего является почитание ведийских дэвов и других божеств.

Часто утверждают, что упанишады не допускают какого-либо религиозного культа. Доктор Уркварт пишет: «Каким бы ясным ни казалось отношение истинного почитания, существует постоянный рефрен к тому же самому стиху, доказывающий, что я, которое должно быть почитаемо, является я-почитателем и что, следовательно, не существует какого-то различия между обоими (богом и челове-

²⁴⁸ Muṇḍaka, III. 2. 3; Kaṭha, II. 23.

²⁴⁹ Kauṣītaki, III. 8.

²⁵⁰ Tait., III. 10; см. также Chāṇ., I. 3. 12; Bṛh., I. 2. 13.

ком), как это требуется вполне теистическим отношением»²⁵¹. Упанишады подчеркивают единство бога и человека. Относительное различие, которое мы признаем между ними, преодолевается в высшем единстве. «Если человек поклоняется другому божеству, мысля, что он и бог — различны, он не достиг познания»²⁵². Единство духа является первым принципом доктрины упанишад. Божественная имманентность является его основным фактом. Если же это несовместимо с религиозным почитанием, оно значит только, что теизм не имеет места для истинной религии, поскольку истинный теизм должен признать божественную имманентность. Всякая истинная религия заявляет, что конечные вещи не представляют собой чего-то самодовлеющего и не могут самостоятельно развиваться, но что бог пребывает над всем, через все, во всем; он является основой существования источником жизни и целью желаний. «Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря — и там рука Твоя поведет меня...»²⁵³ «Бог ли я вблизи, — говорит владыка, — и не бог ли вдали? Может ли кто-либо скрыться в потайных местах, чтобы я не увидел его? — говорит владыка. — Разве я не наполняю небо и землю?» «В боге мы живем, движемся и имеем свое бытие»²⁵⁴, и «тот, кто пребывает в любви, пребывает в боге, и бог — в нем»²⁵⁵. Всякая истинная религия признает имманентность бога и является, поэтому, в высшей степени мистической.

■ МОКША, ИЛИ ОСВОБОЖДЕНИЕ

Является ли высшее состояние религиозного сознания — искупление с помощью верховного божества — простым переходом в ничто? Упанишады считают, что в высшем состоянии имеет место распад индивидуальности, отказ от эгоистической изоляции, однако это состояние не есть просто ничто или смерть. «Как текущие реки исчезают в море, теряя свое наименование и форму, так и мудрый человек, освободившийся от имени и формы, идет к божеству, которое находится за пределами всего»²⁵⁶. Упанишады не признают первичной реальности узкого индивидуального я. Те, которые просят в молитвах личного бессмертия, основываются на первичности индивида и добиваются его сохранения за пределами мира. Реальное в конечной жизни — то, что является лучшим в природе индивида, — это бесконечное, и оно существует за пределами физического существования. Ничто ценное не теряется. Какова бы ни была та духовная ценность, которой мы добиваемся на земле и находим не полностью, мы обладаем ею абсолютно в высшем состоянии. Как человеческие существа, мы достигаем своих идеалов не полностью, проблесками, в моменты просветления. В высшем же состоянии мы постигаем их совершенно, в полной мере и абсолютно. Тайттирия упанишада отмечает, что блаженство, которое мы получаем в этом мире, представляет собой только тень божественного блаженства, его слабое отражение²⁵⁷. После всех наших трудностей плавания в море жизни мы не достигаем пустынного берега, где мы должны умереть от голода. Освобожденное состояние должно рассматриваться как наиболее полное выражение я. Восхождение к богу было бы падением в пустоту или первичный хаос, если первичный Брахман рассматривается как абстракция.

²⁵¹ Dr. Urquhart, *The Upaniṣads and Life*, p. 60.

²⁵² Bṛh., I. 4. 10.

²⁵³ Пс. 138, 8—10.

²⁵⁴ Св. Павел.

²⁵⁵ Св. Иоанн.

²⁵⁶ Muṇḍaka, III. 2. 8. См. также Praśna, VI. 5.

²⁵⁷ См. II. 8; Kauṣītaki, I. 3. 5; Bṛh., IV. 3. 33.

Тогда уничтожение — цель человека. Упанишады оспаривают такой вывод. Высшее — это состояние восторга, экстаза, состояние ананды, где творение, как творение, уничтожается, но становится единым с творцом или, выражаясь более точно, осознает свое единство с ним. Мы не в состоянии адекватно описать это совершенство. Мы пользуемся символами. Природа вечной жизни — это состояние *ананды*, или свободы, состояние радостного расширения души, где небо и земля ощущаются как бы слитыми. Ее природа не может быть охарактеризована, кроме как в образах и метафорах. В этой жизни мы имеем некоторые состояния, которые могут быть нами взяты как иллюстрации вечного или безвременного существования. Барон фон Хюгель рассказывает нам о состояниях транса, которые «представляются испытывающей душе, в соответствии со степенью сосредоточенности, как безвременные, то есть как не следующие одно за другим, одновременные, следовательно, как *вечные*... Вечность души не является здесь выводом из очевидного богоподобия души в других отношениях, когда она находится в этом состоянии; но вечность, напротив, является центром самого переживания и является главным побуждением для души в ее приверженности к божественному. Бессмертие души не может быть испытано раньше смерти, в то время как ее вечность, в указанном смысле, представляется или, по-видимому, является непосредственно испытываемой в некоторых «этой жизни» состояниях. Отсюда вера в бессмертие становится здесь производной, в то время как вера в вечность — первична»²⁵⁸. В наслаждении мелодией, в созерцании произведения искусства, в понимании доказательства как целого мы имеем мистическое состояние, видение бога, переживание вечности²⁵⁹. Временные события становятся вечными, если их рассматривать в отношении к абсолютному и, таким образом, устанавливать их подлинную ценность.

Поскольку с нашей человеческой точки зрения невозможно описать полноту абсолютной реальности, упанишады не дают точного изображения состояния окончательной свободы. Во всем имеются две разноречивые оценки: что это состояние подобия богу и что это состояние единства с богом.

В упанишадах имеются некоторые места, где говорится, что индивид становится единым с высшим. Пранава — это лук, Атман — стрела, а Брахман, как говорят, является целью. Он должен быть поражен тем, кто невозмутим, а то, что поражает, становится подобным стреле, целью которой является Брахман»²⁶⁰.

²⁵⁸ Von Hügel, *Eternal Life*, p. 27.

²⁵⁹ Св. Августин в «*Confessions*» говорит: «Предположим, что все волнения плоти в нас всегда успокоились и все чувственные образы земли, и моря, и воздуха исчезли; предположим, что небеса затихли и даже душа не говорит сама с собой, а выходит за пределы всех размышлений о себе; предположим, что все сны и откровения воображения умиротворяются всяким словом, и знаком, и всем, что принадлежит к этому преходящему миру; предположим, что все они смолкли, — и все же если бы они обратились к тому, кто слышит, то они сказали бы: «Не мы создали самих себя, а создал нас он, кто пребывает вечно» — пусть они сказали только это и замолкли, обратив уши к слышащему, к тому, кто сотворил их, предоставляя говорить только ему и не через них, а через него самого так, чтобы мы могли слышать его слова не через какой-нибудь язык плоти, не через голос ангела или грома, не через что-либо подобное, что скрывает то, что он раскрывает; предположим тогда, что Бог, которого через его проявления мы должны учиться любить, был бы раскрыт нам прямо, без каких-либо посредников, как если бы мы вышли за пределы самих себя и прикоснулись путем мгновенного прозрения к вечной мудрости, которая довлеет над всем; предположим, наконец, что это видение Бога было бы продолжено навсегда и все другие, низшие модусы видения были бы отброшены так, чтобы это высшее видение единственно приводило в восторг и поглощало целиком видящего, приобщая его к мистической радости, а нашу жизнь навсегда делало подобной моменту прозрения и вдохновения, до которого мы поднялись. Разве это не именно то, что обозначается словами: «Приобщился ли ты к радости твоего Господа?»»

²⁶⁰ Muṇḍaka, II. 2. 2. См. также Kaṭha, II. 15.

Атман становится единым с Брахманом²⁶¹. Здесь выявляется абсолютное тождество между душой и Брахманом. И снова: «Все это становится единым в высшем непреходящем Брахмане»²⁶². «Он сливается в высшем, неразрушимом Атмане»²⁶³. «Он становится всеведущим и объемлет все»²⁶⁴. «Он входит во все»²⁶⁵. Искупившая грехи душа входит во все вещи и становится всеми вещами в духе. «Достигнув его, провидцы, удовлетворенные своим познанием, достигнув своей цели, свободные от всяких желаний и полные спокойствия, постигнув со всех сторон всепроникающего Атмана, сосредоточив свой ум, входят во все»²⁶⁶. Те, кто видит всю вселенную прочно опирающейся на единое всеохватывающее существование, не могут иметь каких-либо печалей или мучений. Хорошо постигнув, без сомнения, значение веданты, ищущие, очистив души самоотречением, достигают миров этого Брахмана, и когда их тела падают, то их Атманы, будучи едиными с всевышним, бессмертным Брахманом, получают освобождение»²⁶⁷. Освобожденная душа столь интенсивно чувствует свое единство с богом, что она называет себя творцом мира: «Я — пища, я — едок. Я — субъект, я — объект, я — оба вместе. Я — перворожденный, а также разрушитель мира. Я подобен солнечному свету. Я — центр мира, центр бессмертных богов»²⁶⁸. В этих высказываниях, видимо, содержится мысль, что нет чувства индивидуальности и потому нет возможности действовать в высшем состоянии. Это выглядит как продолжение жизни без сознания, когда тело растворяется, дух гаснет и все теряется в беспредельной темноте. Пожалуй, мы можем называть это сном без сновидений или миром без понимания. Яджнявалкья объясняет это Майтрейи в словах: «Как щепотка соли, брошенная в воду, растворяется и не может быть снова собрана, но вся вода становится соленой, точно так обстоит дело с этим великим существом, бесконечным, неограниченным, полным знания, через эти существа оно проявляется и вместе с ними исчезает. После смерти нет сознания». Майтрейи на это замечает: «Твоя речь о том, что нет сознания после смерти, смущает меня». Яджнявалкья отвечает: «Я не говорю тебе ничего смущающего, это все совершенно понятно. Там, где налицо двойственность существования, один может видеть другого, чувствовать запах другого, говорить с другим, слышать другого, думать о другом и понимать другого. Однако там, где все обращается в своего Атмана, посредством кого и кого будет он видеть, посредством кого и кого будет он обонять, кто и с кем будет говорить, посредством кого и кого будет он слышать, думать, понимать? Через кого поймет он тогда, кто дает ему понимание этого мира? Через кого поймет он его — понимающего?» Из этого становится ясно, что каким-то путем, трудным для понимания нашим интеллектом, душа достигает освобождения, будучи лишена какой-либо активности, восприятия, мысли или сознания. Все это является симптоматичным для дуалистического видения. Эта активность покоится на противоположности субъекта и объекта и возможна только в мире относительности. В абсолютном мире вся множественность, как говорят, исчезает вместе со связанной с нею активностью восприятия и действия. Он становится тогда вечным, неизменным в себе, в чем совершенстве все движения стихают, все цвета блекнут и все звуки замолкают. Это негативная сторона свободы, которая представляет собой все то, что только открыто

²⁶¹ Śaravat tanmayo bhavet.

²⁶² Muṇḍaka, III. 2. 7. Sarva ekībhavanti.

²⁶³ Praśna, IV. 9.

²⁶⁴ IV. 10. Sa sarvajñaḥ sarvo bhavati.

²⁶⁵ I. VII. Sarvam evāviśanti.

²⁶⁶ Muṇḍaka, III. 2. 5.

²⁶⁷ III. 2. 6.

²⁶⁸ Tait., III.

конечному интеллекту. Но имеется также и положительная сторона. Просто из-за того, что мы — как конечное — не можем описать полноту абсолютного состояния, оно не становится от этого чисто отрицательной пустотой. Отрицательно душа, по-видимому, теряет все отличие и становится чем-то, что не представляет собой ни то ни другое, а что-то туманное, неопределенное. Те беззаботные существа, которые принимают вид спящих, в действительности могут быть очень активными. Если делать упор на положительный аспект, то освобожденная душа рассматривается как совершенный индивид, достигший состояния абсолютного равенства с верховной душой²⁶⁹. Те разделы упанишад, которые заявляют, что освобожденная душа проходит через миры, осуществляя все свои желания, отмечают, что освобожденная душа все еще обладает активным существованием. «Проходя по этим мирам, имея пищу, которая ему нравится, принимая форму, которую он любит, он восседает и поет песни»²⁷⁰. И все же он имеет чувство, что он одно с богом. Согласно Чхандогье, бессмертие является вознесением себя до степени божества²⁷¹. Мундака рассматривает это как общение с богом²⁷². Предполагается также абсолютное подобие богу²⁷³. Предусматривать возможность такого индивидуального действия — равносильно тому, чтобы сказать, что индивид стал богом. Каковы бы ни были эти разногласия относительно подлинной природы высшего состояния, одно ясно, что это — состояние активности, полное свободы и совершенства. Строго говоря, мы не можем описать это состояние, но если описание желательно, то лучше всего будет рассматривать это состояние как состояние божественной жизни. Я уничтожается не больше, чем луч солнца теряется в солнце, волна моря — в океане или отдельные музыкальные ноты — в единой гармонии. Песня индивида не теряется в музыке мирового марша. Она вечно та же самая и все же не та же самая. Это значит, что освобожденная душа становится тождественной со всем и живет жизнью единства с богом. Положительное описание, по-видимому, намекает на чувство индивидуальности, которое помогает ему действовать в этом мире, хотя эта индивидуальность и не основана на каком-либо самоощущении. Эта индивидуализация жизни кажется необходимой для осуществления радости единого всевышнего. Но хотя для целей самовыражения имеется это обладание центром индивидуальности, мы говорим, что душа есть сознание его славы и величия бессмертия. Она чувствует, что бог действует в той космической драме, где божественное сознание играет и действует. В той же самой драме освобожденный индивид также играет свою роль, полностью владея истиной. Нет ничего, что бы не подчинялось его целям. «Он делает слугами своими ветры, ангелов и пламенеющий огонь». Философское примирение различных описаний должно было появиться позднее. Чувство эгоизма можно устранить даже в этой жизни, и тот, кто достигает совершенства в этой жизни, называется *дживанмукта*^[32]. Его радость бессмертия осуществляется в свободе движения.

Неопределенность доктрин упанишад привела к развитию различных теорий на основе одних и тех же текстов. Некоторые буддисты толкуют эту идею упанишад как полное исчезновение души, некоторые ведантисты — как самопогружение индивидуальной души во всевышнего. Другие считают, что это является вечным существованием, поглощенным мыслью, любовью и наслаждением всевышним, а не уничтожением. Возглас восторженного поэта: «Я хочу есть сахар, но не хочу стать сахаром», — выражает это воззрение. Религиозные философы виш-

²⁶⁹ Paramam sāmyam upaiti. Muṇḍaka, III. 1. 3.

²⁷⁰ Tait., III. 10. 8.

²⁷¹ II. 22.

²⁷² III. 2. 6.

²⁷³ III. 1. 3.

нуизма и шиваизма принимают эту точку зрения. Однако почти все индийские мыслители согласны с тем, что мокша является освобождением от рождения и смерти. Единение с богом — это другое наименование для вечного становления. Когда «вечность» переводится в терминах мира явлений, она превращается в отсутствие рождения и смерти.

■ ЗЛО И СТРАДАНИЕ

Проблема зла является камнем преткновения всех монистических систем. Метафизическая проблема возвышения конечного уже рассматривалась выше. Теперь мы затронем вопрос морального зла. В ведийских гимнах добродетель определяется как подчинение ведийским предписаниям, а порок — как неподчинение им. В упанишадах добродетелью является знание жизни вечной, а пороком — отрицание ее. Поведение, выражающее этот ложный взгляд и следующую отсюда изоляцию *я*, — дурное поведение. Все объекты мира, согласно упанишадам, должны быть рассматриваемы как врата на пути к богу. Если мы рассматриваем их как нечто твердое и изолированное, а самих себя — как отдельные единицы, то в таком случае мы совершаем моральный грех. Отрицание посредством его верховенства целого или его собственное утверждение себя как чего-то самодовлеющего является ошибкой. Отрицание в поведении посредством его верховенства целого является злом. Грех — это результат поверхностного понимания, порождающего эгоизм, который довольствуется собственной узостью и избегает всяких жертв. Упанишады не говорят, что зло — это иллюзия или что зло перманентно. Во всяком случае, покорность ему может быть обязанностью человека. Зло не реально в том смысле, что оно связано с возможностью превращения его в добро. Оно реально по размерам тех усилий, которые потребуются для его преобразования.

Грех — это ставить свое *я* выше бога, в то время как святость — это замена самосознания богосознанием. Человек не может быть привержен к злу постоянно. Будучи противоположным природе вещей, оно находится в состоянии неустойчивого равновесия. Мораль, в соответствии с упанишадами, выражает истинную природу вещей. Только добро может торжествовать в окончательном итоге. «Истина берет верх, а не неправда»²⁷⁴. «Зло — это нечто негативное, внутренне противоречивое, это — принцип смерти; добро — позитивное, реальное, это — принцип жизни. То, что зло не может быть всеудовлетворяющим, видно из патетического беспокойства современного мира с его богатством, роскошью и господством над механизмами.

В упанишадах имеется много мест, которые подчеркивают трудности достижения Брахмана. «Он тот, о котором многие даже не способны слышать, кого многие, даже если они слышат, не понимают; достоин удивления человек, который нашел того, кто способен научиться ему, достоин удивления тот, кто понимает его»²⁷⁵. «Путь, который ведет к спасению, подобен острию бритвы, которое трудно перейти и на которое трудно ступить»²⁷⁶. Осуществление духовного — это не гладкое развитие или непрерывное движение вперед. Поступательное движение к совершенству происходит через боль и страдание. Твердые кремни, прежде чем они дадут искры огня, должны резко столкнуться. Цыпленок, прежде чем достичь неосязаемого света и воздуха, претерпевает боль от отделения

²⁷⁴ Muṇḍaka, III. 1. 6.

²⁷⁵ Kaṭha, I. 2. 7; B. G., II. 29.

²⁷⁶ Там же, I. 3. 14.

себя от скорлупы. Моральное поведение, по-видимому, идет против естественного хода вещей. Добро и удовольствие не всегда находятся в соответствии. «Добро — одно, удовольствие — другое. Они имеют различные цели и сковывают человека. Хорошо тому, кто избирает добро. Тот, кто избирает удовольствие — теряет свою цель»²⁷⁷. Удовольствие, по-видимому, заключается в удовлетворении естественных наклонностей, а добродетель требует обуздания сил природы. Человек в моральной системе, видимо, ищет подлинное я, которое он каким-то образом упустил. Однако, пока подлинное я не осознано, моральный закон принимает форму внешнего принуждения. Добродетель не обязательно должна быть приятной. Мораль включает в себя борьбу с низшими устремлениями, осуществление которых доставляет удовольствие. Когда человек борется за освобождение самого себя от своих природных уз, жизнь становится интенсивнее благодаря борьбе. Страдание является условием прогресса. Борьба — это закон существования, а жертва — причина эволюции. Чем больше борьбы и жертв, тем выше радость и свобода. Всякий прогресс имеет свою разрушительную сторону. Каждое духовное достижение сопровождается потерей в природе. Однако эта потеря не является реальной потерей. Будь она реальной и абсолютной, тогда потеря была бы безвозвратной и мы не в состоянии были бы возместить ее. Страдание является искуплением, которым сын человека платит за достижение своего венца. Оно раскрывает нам несовершенство природы я и мира. «Это хорошо для меня, что я страдаю», — говорит псалмист: ибо страдание является посланником бога, раскрывающего нам несовершенство мира, случайный характер природы земной жизни. Дисциплина страдания имеет свое применение в воспитании духа. Соппротивление побуждает душу к выявлению ее полной силы и таким образом способствует ее росту. Чем темнее небо, тем ярче сияют звезды. Страдание не может быть уничтожено до тех пор, пока духовная жизнь должна протекать в человеческих условиях. Пока все бытие не будет принесено в жертву богу, процесс постепенного роста через страдание не может прекратиться. «Человек поистине является жертвой» — говорят упанишады²⁷⁸. Жизнь — до тех пор, пока мы стоим лицом к лицу с богом, — это беспрестанное умирание. Жизнь — это место мучения, где человеческий дух терзается в попытках овладеть вечностью. Покров сбрасывается за покровом. Прежде чем может быть достигнута божественная жизнь, иллюзии жизни должны быть отброшены, а равно должны исчезнуть и взлелеянные нами мечтания.

■ КАРМА

Закон кармы в моральном мире аналогичен физическому закону единообразия. Это закон сохранения моральной энергии. Характер закона и порядка раскрыт в рите Ригведы. Согласно принципу кармы, нет ничего неизвестного или случайного в моральном мире²⁷⁹. Мы пожинаем, то, что сеем. Хорошие семена приносят хороший урожай, плохие — плохой. Каждый незначительный поступок имеет свое влияние на характер. Человек знает, что некоторые из тенденций к действию, существующие в нем в данное время, являются резуль-

²⁷⁷ Там же, I. 2. 1. 2.

²⁷⁸ Chāṇ., III. 16. 1.

²⁷⁹ Карлейль излагает этот принцип таким образом: «Глупец! Ты думаешь, что раз нет здесь Босвелла, замечаящего твой жаргон, то, значит, он умер и погребен! Ничто не умирает, ничто не может умереть. Самое бессодержательное слово, которое ты произносишь, является семенем, брошенным во времени, которое приносит плод для всей вечности». «Не обманывайся; бог не может быть осмеянным, ибо то, что человек посеет, то он и пожнет» (Gal. VI. 7).

татом сознательного или, разумного выбора с его стороны. Сознательные поступки имеют тенденцию стать подсознательными привычками, и нет ничего противоестественного, если подсознательные стремления, которые мы обнаруживаем в себе, рассматриваются как результат прошлых сознательных поступков. Мы не можем задержать процесса моральной эволюции, так же как мы не можем остановить ход морского прилива и отлива или движения звезд. Попытки обойти закон кармы так же тщетны, как и попытки перепрыгнуть через собственную тень. Это психологический принцип, что наша жизнь содержит в себе такие воспоминания, которые ни время не может затемнить, ни смерть стереть. Чтобы устранить недостатки старой ведийской идеи о том, что искупление греха может быть достигнуто путем приношения жертвы богам, особое значение придается закону кармы. Он провозглашает ужасную судьбу для души, которая грешит и которая должна умереть. Человек становится хорошим не через жертвоприношения, а благодаря своим хорошим делам. «Человек становится хорошим через добрые дела и плохим — через злые»²⁸⁰. И еще: «Человек — создание воли. Сообразно тому, как он верит в этом мире, таким он будет, когда умрет»²⁸¹. Так нас призывают желать добра и творить добро. «Какого бы мира он ни домогался своим разумом, каких бы объектов он ни желал, человек чистого духа достигнет этих миров и этих объектов; поэтому пусть он, стремящийся к бхути, проявленной силе, почитает того, кто познаёт Атмана»²⁸². Расплату за поступки производит безначальная и бесконечная сансара посредством рождения и смерти. Теория кармы применяется к людям и богам, к животным и растениям.

Поскольку чувству индивидуальной ответственности придается особое значение, некоторые критики считают, что доктрина кармы несовместима с общественной деятельностью. Указывается, что в карме не подчеркивается необходимость несения одним бременем другого.

В действительности же упанишады считают, что мы можем освободиться от кармы только путем социального служения. До тех пор, пока мы в своей деятельности преследуем личные интересы, мы подвергаемся воздействию закона связанности. Когда же мы выполняем бескорыстную работу, мы достигаем свободы. «Пока вы живете таким образом, нет способа, которым карма могла бы связать вас»²⁸³. То, что привязывает нас к цепи рождения и смерти, — это не действие, как таковое, а именно эгоистическое действие. В век, когда индивид был всегда готов бремя ответственности за свое поведение сложить на провидение, на звезды или на какие-нибудь другие существа, доктрина кармы утверждает, что человек «связывает самого себя самим собой, как птица связывает себя гнездом»²⁸⁴. Над нами довлеет не темная судьба, а наше собственное прошлое. Мы не жертвы преследующего нас рока. Страдание — это расплата за грехи. Несомненно, что такая идея представляет собой важный стимул для добродетельного поведения. Здесь говорится только, что имеются некоторые ограничивающие условия человеческого действия. Мы не сделали самих себя. Когда мы сталкиваемся с невозможным, мы понимаем, что мы не можем делать всего, что хотим. Карма, правильно понятая, не расхолаживает моральные усилия, не связывает разум и не сковывает волю. Она только говорит, что каждое действие является неизбежным следствием предшествующих условий.

²⁸⁰ Bṛh., III. 2. 13.

²⁸¹ Chān., III. 14. 1. См. также Bṛh., IV. 4. 5.

²⁸² Chān., III. 1. 10.

²⁸³ Īśā, II.

²⁸⁴ Maitrāyaṇī Up., III. 2.

Существует тенденция перехода причины в следствие. Если дух, стоящий выше природы, не утверждает своей свободы, действия человека полностью определяются прошлым его поведением и современной средой. Человек не просто продукт природы. Он могущественнее своей кармы. Если этот закон — всё, тогда истинная свобода невозможна. Жизнь человека не определяется чисто механическими отношениями. Существуют разные сферы: механическая, жизненная, чувственная, интеллектуальная и духовная. Потоки эти многократно перекрещиваются и проникают друг в друга. Закон кармы, управляющий низшей природой человека, не имеет никакого отношения к его духовному началу. Бесконечное в человеке помогает ему выйти за пределы ограничений конечного. Сущность духа выражается в свободе. Посредством тренировки человек может сдерживать свои естественные импульсы и управлять ими. Вот почему его жизнь представляет собой нечто большее, чем последовательность механически обусловленных состояний. Для того чтобы человек был свободным, его поступки должны быть выражением не просто силы привычки или воздействия внешних обстоятельств, а свободы внутренней души его. Духовная природа — основа инициативы и стремлений. Механическая же часть природы должна быть под контролем. Если бы человек представлял собой просто сумму естественных состояний, то он был бы полностью подчинен закону кармы. Но в нем есть душа, являющаяся его господином. Ничто внешнее не может покорить ее. Мы уверены в том, что материальные силы мира должны подчиняться духовным правилам и, следовательно, закон кармы должен подчиняться свободе духа. Человек достигает высшей свободы лишь тогда, когда сливается воедино с богом. Уделом того, кто уходит из этого мира, не познав души и истинных желаний, будет во всех мирах жизнь по принуждению. Но уделом того, кто уходит из этого мира, познав душу и истинные желания, во всех мирах будет жизнь свободы»²⁸⁵. Соединение с богом — достижение высшей свободы. Чем более мы живем в присутствии бога, тем более мы утверждаем права духа и тем более мы становимся свободными; чем более мы теряем нашу способность понимания целого, к которому принадлежим, тем более мы становимся эгоистичными и тем теснее наша зависимость от кармы. Человек колеблется между природой и духом и потому подчинен и свободе и необходимости.

Карма имеет как космический, так и психологический аспекты. Каждый поступок должен иметь в мире свое естественное следствие; в то же время он оставляет определенный отпечаток на душе человека или вызывает в ней определенную тенденцию. Эта тенденция, санскара или васана, побуждает нас к повторению поступка, раз нами совершенного. Таким образом, все поступки имеют свои плоды в мире и воздействуют на дух. Так как первое имеет касательство ко второму, то мы не можем избежать этих следствий целиком, но стремиться к этому можем. Что же касается духовных тенденций, то мы можем контролировать их. Наше будущее таит в себе все возможности. Посредством самодисциплины мы можем укрепить хорошие побуждения и ослабить дурные.

Поступки человека можно предсказать и определить заранее. Если они рациональны, то будут отличаться определенными свойствами: мы выявим в них внутреннее соответствие, наличие бескорыстных целей и т. д. Однако отсюда не следует, что поступки наши предопределены в каком-то механическом смысле. Каждая живая душа потенциально свободна. Ее действия не простое разрывание нити из клубка. Человек обладает свободой как средоточием духовной жизни. Бог не обеспечивает ему свободы от внешнего мира. Он свободен потому, что имеет корни в боге. Чем более он осуществляет свою истинную, божественную природу, тем более он становится свободным.

²⁸⁵ Chāṇ., VIII. 1. 6.

Иногда утверждают, что закон кармы несовместим с теизмом²⁸⁶.

Карма является слепым, бессознательным началом, управляющим всей Вселенной. Она не подчинена контролю даже бога. Мы не нуждаемся в арбитре, который управлял бы механическим законом. Принцип кармы не несовместим с реальностью абсолютного Брахмана. Моральный закон кармы выражает природу абсолюта. С антропоморфической точки зрения мы можем сказать, что божественная сила управляет процессом. Рита — закон вед. Варуна — владыка риты. Карма относится к неизменным действиям богов²⁸⁷. Она есть выражение природы реальности. Она делает невозможным какое-либо произвольное вмешательство в моральную эволюцию. К такому же заключению приходят современные теории научного закона и свойств, несовместимые с допущением произвольного вмешательства. Если чудеса, необходимы для доказательства бытия Божия, то наука всегда убивала бога. Божественное вмешательство регулируется законами. Бог, как говорил Мальбранш, не действует в силу частных желаний. Только теория кармы может дать нам правильное понятие о духовном мире. Она выявляет нам живую рациональную природу целого и механизм, посредством которого проявляются действия духа. Свобода духовного мира выражается в мире природы железным законом механической необходимости²⁸⁸. Свобода и карма — два аспекта одной и той же реальности. Если бог имманентен космосу, то дух его должен пребывать и в машине. Божественное выражается в законе, хотя законы — не бог. Судьба у греков, разум у стоиков и тао у китайцев — все это различные наименования первичной необходимости закона.

Для жизни и поведения нет доктрины более ценной, чем теория кармы. Что бы ни случилось с нами в этой жизни, мы должны принимать это с покорностью, так как оно результат наших прошлых деяний. Все же будущее в нашей власти, и мы можем действовать с надеждой и уверенностью. Карма вызывает надежду на будущее и покорность к прошлому. Она заставляет людей чувствовать, что вещи мира, мирские удачи и неудачи не затрагивают достоинства души. Только добродетель хороша, а не звания и богатства и ни раса, ни национальность. Кроме добродетели, ничто не имеет цены.

■ БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ

В упанишадах мы имеем некоторый шаг вперед по сравнению с ведами и брахманическими концепциями будущей жизни, хотя здесь и нет еще соответствующей цельной и стройной теории. В упанишадах особенно выдвигается идея перевоплощения. Ранние формы ее встречаются в Шатапатха брахмане, где неоднократно понятие о повторном рождении после смерти и повторном умирании сочетается с понятием возмездия. Указывается, что те, кто обладает правильным знанием и выполняет свой долг, снова родятся после смерти для бессмертия, тогда как те, которые не имеют такого познания и пренебрегают

²⁸⁶ См. Mac Nicol, *Indian Theism*, p. 225.

²⁸⁷ *Devānām dhruvāṇi vratāni*.

²⁸⁸ Мы не нуждаемся в противопоставлении закона кармы воле божией, как это понимается в упанишадах. Они не исключают друг друга. Если бы было даже так много богов, как предусматривается ведийской теорией, то сами боги были бы подчинены карме. «Боги не могут спасти даже человека, которого любят, если ему грозит страшная участь смерти. Сам Зевс жалуется, что «судьба» такова, что его сын Сарпедон, который ему дороже всех людей, должен погибнуть от руки Патрокла. Он «не может вмешиваться в то, что определено судьбой». Даже для бога невозможно избежать назначенной судьбы. Афина у Еврипида словами Анаксимандра говорит: «То, что предназначено, властвует над богами и тобой». Cornford, *From Religion to Philosophy*, p. 12, 13.

своим долгом, возрождаются снова и снова, становясь добычей смерти²⁸⁹. Брахмана признает рождения и смерти только в будущем мире. В упанишадах такие верования превращаются в доктрину перевоплощения в этом мире. Мы не можем сказать, что обе эти теории были примирены. Иногда мы находим их вместе. Добрые и злые деяния получают двукратное возмездие — один раз в другом мире, а второй — после повторного рождения здесь, на земле. Говорят, что душа, после ее восхождения на небо в лучезарной форме от горения тела, немедленно через три области возвращается оттуда для нового существования²⁹⁰. Имеются указания на то, что вера в повторное рождение сложилась окончательно только во времена упанишад, поскольку в некоторых разделах упанишад о нем не упоминается²⁹¹.

К самым ранним произведениям упанишад, содержащим верование в перерождение, относится Чхандогья, V. 3. 10 и Брихадараньяка, VI. 2.

То, что высшим проявлением бессмертия является единение с Брахманом, провозглашено в упанишадах со всей ясностью. Когда боги были верховной реальностью, свобода заключалась в единении с ними. Теперь же Брахман представляет собой первое начало вещей и первичную основу мира. Таким образом, вечная жизнь — это единение с Брахманом. Если мы не достигаем высшей свободы, мы остаемся прикованными к сфере времени и принуждены переходить из одного состояния бытия в другое. Неосвобожденная душа подчиняется закону рождения и смерти и осуществляет свое предназначение посредством жизней на земле. В то время как истинное бессмертие существует для свободных, существование во времени — для связанных. Мы слышим молитву: «О, если бы мне никогда не идти к белой, беззубой, пожирающей загробной обители»²⁹². Вид рождения зависит от характера совершенных ранее поступков. Рождение называется небом, когда индивид возвышается к высшей жизни; когда же он опускается к низшей жизни — оно называется адом. Это существование в сансаре не является истинным существованием души. Мы должны переносить рабство сансары до тех пор, пока мы связаны с конечными элементами. Через конечное мы никогда не можем достичь абсолюта, хотя приблизиться к нему мы можем. Прогресс — это непрестанный рост; или вечное приближение. Единение с богом осуществляется при условии полного отказа от конечных элементов, и тогда уже нет возврата к сансаре²⁹³. Сансара имеет в виду дисциплинировать дух.

Мир природы раскрывает нам, насколько все вещи на земле непостоянны и нереальны. Мы обнаруживаем в нем периодически повторяющуюся смерть и возрождение всех вещей. «Подобно зерну разлагается смертный, подобно зерну он снова рождается»²⁹⁴. В разрушении мы находим только предтечу возрожденного существования. Смерть — только врата жизни. Хотя закон кармы не связан еще с каким-либо точным определением равновесия между достоинствами и фактическими поступками, все же утверждается, что природа рождения зависит от поведения человека. «Те, кто вел себя добродетельно, быстро достигают хорошего рождения — рождения брахманом, кшатрием или вайшьем. Но те, кто вели себя дурно, очень быстро возрождаются в виде свиньи, собаки или чандала»²⁹⁵.

²⁸⁹ Ср. концепцию «пунармритью». Kauṣītaki Brāhmaṇa, XXV. 1.

²⁹⁰ Bṛh., VI. 2. 14.

²⁹¹ Bṛh., I. 5. 16.

²⁹² Chān., VIII. 14. 1.

²⁹³ Chān., IV. 16. 6.

²⁹⁴ Kaṭha, I. 8.

²⁹⁵ Chān., V. 10. 7.

Между одной жизнью и другой существует постоянное тождество, хотя наше сознание и не отмечает его. Это не является признаком большой слабости, поскольку многое в человеческой жизни иногда предается забвению. Теория имеет дело больше с сохранением ценностей, чем с непрерывностью сознания. Так как Брахман, представляющий собой универсальную душу, не подвержен зависимостям, то утверждается, что от рождения к рождению остаются деяния человека, или его карма. «Переживает ли душа смерть тела? Яджнявалкье, если после смерти человека его дух входит в огонь, его дыхание в ветер, его глаза в солнце, его разум в луну, его ухо в направления пространства, его тело в землю, его я в эфир, волосы его тела — в растения, волосы его головы — в деревья, кровь и семя в воду, что тогда происходит с человеком?» — вопрос, поставленный Артабхагой Яджнявалкье. Они пришли к заключению, что «поистине добро получается из добрых деяний, а зло — из злых»²⁹⁶. Реальностью жизни является характер, а не тело или разум. Он переживает разрушение смерти. Упанишады считают, что в то время как карма изменяется, универсальное я остается неизменным. Если мы наряду с некоторыми буддистами устрояем Брахмана, как бесполезное, мы должны сказать в таком случае, что остается только карма.

В учении Яджнявалкьи, которое заканчивается четвертой книгой Брихадараньяка упанишады, о животных не упоминается, но в некоторых более поздних высказываниях тех же упанишад, а также в Чхандогье, Каушитаке и т. д. говорится о переселении душ в тела животных. Эта мысль могла возникнуть из верований местных племен. Почти во всех частях мира первобытные дикари считали, что человеческие души могут переходить в тела животных. Арийские пришельцы в процессе торговых отношений с коренными обитателями Индии столкнулись с представлением о том, что животные и растения обладают душами и что человеческие души иногда находят в них убежище. Святость жизни во всех вещах, равенство происхождения цветка, насекомого, животного, человека были теми основными идеями упанишад, которые соблазнили их занять данную позицию. Это имело также и большое практическое значение. Любовь к животным в ашрамах лесов соответствовала такой доктрине. От гордого человека требовалось оставить высокомерие и исключительность и признать со смирением св. Франциска, что черный таракан — его брат. Это не кажется странным, если вспомнить о современных теориях эволюции, подчеркивающих близкое родство между человеком и животными.

Никакая философия не может отказаться от своего прошлого. Теория упанишад о будущей жизни должна была считаться со старой ведийской доктриной о наградах и наказаниях в другом мире. Консервативный дух человека пытался сочетать новую идею возрождения с прежней эсхатологией, которая говорила о радостном мире умерших душ, где царит Яма, и о безрадостных сферах темноты. Это привело к усложнению теории упанишад, которые принуждены были различать три пути после смерти. «Ибо мы слышали слова риши: "Я слышал о двух путях для человека: одном, ведущем к отцам, другом — к дэвам. По этим путям движется все живое между отцом-Небом и матерью-Землей"»²⁹⁷. Упанишады упоминают о двух путях, по которым следует отошедшая душа, чтобы испытать плоды своей кармы, содеянной во время земного существования. Один путь называется *гэваяной* или *арчимаргой* — путь света, а другой *питрияной* или *дхумамаргой* — путь тьмы. Первый ведет в сферу Брахмы, или *сатья-локу*, через различные сферы Агни и т. п. Оттуда нет возврата. Такое значение дэваяны было связано с представлением о том, что Брахма является объективным существом,

²⁹⁶ Bṛh., III. 2.13.

²⁹⁷ Bṛh., VI. 2. 2.

восседающим на высоком троне в своем собственном дворце, куда направляют-ся праведные. Но когда достигается тождество я и Брахмана, трон Брахмы низ-вергается, а дэваяна становится путем к единению с высшим. Питрияна ведет к *чандралоке*, или в область луны, через различные сферы дыма, ночи и т. д. Тот, кто идет к дэваяне, не возвращается в этот мир, но тот, кто идет к питрияне, испытав плоды своих добрых дел, возвращается на землю. В деталях имеется много различий. Согласно Каушитаки, после смерти все направляются на луну, но с луны лишь немногие уходят по пути отцов к Брахме, другие же возвращают-ся к различным формам существования, от человека до червяка, сообразно ха-рактеру их деяний и степени познания²⁹⁸. Дэваяна и питрияна соответствуют царству света и царству тьмы, или *аджняне*, с которыми мы встречаемся в сан-саре. Упоминается и третий путь, ведущий к безрадостным темным сферам²⁹⁹. «Те, кто приносили в дар тощих коров, пивших воду, евших сено и дававших молоко, сами пойдут в безрадостные места»³⁰⁰. Это третий путь, которым ползут все живущие и умирающие существа — черви, насекомые и прочие пресмыка-ющиеся»³⁰¹. Освобожденному человеку, достигшему тождества с Брахманом, нет необходимости куда-либо направляться для своего спасения³⁰². Он находится в блаженном состоянии единения с Брахманом уже там, где пребывает. «Его пра-ны никуда не уходят. Будучи Брахманом, он погружен в Брахмана»³⁰³. Тем, кто достиг свободы, нет необходимости идти каким-либо путем, но тем, кто должен подняться для достижения этого состояния, нужно идти путем дэваяны. Когда описывается постепенный подъем, — это путь *крамамукти*.

Механизм перевоплощения объясняется различным образом. «Тогда его познание, его дела и прежние переживания ведут его за руку. Как гусеница, взобравшись на вершину травинки, перекидывается на другую, так и человек, освободившийся от своей телесной оболочки, переходит в новое существова-ние»³⁰⁴. И в другом месте: «Подобно тому как ювелир, взяв кусок золота, прида-ет ему более новую и более приятную форму, так и душа, сбросив свое тело и достигнув состояния познания, принимает более новую и более приятную фор-му, соответствующую миру». «Как скульптор, взяв в качестве материала ста-тую, резцом придает ей другую, новую, более прекрасную форму, так и душа, сбросив тело и освободившись от состояния невежества, создает для себя дру-гую, новую, более прекрасную форму, будь то форма отцов, гандхарвов, или богов, или Праджапати, или Брахмы, или других существ»³⁰⁵. Иногда говорят, что душа во время смерти собирает в себе все жизненные духи и отходит с ними, перенося их в другое тело. Будет ли она возвышенной или нет, это зави-сит от деяний, совершенных в теле, ею оставленном³⁰⁶. Такая точка зрения, развиваемая в позднейших доктринах в концепцию лингашариры, стала изве-стна западным любителям теософистики как астральное тело. Это тончайшее тело является носителем духовного начала и характера и не распадается со смертью физического тела. Оно образует основу нового физического тела, ко-торое оно формирует в соответствии с собой, осуществляя как бы материализа-

²⁹⁸ I. 2. 3.

²⁹⁹ Brh., IV. 11.

³⁰⁰ Kaṭha, I. 3.

³⁰¹ Brh., VI. 2. 16. Мы встречаемся с аналогичными традициями в учениях гностиков, а также у св. Павла. См. Harrison. Prolegomena to Greek Religion; Gardner, The Religious Experience of St. Paul.

³⁰² Kaṭha, VI. 14.

³⁰³ Brh., 4. 4. 6.

³⁰⁴ Brh., IV. 4. 3.

³⁰⁵ Brh., IV. 4. 4. См. также Chān., V. 10. 2; Kauṣītaki, I. 2; Brh., I. 5. 16.

³⁰⁶ См. Brh., IV. 3. 38; IV. 4. 5; Praśna, III. 10; Kauṣītaki, IV. 3.

цию, сохраняющуюся на протяжении последующей жизни. Говорится также, что живые создания появляются в индивидуальной жизни из единого истинного бытия и снова сливаются с ним³⁰⁷.

Мыслители упанишад не придерживаются материалистического взгляда, утверждающего, что душа погибает при смерти. Они выражают твердое убеждение в преемственности жизни и считают, что существует нечто, переживающее телесную смерть. Сексуальный акт создает условия появления новой жизни, но отнюдь не дает адекватного объяснения ей как таковой. Рождение сознания не может быть объяснено развитием клетки. Теологическая гипотеза о том, что бог творит новую душу каждый раз, когда рождается ребенок, не более удовлетворительна, чем теория упанишад, согласно которой индивидуальный джива проявляется в зародыше и принимает ту форму, какую должен по необходимости принять.

Теория перерождения не менее логична, чем любая другая гипотеза в этой области и, несомненно, более удовлетворительна, чем теория абсолютного уничтожения или вечного воздаяния. Она позволяет объяснить явный моральный беспорядок и хаос страдания. Несправедливое распределение страданий, видимо, противоречит рациональности вселенной. Подобно тому как случайности эмпирического мира противоречат логической достоверности, так и моральный беспорядок не соответствует убеждению в благости принципа деяния. Если наша вера рациональна, то не может быть интеллектуального или морального беспорядка. Если моральный хаос неизбежен, то результатом его будет паралич морали. Мы должны примирить удивительно хаотическую видимость морального мира с верой в добро и великого бога. Мы не можем удовлетвориться мыслью о том, что мир создан случайным образом. Гипотезы, связывающие страдания и нарушения нравственных законов в мире со свободой человека, не могут объяснить неравенства, с которым приходится сталкиваться людям в этом мире. Различия в исходной одаренности противоречат представлению о мире, управляемом богом. Гипотезы перерождения дают нам некоторое объяснение такого исходного неравенства. Они позволяют понять, что радости и страдания мирские способствуют постепенному воспитанию характера. Наказание имеет целью не только возмездие, но и помощь. Мы терпим наказание за грехи наши и вместе с тем очищаемся этим наказанием. Страдание приносит нам пользу.

Выше мы дали предварительный ответ на вопрос о происхождении гипотезы перерождения. Теперь же мы видим, как она естественно возникла из тех направлений мышления, в сфере которых находились мыслители упанишад.

Веды говорят нам о двух путях — богов и отцов. Коренным жителям Индии были свойственны представления о переселении человеческих душ в деревья и животных. В брахманах подчеркивается необходимость возмездия. При таких влияниях упанишадам оставалось только оформить подобные представления в доктрину сансары. Нам нет поэтому необходимости искать здесь каких-то иных, независимых источников. Если в Древней Греции мы находим аналогичные доктрины, то они, очевидно, имели независимое происхождение и развитие, хотя современная наука и не согласна с такой точкой зрения. По этому вопросу мы можем сослаться на два авторитета индийской и греческой мысли. Макдонелл замечает, что «независимость Пифагора от индийской философии и науки весьма вероятна. Доктрина метампсихоза («переселения душ») у Пифагора не имела никаких связей или объясняющих ее основ и рассматривалась греками как занесенная извне. Он не мог получить ее из Египта, так как древним египтянам она не была известна»³⁰⁸. Гомперц пишет: «Существует

³⁰⁷ Chāṇ., VI. 9. 2; VI. 10. 1. 2.

³⁰⁸ Macdonell, History of Sanskrit Literature, p. 422.

гораздо более тесная связь между пифагоризмом и индийской доктриной, причем не только в общих чертах, но и в некоторых деталях, например в вегетарианстве; можно прибавить, что формулы, выражающие верования в существование круга и колеса рождений, одинаковы. Для нас почти невозможно приписать эту идентичность простому случаю. Не будет слишком смелым предположить, что любознательные греки, современники Будды, а может быть, также и Заратустры, могли получить через Персию более или менее точное знакомство с религиозными спекуляциями Востока в тот век интеллектуального брожения»³⁰⁹. Ясно одно, что индийцы не заимствовали этих представлений извне.

■ ПСИХОЛОГИЯ УПАНИШАД

Хотя в упанишадах и нет систематического психологического анализа, но мы можем сделать вывод о них из принятых ими идей. В Прашна упанишаде³¹⁰ упоминаются десять индрий — пять органов действия и пять чувств познания, составляющих двигательный и чувственный аппарат. Эти индрии работают под контролем манаса, центрального органа, основными функциями которого являются восприятие и действие. Без ума чувства бесполезны³¹¹. Вот почему ум называется владыкой чувств. Без ума, или *праджни*, речь ничему научить не может. «Мой разум отсутствовал, — говорит он. — Я не воспринимал этого мира; без праджни глаз не дает никакого представления о форме»³¹². «Мой ум отсутствовал — я не видел; мой ум отсутствовал — я не слышал; отсюда ясно, что человек видит умом и слышит умом»³¹³. Ум рассматривается как существенное в природе³¹⁴. Следовательно, в отношении чувственного восприятия упанишады утверждают, что для него необходимо не простое чувство и не простое его функционирование, а я, воспринимающее через чувства, — видящий глаз. Восприятия, как утверждают упанишады, обусловлены близостью чувств к их объектам³¹⁵. Одновременно можно совершать лишь один акт сознания³¹⁶. Буддхи, или интеллект, выше, чем манас. Функции буддхи указаны в Айтареяе. «Чувственное восприятие, восприятие, создание идей, понятие, понимание, интуиция, анализ, мнение, воображение, чувствование, память, воля, способность к волевому движению, воля к жизни, желание и самообладание — все это различные названия актов сознания»³¹⁷.

Подобный анализ не выдерживает критики, но имеет важное значение, так как показывает, что уже давно, в период упанишад, обсуждались проблемы психологии. Выше всего стоит душа, которая является глазом глаза, ухом уха. Она управляет буддхи, манасом, индриями, пранами и т. д.³¹⁸ Она известна как всепроникающая и абсолютная³¹⁹. Имеются высказывания, где душа наделяется

³⁰⁹ Gomperz, Greek Thinkers, vol. I, p. 127. О другом воззрении см. Keith on Pythagoras and Transmigration, J. R. A. S., 1909.

³¹⁰ IV. 2.

³¹¹ Bṛh., I. 5. 3.

³¹² Kauṣītaki.

³¹³ Bṛh., III. 1. 4.

³¹⁴ Профессор Александер сводит ум к конкретной реальности, материальной по структуре, подобно электрону физики.

³¹⁵ Ср. взгляды Эмпедокла и Демокрита по этому вопросу.

³¹⁶ Kauṣītaki, III. 2.

³¹⁷ III. 2.

³¹⁸ Bṛh., IV. 4. 5; I. 4. 17; V. 6; II. 1. 17; III. 7. 22; IV. 3. 7; IV. 5. 13.

³¹⁹ Kaṭha, I. 2. 21; Muṇḍaka, I. 1. 6.

психологическими свойствами, и указывается, что она обитает в полости сердца³²⁰. Говорится также, что она величиной в ячменное или рисовое зерно³²¹, или размером в пядь³²², или с большой палец³²³. Если вспомнить о том, что Аристотель в своей книге «О Душе» помещал душу в сердце, Гален — в мозгу, Декарт — в шишковидном теле, а Лотце — в мозгу, то не приходится удивляться тому, что упанишады помещают ее в области сердца.

Ум шире сознания. Идея о том, что сознание является только одним из аспектов духовной жизни, одним из состояний нашего духовного мира, а не самим этим миром, представляет собой глубокую истину, которая медленно воспринимается западной мыслью. Со времен Лейбница сознание признается только лишь акциденцией умственного представления, а не его необходимым и существенным атрибутом. Утверждение Лейбница о том, что «наш внутренний мир богаче, шире и более скрыт», было хорошо известно авторам упанишад.

Мандукья упанишада упоминает о различных состояниях души — состояниях бодрствования, сна со сновидениями, сна без сновидений и интуитивном — турия. В состоянии бодрствования манас и органы чувств активны. В состоянии сна со сновидениями чувства, как указывается, находятся в состоянии покоя и скрываются в манасе — положение, которое современной психологией оспаривается. Согласно упанишадам, пока наши органы чувств активны, мы только дремлем, но сновидений не имеем. Мы находимся как бы в полубодрствующем состоянии. При подлинном состоянии сна со сновидениями только ум наш активен, будучи свободным и ничем не связанным. Различие между состоянием бодрствования и состоянием сна со сновидениями состоит в том, что в состоянии бодрствования ум зависит от внешних впечатлений, тогда как в состоянии сна со сновидениями он создает сам свои впечатления и переживает их. Он может, конечно, пользоваться материалами состояния бодрствования. *Сушупти*, или глубокий сон, является также нормальным состоянием человеческой жизни. Говорится, что в этом состоянии утрачивается активность и ума и чувства. Прекращается деятельность эмпирического сознания со свойственным ему различием объекта и субъекта. В таком состоянии, говорят, мы имеем беспредметное сознание, когда я достигает временного единения с абсолютном. Но как бы то ни было, ясно, что такое состояние не является полным небытием или отрицанием. Трудно допустить, чтобы я продолжало существовать в глубоком сне, испытывая блаженство при отсутствии всяких переживаний. Но дело в том, что упанишады считают психологическую или бессознательную активность принципом жизни, *праной*, и говорят, что она управляет процессами дыхания, циркуляции и т. д.

В объяснение непрерывности сознания возможно, пожалуй, выдвинуть естественную память. Остается открытым вопрос, может ли я в состоянии глубокого сна, несмотря на отсутствие сознания, испытывать блаженство. *Турия* — сознание единства, но не эмпирическое восприятие его. Это — мистическое осознание единства всего, что является венцом духовной жизни.

Прежде чем обратиться к неведантийским тенденциям упанишад, будет полезным подвести итоги их общим метафизическим точкам зрения. В самом начале мы говорили, что в позиции упанишад имеется большая неясность, создающая возможность различных толкований. Трудно решить, является ли адвайта (недуализм) Шанкары или разнovidность позиции Рамануджи завершающим учением об источнике откровения.

³²⁰ Bṛh., IV. 3. 17; V. 6; Chān., VIII. 3. 3; V. 1. 6; Kaṭha, II. 20; III. 1; IV. 6; VI. 18; и Śvetāśvatara, III. 11. 20. Hṛdaya или hṛtpadma является тонким центром спинного мозга.

³²¹ Bṛh., V. 6. 1; Chān., III. 14. 3.

³²² Chān., V. 18. 1.

³²³ Kaṭha, VI. 17; II. 21; Śvet., III. 13.

Встречаются тенденции, которые могли найти завершение в любом направлении. Упанишады не признают каких-либо противоречий между ними. Адвайтистский (не двойственный) Брахман, постигаемый посредством интуиции, и конкретно определенная реальность не являются действительно различными, поскольку они представляют собой только два различных пути представления одного и того же. Это — интуитивный и интеллектуальный пути понимания одной и той же реальности. Согласно первой точке зрения, мир — это внешний вид абсолюта, согласно последней — он выражение бога. И ни в коем случае он (мир) не может отвергаться как нереальный или иллюзорный, ибо при такой точке зрения мы не можем допустить сколько-нибудь значимых отличий в мире опыта. Не-дуалистическая природа реальности и феноменологическая природа мира получили, под влиянием буддизма и его школ, особое значение в системах Гаудапады и Шанкары. На самом деле такая адвайтистская философия, видимо, представляет собой только пересмотренный текст метафизики мадхьямиков в ведийской терминологии. Религиозные преобразования эпического периода и Бхагавадгиты и акцентируемые теистические моменты ньяйи привели к развитию *вишиштадвайты*, или модифицированного монизма Рамануджи. Действительно, не-дуалисты, или адвайтисты, называются *паришуддха саугатами*, или очистившимися буддистами, а вишиштадвайтисты — *паришуддха найяиками*, или очистившимися последователями ньяйи.

■ ЭЛЕМЕНТЫ САНКХЬИ И ЙОГИ В УПАНИШАДАХ

В упанишадах имеются зачатки неведантских философий, таких как санкхья и йога. Философия санкхьи устанавливает дуализм между пурушей и пракрити, где пракрити — источник всего существования, а пуруша — беспристрастный наблюдатель эволюции пракрити. Философия санкхьи придерживается множественности пуруш, или познаний субъектов³²⁴.

Упанишады не поддерживают теории множественности пуруш, хотя естественный процесс критики и одностороннего развития доктрины и приводит к этому. Мы видели, как монизм упанишад превращается в монотеизм, в той мере, в какой речь идет о целях религии. Монотеизм предполагает обособленное существование индивидуальной души наряду с высшей душой. В результате получается плюрализм индивидуальных душ. Однако теоретики санкхьи были достаточно последовательны, чтобы понять трудность утверждения независимости высшей и индивидуальных душ. Одна подчинена другой. От одной из них — высшей или индивидуальной души — надо отказаться. Когда функция созидания была приписана пракрити, бог стал лишним. Упанишады протестуют против передачи творческих функций простой материи, отделенной от бога. Их основная тенденция

³²⁴ Идея авьякты или пракрити — источника всякого разграничения — отчетливо представлена в упанишадах. «За чувствами скрываются начатки их объектов, за этими начатками — ум, за умом находится Атман, известный как махат (великий), за махатом — авьякта, непроявленный; за авьяктой — пуруша, за пурушей нет ничего» (Kaṭha, III. 10. 11; см. также VI. 7. 8). За неопределенностью, откуда исходит всякое творение, находится только бог. «Посредством тапаса увеличится в размере Брахман, и из тапаса образуется пища, из пищи — жизнь, ум, стихии, миры, карма и с нею все плоды» (Muṇḍaka, I. 1). Пища, или *аннам*, в этих высказываниях толкуется Шанкарой как непроявленное (*авьякритам*). В Прашна упанишаде, IV мы находим объяснение, как все вещи сливаются в нерушимое, состоящее из пяти элементов с соответствующими *матрами*, или тонкими элементами. См. Прашна. IV. 8. В упанишадах говорится, что пракрити исходит от бога. Слово «пуруша» означает высшего Атмана. Теория санкхьи или пуруши как пассивного свидетеля может быть представлена в знаменитом высказывании относительно двух птиц, «из которых одна питается чудными плодами, а другая, не пробуя, смотрит на них» (Muṇḍaka, III. 1. 1).

заключается в поддержке гипотезы абсолютного духа, на базе которого возникают субъекты и объекты³²⁵.

В упанишадах можно найти начало системы йоги. Составители упанишад убеждены в том, что реальность не познается адекватно нашим несовершенным пониманием. Разум человека сравнивается ими с зеркалом, в котором отражается реальность. Степень познания нами реальности зависит от состояния нашего ума, от того, отвечает ли он всей полноте богатства реальности или нет. Цвета не доступны слепому, музыка — глухому, а философская истина — слабоумному. Процесс познания — не столько творчество, сколько открывание, не столько создание чего-либо, сколько обнаружение.

Отсюда следует, что если познавательный аппарат будет испорчен или несовершенен, то и знания, полученные при его помощи, будут искажены или несовершенны. Эгоистические желания и страсти становятся на пути между инструментом познания — умом и познаваемой реальностью. Когда личность субъекта действует на природу этого инструмента, отражение становится туманным. Невежество наблюдателя затемняет объект фантазиями. Преобладающие в нем предрассудки накладывают отпечаток на истинную природу вещей. Искажение истины, ложь является не чем иным, как вторжением в реальность недостатков познающего ее аппарата. Для установления истины необходим беспристрастный и безличный подход, и все, имеющее чисто личный характер, мешает этому процессу. Мы должны быть ограждены от уродства и ошибок наших умов. Бурная энергия ума должна быть подчинена, чтобы стать пассивным каналом для передачи истины. Метод йоги дает указания, как сделать ум более тонким и улучшить зеркало, содержа его в чистоте и устраняя все, что свойственно индивидуальному. Только посредством такой дисциплины мы можем подняться до вершин строгой объективности, с которых одаренные души мира видят и отдаленные видения. Этот метод созвучен теории я в упанишадах. Наше обычное сознание отворачивается от вечного мира и теряется в брэнном нереальном мире, создаваемом умом из чувственных впечатлений. Когда мы возвышаемся над эмпирическим я, мы достигаем не отрицания, а интенсификации я. Когда я связано со своими эмпирическими акциденциями, его активность не проявляется полностью. Когда ограниченности эмпирического существования преодолеваются, универсальная жизнь становится более интенсивной, и мы достигаем обогащения себя и возвышения нашей личности. Тогда личность вбирает в себя любой опыт.

На низших стадиях, когда я отождествляется с определенным центром, возникшим под влиянием акциденций времени и пространства, мир опыта не становится его собственным. Приверженность к узкому кругу опыта должна быть преодолена, прежде чем мы сможем усвоить тот мир опыта, чьим центром являются бог и человек. Тогда мы поднимемся до состояния, при котором, по словам упанишад, «не существует разницы между тем, что внутри и что наружи». Метод йоги настаивает на том, что следует побороть ложный внешний подход, прежде чем истинная внутренняя идея создаст возможность жизни и проявления. Для того чтобы обрести вечную жизнь, мы прежде должны прекратить жить в мире теней.

Система йоги требует от нас пройти курс умственной и духовной дисциплины. Упанишады также подчеркивают необходимость практики суровой добродетельной жизни, прежде чем мы достигнем конечной цели. В Прашна упанишаде Пиппалада отсылает шесть ищущих бога на второй год искуса, приказывая: «Идите и проведите еще год в безбрачии (*брахмачарья*), в аскетиз-

³²⁵ См. Aitareya, I. 1. 2; Brh., I. 4. 3; Chān., VI. 2. 6; Tait, II. 1.

ме и в любви к благоговеющей вере (*шраггха*)». Безбрачная жизнь, когда ученик не имеет семейных привязанностей, смущающих его дух, поможет ему сосредоточить все внимание на его трудах. Раскаяние даст ему духовный покой и устранил беспокойство духа, которое так сильно препятствует познанию. Шраддха, или вера, необходима для всех дел. Сущность философии йоги, как и всякого мистического учения, заключается в настаивании на возможности непосредственного общения с божественным сознанием путем возвышения человека до уровня выше его нормального.

Чтобы достичь свободы, мы должны контролировать свой ум, который приковывает нас к внешним вещам и превращает нас в рабов. Будучи жертвами внешних объектов и обстоятельств, мы не достигнем удовлетворения. «Подобно тому, как дождевая вода, упавшая на горный выступ, скатывается по всем сторонам его, так и ты, видящий различие между свойствами, стремишься за ними во все стороны. Как чистая вода, налитая в чистую воду, остается такой же самой, так и ты, о Гаутама, являешься я мыслителя, которому доступно знание»³²⁶. Ум человека, который не знает самого себя, блуждает туда и сюда, подобно воде, стекающей по расщелинам во всех направлениях. Но когда ум его очищен, он становится единым с великим океаном жизни, пребывающим за пределами всех смертных форм. Внешне ориентированный ум, если дать ему свободу, рассеется по бесплодным пескам. Ученик должен влить этот ум в себя и удержать его в покое, чтобы воспитать в себе жемчужину добродетельного поведения. Мы должны силу выразить в чувстве, чувство в мысли, мысль во всемирном сознании. Только тогда мы осознаем глубокий мир вечного³²⁷. Лишь тогда, когда «пять источников знания вместе с умом находятся в покое и интеллект неактивен», мы достигаем высшего³²⁸.

«Взяв лук — приготовленное упанишадами великое оружие, вставив в него стрелу, заостренную размышлением, и пустив ее силой ума, сосредоточенного на Брахмане, целясь, счастливая молодость, в ту цель — в бессмертного Брахмана»³²⁹. Каушитаки упанишада говорит о Пратардане как об основателе новой системы самоконтроля, или *саньямана*, известной под именем внутренней жертвы³³⁰. Он утверждает, что индивид должен полностью владеть своими страстями и эмоциями. Упанишады иногда говорят, что мы можем вызвать состояние транса посредством управления дыханием³³¹, хотя чаще они указывают на метод сосредоточенности³³². Мистические слова, такие как аум, тадванам³³³, тадджалан³³⁴, являются символами, на которых предлагается остановить наше внимание. Путь достижения спокойствия духа заключается в сосредоточении или фиксировании мысли на время на определенном предмете, отвлекаясь от всех остальных. Только практика помогает нам достичь совершенства в этом искусстве.

Единственное указание на позднейшую логику ньяи встречается в Мундаке³³⁵. «Этот Атман, но может быть постигнут тем, кто лишен силы, или посред-

³²⁶ Kaṭha Up., II. 15.

³²⁷ Kaṭha, II. 13. Ср.: «Мысль становится наилучшей, когда она сосредоточена на себе и ничто из вещей не тревожит ее — ни звуки, ни видимое, ни боль, ни удовольствие, когда она имеет как можно меньше дела с телом, не причастна к телесным ощущениям и чувствам, но стремится выйти за бытие» (Платон, Федон).

³²⁸ Kaṭha, II. 12.

³²⁹ Muṇḍaka, II. 2. 2.

³³⁰ Antaram agnihotram, II. 5.

³³¹ Bṛh., I. 5. 23.

³³² Praśna, V. 1.

³³³ Kena, IV. 6.

³³⁴ Chān., III. 14. 1.

³³⁵ III. 2. 4. Дойссен и Юм придают этому тексту различный смысл.

ством возбуждения, или тапасом, или лингой». Линга, как мы увидим далее, — это технический термин, присущий логике ньяйи, связующее звено, средний член умозаключения³³⁶.

В отдельных высказываниях излагается эмпирическая теория, согласно которой природа реальности может быть познана путем индукции. «По одному комку глины познается все, что сделано из глины... по одному слитку золота познается все, что сделано из золота»³³⁷. Пратардана настаивает на том, что знание возможно только через субъективно-объективное отношение.

■ ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДВИДЕНИЯ

Упанишады определяют основные моменты философского исследования и намечают линии последующих философских дискуссий. Помимо указаний на другие теории, упанишады, как мы видели, содержат элементы истинного философского идеализма, настаивающего на относительной реальности мира, на единстве и целостности духа и на необходимости этической и религиозной жизни. Хотя представленный в упанишадах философский синтез с его основной идеей единства сознания я, с началом, связывающим все вещи, и составляет силу упанишад, но их слабость в том, что этот синтез достигается не столько ясным разумом, сколько интуицией. Он не предлагает логического примирения различных элементов, которые он приводит вместе, хотя и твердо придерживается центральной идеи всякой истинной философии. Над мыслителями упанишад довели верования ведийских религий. Хотя мыслители упанишад без колебаний подвергают их критике, но вместе с тем это наследие прошлого им мешало. Они пытались быть защитниками будущего прогресса и приверженцами прошлого величия. Судя по результатам, это была тяжелая задача. Религия упанишад, проповедуя чистую и духовную доктрину, не имевшую специфических форм богослужения, не требовавшую церковной иерархии, тем не менее терпела эти вещи и даже признавала их. «Различные кармы, которые провидцы находят в мантрах, истинны и широко практиковались в век Трета; соблюдайте их всегда с искренним желанием — это ваш путь к достижению плодов кармы»³³⁸. Ведийские боги имели свое собственное место на солнце. Никто не требовал от людей забвения богов, которым они привыкли поклоняться. Остроумные объяснения, предположения и символы помогали истолковывать старые предрассудки соответственно новому идеализму. Несмотря на то, что время требовало верности духовному идеалу, в упанишадах имеет место значительное приспособление к духу времени. Они начали как движение в направлении освобождения индивида от уз внешнего авторитета и чрезмерной условности. Они кончили перековкой старых цепей. Вместо создания новых жизненных ценностей они стремились пропагандировать традиционные. Проповедь духовной демократии совершенно иное дело, чем ее установление. Упанишады, и это похвально, стремились сочетать возвышенный мистицизм с верой предков. Но их век не почувствовал даже существования возможности замены новым духовным идеалом мифологии прошлого. Возвышенный идеализм упанишад не стал популярным движением. Он не оказал влияния на общество в целом. Обрядовая религия продолжала оставаться ведущей силой. Упанишады только добавили к ней респектабельности. Старая вера получила

³³⁶ Liṅga — link. См. также Chāṇ., VI. 8. 4.

³³⁷ Chāṇ., VI. 1. 4 — 6.

³³⁸ Muṇḍaka, I. 2. 1.

новую жизненную силу от веяния духа из другой сферы. Если бы идеализм упанишад проник в массы, то это сопровождалось бы значительным преобразованием расового характера и духовным возрождением общественных учреждений. Но ни того ни другого не случилось. Низшая религия, со многими ее предрассудками, господствовала. Жречество стало могущественным. Консерватизм религиозных учреждений и презрение к массам существовали бок о бок с высшим духом, признаваемым немногочисленными приверженцами совершенной жизни. То был век духовных противоречий и хаоса. Учения упанишад стали настолько гибкими, что охватывали различные формы доктрин — от утонченного идеализма до самого грубого идолопоклонства. В результате высшая религия была подавлена низшей.

Повсюду мы наталкиваемся на противоречивые понятия. В религии существовал ведийский политеизм и жертвоприношения, смягченные монизмом упанишад и духовной жизнью. В общественной сфере существовали касты, строгость которых смягчалась католическим духом универсализма. В эсхатологии существовала концепция перерождения в сочетании с представлениями об аде. Но ложное победило истинное, и хаос брахманикалистической религии, со всеми свойственными ей противоречивыми теориями, достиг своей вершины в после-упанишадском или пред-буддистском периоде. Это был период духовного бесплодия, когда истина превратилась в традицию, а мораль — в рутину. Жизнь стала рядом ритуалов. Ум человека вращался в железном кольце предписанных формул и обязанностей. Атмосфера была душлимой от церемониализма. Нельзя было просто проснуться или встать с кровати, помыться или побриться, умыться лицом или съесть что-либо без произнесения какой-либо формулы или соблюдения какого-либо обряда. Это был век, когда мелочная и опустошенная вера придавала слишком большое значение пустякам и чистым предрассудкам. Но бесплодная и бездушная философия, порожденная сухой и догматической религией, полной аффектации и не имеющей чувства меры, не могла ни в какой степени удовлетворить мыслителей, а надолго не могла удовлетворить и широкие массы. Период разложения продолжался и тогда, когда были сделаны попытки более последовательно довести до конца переворот, совершенный упанишадами: логическая комбинация монизма упанишад и политеизма вед, духовной жизни упанишад и ритуальной рутины вед, мокши и сансары упанишад и ведийские ад и небеса, универсализм упанишад и народной касты не могли существовать долго. Реконструкция была глубочайшей потребностью времени. Внедрения более глубокой и более духовной религии в обычную жизнь человека — вот чего жаждали в те времена. Но прежде чем пытаться достигнуть истинного синтеза, надо было порвать связь между искусственно соединенными элементами и восстановить их абстрактную противоположность друг другу. Буддисты, джайнисты и чарваки, или материалисты, указывали на искусственность господствующей религии. Буддисты и джайнисты пытались произвести реконструкцию, подчеркивая этические запросы духа. Но их попытки шли в революционном направлении. Пытаясь осуществить этический универсализм учений упанишад, они вообразили, что полностью порвали с авторитетом касты брахманов, с ритуальной системой и господствующей религией. Бхагавадгита и более поздние упанишады пытались считаться с прошлым и создать синтез алогичных элементов в более консервативном духе. Может быть, эти радикальные и консервативные протесты против религии в той форме, как она господствовала в послеупанишадский период, были сформулированы в различных частях страны: буддизм и джайнизм на востоке, а Бхагавадгита — на западе, в старинной твердыне ведийской религии. К этому периоду интеллектуального брожения, возмущения и преобразований мы сейчас и переходим.

ЛИТЕРАТУРА^[33]

Max Müller, The Upaniṣads (S. B. E., vols. I and XV).

Deussen, The Philosophy of the Upaniṣads.

Gough, The Philosophy of the Upaniṣads.

Barua, Pre-Buddhistic Indian Philosophy.

Mahadeva Sastri, The Taittiriya Upaniṣad.

Ranade, The Psychology of the Upaniṣads (Indian Philosophical Review), 1918—1919.

Hume, The Thirteen Principal Upaniṣads.

ЧАСТЬ II

ЭПИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Эпический период, VI век до н. э. — II век н. э. — Интеллектуальный подъем. — Свобода мысли. — Влияние упанишад. — Политическая обстановка того времени. — Многосторонняя философская активность эпического периода. — Три главных тенденции: ломка этических воззрений, реконструкция религии и систематизация философии. — Общие идеи века. — Материализм. — Его предшественники. — Локаята. — Теория познания. — Материя — единственная реальность. — Тело и дух. — Нет будущей жизни. — Нет бога. — Гедонистическая этика. — Отрицание авторитета вед. — Влияние теории. — Последующая критика материализма.

■ ЭПИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Несмотря на то, что события, о которых говорится в двух эпических произведениях — Рамаяне и Махабхарате, — имели место главным образом в ведийский период, когда древние арийцы в большом количестве наводнили долину Ганга и обосновались там — куру вокруг Дели, панчалы близ Канауджа, кошалы близ Ауды и каши в Бенаресе, — мы не имеем основания утверждать, что эти эпические произведения были созданы раньше VI века до н. э. Сами веды были приведены в порядок и систематизированы именно в период распространения арийцев в долине Ганга. Быть может, это имело место во время большой войны, происходившей между племенами куру и пандавы, которая послужила сюжетом для великого эпического произведения Махабхарата. Согласно индийским преданиям и данным самого эпоса, Вьяса, составитель вед, был современником этой войны. Рамаяна повествует о войнах того времени между арийцами и индийцами, которые восприняли арийскую цивилизацию. Махабхарата относится к периоду, когда ведийские гимны потеряли свой первоначальный смысл и значение, обрядовая религия стала привлекать к себе народ и возросло значение каст. Поэтому начало эпического периода мы можем отнести примерно к VI в. до н. э., хотя в эпические произведения вносились изменения, соответствовавшие новым условиям, вплоть до II века н. э., когда эти произведения окончательно оформились.

Имеется много данных, указывающих на то, что это был век, ясно понимавший значение разума, период выдающейся философской активности и разностороннего развития. Мы не можем достаточно полно описать многообразие веяний того времени. Люди остро переживали противоречия, ощущаемые во внешнем и внутреннем мире. Это был век полный удивительных аномалий и контрастов. Наряду со страстной умами и моральной строгостью можно было наблюдать, как уживаются умственная неуравновешенность с обузданием страстей. Это была эпоха чарваков, а равно и эпоха буддистов. Волшебство и наука, скептицизм и

вера, распущенность и аскетизм — все смешалось. Когда пробуждающаяся энергия жизни утверждает свои права, нет ничего противоестественного в том, что во многом проявляется необузданная фантазия. Несмотря на все это, сама сложность мысли и тенденция времени помогали расширять жизненные горизонты. Отстаивая право свободного исследования, интеллектуальное пробуждение века ослабило силу традиционного авторитета и способствовало выявлению истины. Сомнение больше не рассматривалось как нечто опасное.

Интуиция уступала место исследованию, религия — философии. Таинственная неопределенность и неясность существования, противоречивые попытки систематизировать мир, сбивающий с толку «хаос произвольных окольных путей, закоулков и мест отдыха для мысли», изобретенных страдающим человечеством, трепещущим в страхе и наслаждающимся новым и неизведанным, опустошенность неверия, истощение энергии и безразличие, дух молодости и инициатива — все это делает эпический период богатой событиями эпохой в истории индийской мысли. Болезненно мыслящее, страдающее от пониженной жизнеспособности и слабонервное общество того времени пыталось исцелить свои болезни, стремясь к покою и умиротворению, освобождению и нирване посредством занятий искусством, наукой, вопросами морали, а с другой стороны — предаваясь опьянению, экстазу и другим притупляющим разум действиям. Вот почему в этот век исканий в области философии появилось так много новых систем. Одни воззрения и идеалы противопоставлялись другим.

Изменения в образе мыслей возникали не под влиянием какого-либо одного направления, а благодаря сочетанию нескольких течений. Зародыши свободного умозрения и намеки на скептицизм появились уже в Ригведе¹. Даже в брахманах наряду с исключительной приверженностью к внешней, обрядовой стороне богослужений наблюдались дерзкие стремления к философской дискуссии. Когда делались попытки задушить интеллектуальную любознательность людей, ум человека восставал против этого, возникала неизбежная реакция, выражавшаяся в нетерпимости ко всем официальным авторитетам и приводившая к резкому возбуждению эмоциональной жизни, долго подавляемой дисциплиной обрядовой религии. Упанишады развивали дух пытливости, хотя они считали необходимым опираться на старую ведийскую веру. Если мы позволим мысли укрепиться в своих правах, то невозможно будет установить для нее границы. Вводя новые формы исследования, формируя новый склад ума, мыслители упанишад, более чем кто-либо другой, способствовали упорядочению известных направлений мысли. Своими философскими дискуссиями они вносили изменения, полное значение и направление которых было скрыто даже от них самих. Необходимо отметить, что в то время как философия упанишад получила свое развитие в западной части долины Ганга, на востоке она хотя и распространилась, но не была так глубоко усвоена. Западные теории не принимались на востоке без дебатов и дискуссий.

К тому же наступил политический кризис, посеявший смятение в умах людей. Среди небольших государств, которые были созданы в то время, существовали мелкие раздоры. Пришедшие извне захватчики нарушали мирную жизнь страны. Раздавались громкие сетования на вырождение века, вождения царевичей, людскую жадность. «Я вижу богатых в этом мире, — говорит буддистская сутта. — Из богатств, которые они приобрели в своем безумии, они ничего не дают другим; они жадно накапливают богатства и все дальше и дальше заходят в своей погоне за наслаждениями. Царь, даже если бы он завоевал все царства земли, если бы он был правителем всей земли по эту сторону моря до самого берега океана, — он все же не успокоился бы и алчно домогался бы тех владений, которые находятся по другую сторону моря. Царь и многие другие люди с неудовлетворен-

¹ R. V., VII. 89. 3 — 4.

ными желаниями становятся добычей смерти... и ни родные, ни друзья, ни знакомые не спасут умирающего человека; наследники забирают его имущество, а он получает награду за свои дела; того, кто умирает, не сопровождают ни его сокровища, ни жены, ни дети, ни имущество, ни царство»².

Чувство неудовлетворенности, упадок государства и общественной жизни, потеря надежды в этом мире, присущая человеку неуверенность в своих силах — все это направляло внимание индивида на изучение своей души и своих эмоций. Были и такие, которые стремились к святости и не заботились о несовершенной и преходящей жизни в надежде достигнуть какого-то отдаленного мира грез, в котором не будет ни греха, ни продажности и который остается одним и тем же вчера, сегодня и вечно. Почти все отворачивались от жизни, полной утомления, отвращения и отчаяния. Обольщение настоящим уступало очарованию потустороннего. Люди жадно искали кратчайший путь к спасению. Глубокое сознание бренности всего земного было вдохновением времени. Представление о добром боге, естественно, связывалось с верой в моральное руководство миром. Когда возникает подозрение относительно природы жизни на земле, вера в бога ослабевает. Когда каждый считает, что жизнь есть страдание, или по крайней мере сомнительное благо, нелегко продолжать придерживаться старой веры. Вера, существовавшая веками, рассеялась как сон. Престиж авторитета упал, и традиционные связи ослабли. В этом мятеже мыслей, возникшем вследствие разрушения веры и провозглашения независимости человека, на первый план выдвигаются поверхностное умозрение и многочисленные фантазии в области метафизики. Люди этой эпохи, подавленные растущим чувством моральной слабости, пытались найти какую-либо духовную опору. Мы видим материалистов, настаивающих на существовании чувственного мира, буддистов с их ценным психологическим учением и высоким нравственным принципом. Если некоторые с отчаянием утопающего цеплялись за веды, то реформаторы ставили перед собой моральную задачу вести совершенную жизнь и свершать добрые деяния, намеренно отказываясь размышлять о возможности потустороннего. Аскеты, *тирмханкары*, или «искатели брода», претендовали на то, чтобы быть открывателями новых путей. Гаутама и Вардхамана были наиболее выдающимися реформаторами. В буддистских работах упоминаются и другие учителя, распространявшие ересь: скептик Санджая, отвергавший всякое познание я и ограничивавший свои исследования вопросом достижения умиротворения³; материалист Аджита Кешакамбаин, отрицавший всякое интуитивное познание и рассматривавший человека как продукт четырех элементов, соединения которых распадаются с наступлением смерти; Пурана Кашьяпа, не примыкавший ни к одной из имевшихся школ, не признававший моральных отличий и придерживавшийся точки зрения беспричинности или случайности происхождения⁴ и пассивности души; Маскарин Госала, фаталист, который утверждал, что человек не властен над жизнью и смертью, и верил, что все вещи — живые дживы, находящиеся в процессе непрерывного изменения, определяемого их внутренней энергией, пока они не достигнут совершенства⁵; и Какуда Катьяяна, который отстаивает существование качественных отличий элементов бытия — земли, воды, огня, воздуха, пространства и души, с удовольствием и страданием как началами изменения элементов, создающих и разрушающих индивидов⁵. В разных частях страны появилось бесчисленное количество учителей, провозглашавших добрые вести о тайне освобождения.

² Oldenberg, Buddha, p. 65.

³ Ahetuvāda. Sāmaññaphalasutta. Dīgha Nikāya, 1.

⁴ Majjhima Nikāya, 1. См. также Sūtrakṛtāṅga.

⁵ Ср. с этим философию Эмпедокла с ее четырьмя элементами и двумя началами изменения — любовью, которая объединяет, и ненавистью, которая разъединяет.

Мы можем проследить уже в раннем эпическом периоде появление многих новых течений мысли, которые обогатили более позднюю эпоху. Хотя они существовали уже в тот период, однако своей полной силы они достигли только в конце эпической эры. При божественном управлении жизнью болезнь и лекарство от нее появляются одновременно, и где бы ни текли ядовитые потоки греховности, тут же вырастает древо жизни, чьи листья служат источником выздоровления народов. Учения ведийских пророков и упанишад были собраны и кратко изложены в сутрах. Получают распространение сугубо логические и чисто религиозные системы мышления. Первыми появляются чарваки, буддисты и джайнисты. Вслед за тем, как своеобразная реакция, делаются попытки выделить теистическую сторону учения упанишад. Буддизм и джайнизм с их подчеркиванием этических проблем не смогли удовлетворить более глубокие духовные запросы и эмоции. Когда духовные потребности масс не могли уже удовлетворяться тощими абстракциями упанишад или блестящим пантеоном вед и еще менее — неясной идеализацией моральных принципов джайнистов и буддистов, появились новые системы, предлагавшие религию менее формальную, менее холодную и более удовлетворяющую, чем культ упанишад в тогдашнем его понимании, системы, поставившие живого личного бога на место неопределенного абстрактного Абсолюта. Бхагавадгита, где Кришна представлен как воплощение Вишну, равно как и Вечный Брахман упанишад, система панчаратра, шайвизм Шветашватары и других более поздних упанишад, а также форма буддистской махаяны, где Будда становится вечным богом, — все они относятся к этому новому направлению религиозной мысли.

В этот период некоторые умозрительные души стремились проложить новые пути в философии. Появились зачатки систематической философии. Системы санкхья и йога в их первоначальной форме, а также системы ньяя и вайшешика развивались на независимой основе, хотя все они пытались подкрепить свои позиции ссылкой на веды. Обе школы мимансы непосредственно основывались на толковании ведийских текстов. Все эти системы окончательно оформились к концу эпического периода. Во враждующих философских системах, каждая из которых представляла собой ту или иную фазу духовной жизни века, проявлялись противоречия того времени. В этом периоде необходимо отличать три различные ступени в развитии мысли, которые и хронологически и логически следуют одна за другой:

- 1) системы, восстававшие против авторитета вед; это теории чарваков, джайнистов и буддистов (VI век до н. э.);
- 2) теистическая реконструкция Бхагавадгиты и более поздние упанишады (V век до н. э.);
- 3) умозрительное развитие шести систем (III век до н. э.), которые окончательно оформились примерно в конце II века н. э.

■ ОБЩИЕ ИДЕИ ВЕКА

Прежде чем мы приступим к рассмотрению трех систем — материализма, джайнизма и буддизма, мы должны кратко остановиться на идеях, пользовавшихся признанием того века. Общераспространенными были идеи перерождения и страдания во время жизни, включающие и идею непостоянства. Мысль, что жизнь есть страдание, а объекты мира представляют собой лишь источники соблазна и мучений, унаследована, по-видимому, от упанишад. Свидетельством этого является вопрос Начикетаса, обращенный к Яме: «Можем ли мы быть счастливы, обладая девами, лошадьми, богатством и царским достоинством, когда

мы видим тебя, о Смерть?»⁶. Колесо перерождения является развитием учения о страдании. Понятие перерождения души, переходящей от одной жизни к другой, представляется неопределенной фантазией, лишаящей существование его смысла, а жизнь — ее радостей. «Дух еще может вынести мысль о решении его судьбы раз навсегда, о вечных мучениях, но бесконечное переселение души из одного мира в другой, от существования к существованию, нескончаемая борьба с невидимой силой все повторяющегося разрушения — мысль, подобная этой, может привести в уныние даже самого мужественного человека, с дрожью наблюдающего за безрезультатностью всего этого нескончаемого хода событий»⁷. Этой идеи непостоянства придерживались все философские школы, которые тогда возникали. Ее называли по-разному, например джагадвьяпара, сансара, вьявахара, прапанча. Закон кармы является ее необходимым следствием. Неизбежно возникает вопрос, существует ли какой-либо выход из этого «колеса», какое-либо освобождение от смерти. В своих кельях отшельники, упоминаемые в Атхарваведе, практиковали ту или иную систему поведения, чтобы приобрести сверхъестественную силу. Вера в очищающую силу *tapasa*, или аскетизма, была сильна. Тапас, как суровый аскетизм, заменил процессы размышления и созерцания, проповедуемые в упанишадах. Чтобы в мистическом видении воспринять бога, душа должна быть воспитана в тиши. Группы аскетов, занимающихся самоистязанием, встречались в то время повсюду. Все более и более росло знание каст.

■ МАТЕРИАЛИЗМ

Материализм так же древен, как и философия, и эта теория встречается еще в добуддистский период. Зачатки материализма можно найти в гимнах Ригведы. «Некоторые признаки указывают на то, что уже в добуддистский период в Индии появились глшатаи чисто материалистических теорий, и несомненно, что эти доктрины с тех пор и до сегодняшнего дня имеют многочисленных тайных последователей»⁸. Еще в древних буддистских рукописях имеются ссылки на это учение. «Человек состоит из четырех элементов. Когда человек умирает, элементы земли возвращаются и снова попадают в землю, элементы воды возвращаются в воду, элементы огня возвращаются в огонь, а элементы воздуха — в воздух; чувства растворяются в пространстве. Мудрец и глупец, когда тело разрушается, одинаково лишаются всего, погибают, не существуют больше»⁹.

Материалисты, несомненно, предшествовали буддизму, поскольку древнейшие буддистские работы упоминают о них¹⁰. Ссылки на это учение имеются также в эпических произведениях¹¹. Ману упоминает о *настиках* (нигилистах) и *пашандах* (еретиках)¹².

Классическим авторитетом материалистической теории считаются сутры Брихаспати, которые, однако, не сохранились^[35]. Нашими главными источниками являются полемические работы других школ. Краткое изложение учения этой школы дается в первой главе Сарвадаршанасанграхи.

⁶ Kaṭha Up.

⁷ Oldenberg, Buddha, p. 45.

⁸ Garbe, The Philosophy of Ancient India, p. 25.

⁹ Rhys Davids, Dialogues of Buddha, II, p. 46.

¹⁰ Rhys Davids, American Lectures, p. 24.

¹¹ См. Sāntiparva, стихи 1414 и 1430 — 1442; и Śalyaparva, 3619; см. также Viṣṇu Purāṇa, III. 18. 14 — 26.

¹² Institutes of Manu, II. 11; III. 150, 161; IV. 30, 61, 163; V. 89; VIII. 22. 309; IX. 65. 66; XII. 33. 95. 96.

■ ТЕОРИИ МАТЕРИАЛИЗМА

В своем стремлении низвергнуть жреческую монополию и провозгласить абсолютную свободу в отношении принятия или непринятия религиозной веры материалисты прибегли к другой крайности.

Мы узнаем из их взглядов, к чему приводит нас необузданная, освободившаяся от всяких ограничений мысль. Сущность этого учения выражена одним из действующих лиц во втором акте аллегорической пьесы Прабодхачандродая. «Локаята — это единственная в своем роде шастра; авторитетом для нее является только перцептивная очевидность; земля, вода, огонь и воздух суть элементы; богатство и наслаждение являются целью человеческого существования. Материя может мыслить. Никакого другого мира не существует. Смерть — конец всему».

Шастра называется локаятой¹³ именно потому, что она утверждает, что существует только этот мир, или *лока*. Материалистов называют локаятиками. Их называют также чарваками, по имени основателя этой теории^[36].

Истинно лишь то, что достигается с помощью непосредственного восприятия. Существует только то, что дается в восприятии. Невоспринимаемое не существует по той простой причине, что оно не воспринимается. Значение вывода не признается вообще. Когда мы видим дым, мы вспоминаем об огне благодаря ассоциации или памяти о прошлых восприятиях. Вот почему вывод иногда бывает правильным, а иногда ложным. Материалисты более позднего периода выдвигают определенные мотивы для обоснования своих взглядов относительно вывода. Мы не можем делать выводы, пока не знаем всеобщей связи. Восприятие не дает нам всеобщей связи, эта связь также не может быть обусловлена выводом, поскольку такой вывод требовал бы наличия второго, и т. д. Свидетельство других лиц не имеет цены. Аналогия не может объяснить правомерности вывода, и, таким образом, он становится необоснованным. Это только субъективная ассоциация, которая если вообще и может быть оправдана, то только в отдельных случаях.

Поскольку чувственное восприятие является единственной формой познания, материя есть единственная реальность. Только она одна познается чувствами. Все, что материально, — реально. Первоосновой всего являются четыре элемента: земля, вода, огонь и воздух. Эти элементы вечны, и с их помощью можно объяснить развитие вселенной от простейших животных организмов до появления философов.

Интеллект — не что иное, как модификация этих четырех элементов, и он погибает, как только распадаются соединения элементов, из которых он возникает. «Интеллект, воплощенный в модифицированных формах неразумных элементов, возникает таким же путем, каким красный цвет получается из комбинации бетеля, арекового ореха и извести»¹⁴. Подобно тому, как опьяняющая сила возникает в результате смешения определенных ингредиентов, так и сознание является продуктом соединения указанных четырех элементов. При наличии четырех элементов самосознающая жизнь возникает таинственно, подобно тому, как появляется джин, когда Аладдин трет свою лампу. Мысль является функцией материи. Уместно использовать здесь знаменитое изречение Кабаниса о том, что мозг выделяет мысль так же, как печень выделяет желчь. Нет нужды рассматривать душу как нечто отличное от тела. Это то же тело, только наделенное интеллектом. «Атман — это тело, которое характеризуется качествами, выраженными в суждениях типа "Я толстый", "Я молодой", "Я старый", "Я взрослый" и т. д.»¹⁵ Мы не имеем доказательств раздельного существования души и тела. Мы не видим я без тела.

¹³ Термин «локаята» в отношении чувственного мира — санскритское обозначение материализма.

¹⁴ S. S. S. S., II. 7.

¹⁵ Там же, 6.

«Кто видел душу, существующую отдельно от тела? И разве жизнь не возникает из первичных состояний материи?»¹⁶ Сознание неизменно связано с телом. Поэтому оно само является телом. Человек есть то, что он ест.

Садананда упоминает о четырех различных школах материализма. Главное, что их разделяет, — это понятие души. Одна школа отождествляет душу с грубым телом, другая — с чувствами, третья — с дыханием, четвертая — с органом мышления¹⁷. Однако все эти школы придерживаются той точки зрения, что душа — только естественное явление. В подтверждение этого положения материалисты ссылаются на священное писание и приводят следующее высказывание из упанишад: «Возникшее из этих элементов погибает. И когда они распадаются — после смерти нет места и интеллекту»¹⁸. Из сказанного вытекает, что глупо думать, будто душа может рассчитывать на какое-либо вознаграждение за свои деяния в будущем состоянии. Поэтому следует признать ошибочным взгляд, согласно которому признается существование другого мира. Не существует никакого другого мира, кроме этого, и нет ни неба, ни ада. Все это измышления шарлатанов. Религия — это глупое заблуждение, болезнь разума. Бог вовсе не является необходимым для объяснения мира. Под влиянием религиозных предрассудков люди привыкли к мысли о существовании другого мира и бога, и, когда исчезают религиозные иллюзии, они начинают ощущать какую-то потерю и испытывать непривычную опустошенность и потребность в этих иллюзиях. Однако природа абсолютно равнодушна ко всем человеческим ценностям. Она безразлична и к хорошему и к плохому. Солнце освещает одинаково и добро и зло. Если природа и обладает какими-нибудь качествами, то эти качества трансцендентны и не могут быть подведены под понятие нравственности. Большинство людей, из-за их слабости, верят, что существуют божества, покровители добродетели и мстители за прегрешения, к которым обращаются поклоняющиеся им и чтущие их. Все это, разумеется, должно быть отнесено за счет скудости мышления. За все время существования мира мы нигде не обнаруживаем вмешательства высших существ. Мы неправильно истолковываем естественные явления, когда полагаем, что они вызваны богами или дьяволами. Те, кто отрицает духов, не могут рассматривать природу как доказательство существования доброго бога, истолковывать историю как проявление божественного разума, объяснять личные переживания как предначертания Провидения. Рассмотрение истории как свидетельства божественной справедливости, а совершающихся в мире событий как предначертанных Провидением для спасения души есть не что иное, как извращение действительности. Природа производит вещи сама, без какого-либо вмешательства со стороны богов. Разнообразие мира порождается им самим. Огонь горяч и вода холодна потому, что все это в природе вещей. «Кто так изумительно раскрасил павлина или кто заставил кукушку так хорошо куковать? В данном случае это не кто другой, как сама природа»¹⁹. С дерзновенным догматизмом эта философия выбрасывает из мира все ценности²⁰ и считает веру в бога и в потусторонний мир признаком лживости, феминизма, слабости, малодушия или подлости.

Согласно этой теории наслаждение и страдание — основные факторы жизни. Неограниченный гедонизм является этическим идеалом материалистической школы. Надо есть, пить и наслаждаться жизнью, ибо смерть, прекращающая жизнь, приходит ко всем.

¹⁶ Prabodhacandrodaya, II.

¹⁷ Vedāntasāra.

¹⁸ Bṛh. Up., II. 4. 12.

¹⁹ S. S. S., II. 5.

²⁰ По мнению г-на Банерджи, системы нья и вайшешика были первоначально атеистическими, хотя их современные последователи превратили их в теистические учения. Согласно Кумариле, атеистические настроения были общераспространенными среди приверженцев школы пурва-мимансы.

Пока жизнь еще ваша — живите радостно:
 Никто не может избежать пронзительного взгляда смерти;
 И раз уж этот взгляд все равно испепелит наш остов,
 То как он сможет когда-либо снова возродиться?²¹

Добродетель является иллюзией, реально только наслаждение. Жизнь — это цель жизни. Все доброе, возвышенное, чистое вызывающее сострадание внушало недоверие. Эта теория выступала за сенсуализм и эгоизм и грубое утверждение низменных желаний. Нет нужды умерять страсти и инстинкты, поскольку они от природы присущи человеку. В то время как упанишады предписывают смирение и строгий образ жизни и стремятся развить чувство всеобщего благоволения и любви, материалисты провозглашают учение неконтролируемой энергии, самоутверждение и пренебрежительное отношение ко всем авторитетам. Они считают несправедливым, что один человек должен управлять, а другой повиноваться, поскольку все люди равны от природы. Моральные правила — это людские условности. Когда мы следуем отрицательным правилам поста и эпитимии, мы забываем о главной цели в жизни — о наслаждениях. «Те, кто, убивая животных, или предаваясь чувственным наслаждениям, или беря то, что принадлежит другим, сомневаются в том, законно это или нет, действуют вопреки главной цели жизни»²². На утверждение буддистов, что наслаждения связаны со страданием, материалисты отвечают: «Они считают, что вы должны отказаться от наслаждений жизни потому только, что они связаны со страданиями, но какой благоразумный человек бросит неочищенный рис, в котором заключается превосходное зерно, только из-за того, что он покрыт шелухой?»²³ «Можете ли вы сказать, что чувственные наслаждения не являются целью человека, потому что они всегда связаны со страданием? Все дело в том, чтобы разумно пользоваться наслаждениями в чистом виде и избегать страданий, которые неизбежно сопутствуют наслаждениям. Поэтому не следует из-за боязни страданий отказываться от наслаждений, которые по самой природе присущи нам»²⁴.

Авторитет вед отвергался в самых резких выражениях. Ведийские тексты имели три основных недостатка — неистинность, внутреннюю противоречивость и тавтологию.

Не существует ни неба, ни окончательного освобождения, ни какой-либо души в ином мире.

Ни деятельность четырех каст, ни деятельность групп людей и т. д. не дают реальных результатов.

Агнихотра, три веды, три правила аскетов и посыпание друг друга пеплом — все это создано самой природой как средство к жизни для тех, кто был лишен знания и мужества.

Если животное, убитое согласно обряду джйотиштомы, отправится прямо на небо,

то почему же приносящий жертву не предложит тотчас своего собственного отца?

Если шраддха дает полное вознаграждение существам, которые умирают, в таком случае нет надобности снабжать провизией, тех, кто отправляется в безвозвратный путь.

²¹ S. D. S., p. 2.

²² Prabodhacandrodaya, II.

²³ Prabodhacandrodaya, II.

²⁴ S. D. S., p. 4.

Если находящиеся на небе существа вознаграждаются нашими жертвоприношениями во время шраддхи, в таком случае почему не давать пищи земным проповедникам? Пока есть жизнь, пусть человек живет счастливо, пусть он кушает все с топленным маслом, если даже он задолжает из-за этого. Если тело становится пеплом, каким образом оно когда-либо сможет возродиться? Если тот, кто расстается со своим телом, отправляется в иной мир, то как может он не вернуться, будучи привязан любовью к своим родным? Отсюда следует, что все, что установлено брахманами, является не чем иным, как только способом добывания средств к жизни. Все эти церемонии для умерших преследуют только эту цель. Тремя творцами вед являются шуты, мошенники и дьяволы. Все хорошо известные формулы пандитов, джарпхари, турпхари и т. д. и все непристойные обряды для царицы, предписываемые ашвамедхой, все это было надумано шутами, а также и все виды даров жрецам. Употребление мяса в пищу также предписано дьяволами, бродящими в ночи (S. D. S., I).

Очевидно, что приведенные выдержки заключают в себе элементы пародии на взгляды чарваков. Ибо философия, которая серьезно принималась в течение веков^[37], не может быть представлена в столь примитивно грубой форме²⁵.

■ ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Материалистическая теория должна была многое сделать для развенчания старой религии обычаев и таинств. Любые усилия, направленные на улучшение существующих институтов, санкционированных временем и вошедших в жизнь людей, не дадут результатов, если пассивность и предрассудки, существовавшие веками, не будут потрясены какой-нибудь взрывной силой, подобной учению чарваков. Материализм провозглашает духовную независимость индивида и отрицает сам принцип авторитета. Ничто не должно быть принято индивидом из того, что не находит своей очевидности в движении разума. Это было обращение человеческого духа к самому себе и отрицание всего, что является для него внешним и чуждым. Философия чарваков, представляет собой фанатическое усилие, направленное на освобождение современного ей поколения от бремени прошлого, которое довлело над ним. Устранение догматизма, происходившее с помощью этой философии, было необходимо для того, чтобы освободить место для конструктивных усилий умозрения. В дальнейшем развитии индийской философской мысли материализм, естественно, подвергался многочисленным резким и презрительным нападениям. Наиболее часто повторялся классический аргумент о невозможности развития субъекта из объекта, поскольку субъект всегда предшествует объекту. Сознание не может порождаться естественными силами. Теория, утверждающая, что я не существует отдельно от тела, критиковалась по следующим пунктам:

1. Наша неспособность представить себе сознание вне тела еще не означает того, что сознание является свойством тела, так как тело может играть только вспомогательную роль в осуществлении сознания. Восприятие света невозможно без света. Но отсюда не следует, что восприятие является светом или его свойством.

²⁵ См. Rhys Davids, Dialogues of Buddha, I, p. 166 — 172.

2. Если бы сознание было свойством тела, то в таком случае невозможно было бы сознание тела, так как сознание не может быть свойством того, что сознается, а присуще тому, кто сознает. Другими словами, субъект не может быть сведен к объекту или его свойству.
3. Если бы сознание было свойством тела, то оно могло бы восприниматься и другими, а не только обладателем данного тела, ибо мы знаем, что свойства материальных вещей могут восприниматься другими людьми. Между тем сознание одного лица является его личным свойством и не может быть познано другими таким же путем, как оно познается им самим.
4. Даже тело по природе своей предполагает существование кого-то, кто контролирует его. Сознание и принадлежит этому контролеру.

Позиция материалистов, таким образом, должна быть признана внутренне противоречивой. Если человек — продукт простой природы, то непонятно, как он мог прийти к созданию тех или иных моральных идеалов. Многие философские школы критикуют теорию, утверждающую, что восприятие является единственным источником познания. В качестве примера мы можем здесь привести следующую выдержку из Санкхьятаттвакаууди: «Когда материалист заявляет, что вывод не является способом познания, то как он может знать, что тот или иной человек невежествен, или сомневается, или ошибается? Ибо невежество, сомнения и ошибки других людей не могут быть раскрыты с помощью чувственного восприятия. Следовательно, даже материалист должен делать вывод о невежестве и т. д. других людей на основании их поведения и речи и, таким образом, признать, вопреки своему желанию, вывод как один из способов познания». Нигилизм и скептицизм явились продуктом последовательного развития перцептивной теории познания. Согласно этой теории, идеи, которые движут миром, не реальны, потому что они не имеют измерений. Несмотря на все очевидные недостатки, эта школа оказала огромное влияние на современные умы и разрушила очарование прошлого. Ее суждения, свободные от вымыслов теологии и диктата авторитета, направляли мысль на основные вопросы философии. Когда люди, освободившись от предрассудков и религиозных суеверий, начинают размышлять, они легко принимают материалистическое учение, но при более глубоком размышлении они отходят от него. Материализм является первым ответом на вопрос, до какой степени наш вооруженный разум помогает нам разобраться в трудностях философии.

ЛИТЕРАТУРА

- Sarvadarśanasamgraha, в переводе Коуэлла и Gay, chap. I.
 Sarvasiddhāntasārasamgraha, приписываемая Śaṅkarācārya, в переводе М. Raṅgācārya, chap. II.
 Prabodhacandrodaya, II.
 Colebrooke, Miscellaneous, I, p. 402 ff.
 Muir, J. R. A. S, 1862, vol. 19, p. 299 ff.
 Г. Ольденберг, Будда, его жизнь, учение и община. Перевод с 4-го немецкого издания А.Н. Ачкасова, Москва, 1905.

ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ДЖАЙНИЗМА

Джайнизм. — Жизнь Вардхаманы. — Деление на шветамбаров и дигамбаров. — Литература. — Отношение к буддизму. — Философия санкхья и упанишады. — Логика джайнизма. — Пять видов познания. — Ньяя и их подразделение. — Саптабханги. — Критика джайнской теории познания. — Её монистические положения. — Психологические взгляды джайнизма. — Душа. — Тело и ум. — Метафизика джайнизма. — Субстанция и качество. — Джива и аджива. — Акаша, дхарма и адхарма. — Время. — Материя. — Атомистическая теория. — Карма. — Лешьи. — Дживы и их виды. — Этика джайнизма — Свобода человека. — Сравнение этики джайнизма и буддизма. — Касты. — Сангха. — Отношение к богу. — Религия. — Нирвана. — Критическая оценка джайнской философии.

■ ДЖАЙНИЗМ

Как буддисты являются последователями Будды — Пробужденного, так и джайнисты представляют собой последователей Джини — Победителя (титул, присвоенный Вардхамане, последнему пророку джайнизма). Это слово приложимо также и к тем мужчинам и женщинам, которые победили в себе низшую природу и постигли высшую. Само наименование джайнизма указывает на преимущественно этический характер данной философской системы.

■ ВАРДХАМАНА

Вардхамана, старший современник Будды, был вторым сыном кшатрия, вождя племени в Магадхе, современном Бихаре. Согласно преданию, он родился в 599 году до н. э. и умер в 527 году до н. э.

«Вардхамана, как и его отец, был кашьяпой. По-видимому, он жил в доме своих родителей до самой их смерти, а его старший брат, Нандивардхана, после этого взял княжество в свои руки. Затем, в возрасте 28 лет, Вардхамана, с согласия старших, начинает духовную карьеру, которая в Индии, так же как и в церкви западных стран, казалось, предоставляла младшим сыновьям широкое поле деятельности. В течение двенадцати лет он вел жизнь отшельника, посещая даже дикие индийские племена по названию радха. Уже на второй год своего отшельничества он стал ходить голым. С конца этих двенадцатилетних предварительных самоистязаний датируется кевалийность Вардхаманы. После этого он признается всеведущим пророком джайнизма, или *тиртханкаром* (основателем пути), и получает

титуты Джини (духовного победителя), Махавиры (великого героя) и т. д., которые были присвоены и Шахьямуни. Последующий тридцатилетний период своей жизни Вардхамана посвятил преподаванию своей религиозной системы и организации своего ордена аскетов, который, как было уже указано выше, пользовался покровительством или, во всяком случае, поддержкой главным образом тех князей, с которыми он был связан родственными узами через свою мать»¹.

Вардхамана называл себя толкователем догматов, унаследованных от двадцати трех прежних мудрецов, или тиртханкаров, история которых более или менее легендарна. Собственно, он был не столько основателем новой веры, сколько реформатором прежде существовавших учений Паршванатхи, умершего, как считают, в 776 году до н. э. По преданию, основание системы джайнизма приписывается Ришабхе, который жил за много столетий до того времени. Имеются данные, позволяющие утверждать, что примерно в I веке до н. э. были люди, которые преклонялись перед Ришабхадэвой — первым тиртханкаром. Несомненно, что джайнизм был распространен еще до появления Вардхаманы или Паршванатхи. Яджурведа указывает имена трех тиртханкаров — Ришабха, Аджитанатха и Ариштанеми. Бхагавата-пурана подтверждает ту точку зрения, что основателем джайнизма был Ришабха. Но как бы то ни было, на самом деле джайнисты считают, что их философская система провозглашалась в течение многих столетий рядом рядом великих учителей.

Приверженцы Вардхаманы вербовались главным образом из аристократии кшатриев, и он организовал их в регулярную общину верующих и неверующих ее членов обоего пола. Мы имеем основание считать, что под влиянием Вардхаманы последователи двух различных кредо объединились в одну группу — те, кто был согласен с ним в том, что полный отказ от владения имуществом включает в себя и отказ от всякого одеяния, и те, из группы последователей Паршванатхи, которые не признавали этой исключительной меры самоотречения и рассматривали одежду как необходимость. Возможно, что на этот факт ссылаются в Уттарадхьяне в сообщении об объединении двух церквей — Кеши и Гаутамы. Этот вопрос — одеяния *против* неодеяния — привел к крупному расколу и разделению джайнистов на две секты — шветамбаров (одетых в белое) и дигамбаров (обнаженных), каковой и произошел в 79 — 82 годах н. э.

Эти секты отличались друг от друга не столько по своим философским воззрениям, сколько по этическим установкам. Дигамбары считали, что кевалины, совершенные святые, живут без пищи, что монах, если он обладает какой-либо собственностью, даже вроде одежды, не может достигнуть нирваны и что ни одна женщина не может добиться освобождения. Они изображали тиртханкара обнаженным, не имеющим никакого украшения, с потупленным взором, и думали, что Вардхамана никогда не был женат. Они не признавали канонических книг шветамбаров и сами никаких не имели.

■ ЛИТЕРАТУРА

Как и обычно, эта вера хранилась в умах людей. Знание священных писаний постепенно ослабевало, и уже в IV веке до н. э. остро ощущалась необходимость канонизации. С этой целью в Паталипутре приблизительно в конце IV века до н. э. был созван собор, хотя окончательную форму канонические правила приняли лишь 800 лет спустя, на соборе в Валабхи под председательством Дэварддхи, то есть приблизительно в 454 году н. э. К канонической литературе отнесены были тогда

¹ Jacob i, Introduction, p. XV, S. B. E., vol. XXII. См. также с. 217 и далее.

84 произведения. Среди них 41 сутра, ряд пракирнаков, или неклассифицированных работ, 12 нираюкти, или комментариев, и один махабхашья, или главный комментарий^[38]. 41 сутра включали 11 ангов, 12 упангов, 5 чхедов, 5 мула и 8 различных работ, как, например, Кальпасутра Бхадрабаху². Они были написаны на языке ардхамагадхи, но после наступления христианской эры санскрит стал основным языком джайнизма. Согласно данным, исходящим от самих дигамбаров, священные учения были записаны лишь в 57 году н. э., а до того они были недоступны, и единственным источником информации было только то, что люди помнили из высказываний Вардхаманы и кевалинов. Священные писания, относящиеся к 7 таттвам, 9 падартхам, 6 дравьям и 5 астикаям³, были сформулированы на их основе⁴.

■ ОТНОШЕНИЕ К ДРУГИМ СИСТЕМАМ

Буддизм и джайнизм отрицают существование какой-либо разумной первопричины, чтут обожествленных святых, имеют духовных лиц, соблюдающих безбрачие, и считают за грех лишить жизни животное по любой причине. Основатели этих систем старались сами быть совершенными, хотя и не всегда были таковыми. Обе эти системы если и не были противниками вед, то, во всяком случае, безразлично относились к их авторитету. Из-за исключительного сходства жизни и учений Будды и Вардхаманы некоторые полагают, что обе эти философские системы представляют собой единое целое и что джайнизм по существу является только ответвлением буддизма. Барт пишет: «Легенды о Вардхамане или, как его принято называть, Махавире, великом герое, по-теперешнему Джине, настолько даже в мелочах совпадают с тем, что говорится о Гаутаме Будде, что мы поневоле приходим к заключению, что прообразом обоих была одна и та же личность. Оба — царского происхождения. Одни и те же имена постоянно упоминаются среди их родственников и учеников. Они родились и умерли в одной и той же стране и в один и тот же период времени. Согласно признанным данным, нирвана Джини наступила в 526 году до н. э., а Будды — в 543 году до н. э. В общем, если допустить некоторую неопределенность в передаче этих дат из поколения в поколение, мы можем рассматривать обе эти даты как идентичные. Подобное же

² В переводе Якоби в S. B. E., vol. XXII.

³ См. Jaini, Outlines of Jainism, Appendix V.

⁴ Среди неканонических работ шветамбаров интерес с точки зрения философии представляют следующие произведения: 1) *Umāśvāti, Tattvārthadhigama Sūtra* (после III века н. э.). Она состоит из десяти глав, и на нее написано множество комментариев. Это весьма известная книга; 2) *Siddhasena Divākara, Nyāyāvatāra* (V век н. э.); 3) *Haribhadra, Śaṅḍarśanasamuccaya* (IX век н. э.); 4) *Merutuṅga, Śaṅḍarśanavicāra* (XIV век н. э.). *Navatattva* относится к этому же периоду, хотя ее автор неизвестен.

Из главных работ дигамбаров можно упомянуть: 1) *Kundakundacarya, Pañcāstikāyasāra* (50 год до н. э.?). Говорят, что Кундакундачарья — это Элачарья (*Elacārya*), автор Тируккурала (*Tirukkural*), поскольку Тирулаллувар (*Tiruvalluvar*) был только ее издателем; 2) *Vidyānanda, Jainaślokaṭīkā* (VIII век н. э.); 3) *Gurabhadra, Ātmānuśāsana* (IX век); 4) *Amitacandra, Tattvārthasāra* и 5) *Puruṣārthasiddhyupāya* (IX век); 6) *Nemicaṇḍra, Dravyasaṅgraha* (X век), в которой говорится о *гравьях*, или субстанциях; 7) *Gommatasāra*, где рассматривается пять понятий связанности: с *бандха*, или зависимость, *бандхьямана*, или то, что зависимо, *бандхасвамин*, или то, что ставит в зависимость, *бандхакхету*, или причина зависимости, *бандхакхедга*, или способы избавления от зависимости; 8) *Labdhisāra*, где говорится о *лабдхи*, или приобретении; 9) *Kṣāraṇasāra*, где рассматриваются способы и средства, с помощью которых могут быть устранены *кашайи* (страсти); 10) *Trilokasāra*, в которой содержится описание трех *локов*, или областей вселенной и 11) *Sakalakīrti, Tattvarthasāradīpikā* (1464 год н. э.); *Mallīṣeṇa, Syādvādamāñjari* (XIII век) и *Devasūri, Pramāṇanayatatvālokaṭīkā* (XI век), а также другие весьма важные работы. Некоторые из этих работ переведены на английский язык в сериях «Sacred Books of the Jains».

совпадение имеет место и в отношении традиций. Как и буддисты, джайнисты заявляют о том, что они пользовались покровительством князей династии Мауриев. Место, которое является священной землей для одной системы, почти всегда является священной землей и для другой, и эти их святилища совпадали и в Бихаре, и на полуострове Гуджарат, и на горе Абу в Раджастане, и в других районах. Если мыслим всю совокупность данных — доктрины, характер организаций, религиозных обрядов и традиций, — мы неизбежно должны будем прийти к выводу, что одна из указанных религий представляет собой секту и до некоторой степени копию другой. Когда же ко всему этому мы учтем те многочисленные связи, которые имелись между легендами о Будде и брахманистскими традициями, связи, которых, однако, недостает в легендах о Махавире, тогда мы поймем, кроме того, что в пользу буддизма свидетельствуют эдикты Ашоки, и к тому времени — к III веку до н. э. — некоторые из дошедших до нас работ появились уже в литературной форме, тогда как самые древние, неоспоримые по своей природе, свидетельства в пользу джайнизма относятся не ранее чем к V веку н. э.; когда же мы учтем, что основной священный язык буддистов — пали — является столь же древним, как и эти эдикты, в то время как язык джайнистов, ардха-магадхи, являющийся пракритским диалектом, очевидно, более позднего происхождения, и если, кроме того, мы присовокупим к этим выводам — правда, не совсем достоверным по современным данным — соображения о внутренних характерных чертах джайнизма, в частности о его более зрелой форме систематизации, его тенденции к распространению и его стараниях постоянно показывать свою древность, то все это позволяет нам без колебания признать, что из двух упомянутых систем буддизм имеет наибольшие права претендовать на оригинальность»⁵. Однако Кольбрук считает джайнизм старше буддизма, поскольку он придерживается анимистической веры, допускающей почти во всем наличие души⁶.

Каждая из этих точек зрения противоречит индийским традициям, рассматривающим джайнизм и буддизм как два различных вероисповедания. Индусские шастры никогда не смешивали их, и свидетельство этих шастр подтверждается такими исследователями, как Герино, Якоби, Бюлер и др. Как теперь окончательно установлено, Вардхамана действительно являлся исторической личностью, отличной от Гаутамы Будды, а джайнизм представлял собой систему, совершенно независимую от буддизма. Герино подчеркивает пять важнейших пунктов отличия Вардхаманы от Гаутамы Будды, относящихся к их рождению, к времени смерти их матерей, их самоотречению, просветлению и смерти. Вардхамана родился в Вайшали около 599 года до н. э., между тем как Гаутама — в Капилавасту приблизительно в 567 году до н. э. Родители Вардхаманы прожили до глубокой старости, между тем как мать Гаутамы умерла вскоре после его рождения. Вардхамана посвящает себя аскетической жизни с согласия своих родных, а Гаутама делается монахом вопреки желаниям своего отца. Вардхамана прошел двенадцать лет аскетической подготовки, в то время как Гаутама достиг просветления к концу шестого года. Вардхамана умер в Паве в 527 году до н. э., а Гаутама в Кусинагаре приблизительно в 488 году до н. э. Якоби пытается доказать приоритет и независимость джайнизма от буддизма несколькими различными способами, на которых мы здесь вкратце остановимся, отсылая интересующегося читателя к его научным рассуждениям⁷.

Ниггантхи (те, кто не имеет оков), являющиеся, согласно данным буддистских книг, последователями Вардхаманы, должны, быть отнесены по крайней мере

⁵ Barth, *Religions of India*, p. 148 — 150 (см. Барт, *Религии Индии*, перевод под редакцией и с предисловием С. Трубецкого, Москва, 1897, с. 165 — 167).

⁶ Colebrook, *Miscellaneous Essays*, II, p. 276.

⁷ См. Введение к томам XXII и XIV, S. B. E.

к IV веку до н. э., если не раньше. Натопутта, как указано в буддистской литературе, написанной на пали, — это Вардхамана. Ссылка на доктрину нигантхов, как это видно из буддистской канонической литературы, подтверждает идентичность нигантхов и джайнистов. «Нигантха Натопутта... познает и видит все вещи, претендует на совершенное знание и веру, учит об уничтожении — при помощи отшельничества — старой кармы и предупреждении — при помощи прекращения деятельности — новой кармы. С исчезновением кармы исчезают и страдания»⁸.

Эдикты Ашоки упоминают секту джайнистов⁹. И даже в самих буддистских книгах имеются ссылки на то, что джайнизм является соперником буддизма. Кроме того, доказательства, вытекающие из существа дела, подтверждают точку зрения независимости джайнизма и буддизма. Джайнистская теория познания и теория души столь своеобразна и так несхожа с аналогичной теорией буддистов, что не может быть и речи о том, чтобы одна из них являлась побочным продуктом другой. Схожесть обеих доктрин в вопросе о карме и перерождении души ничего не доказывает, поскольку эти положения общеприняты во всех индийских системах. По вышеуказанным причинам мы рассматриваем джайнизм как более раннее вероучение по сравнению с буддизмом. М. Пуссэн высказал мнение, что джайны были «могущественным нищенствующим орденом, который был основан или реорганизован за несколько лет до появления Шакьямуни»¹⁰.

По мнению Кольбука, философские учения джайнистов и санкхйистов по некоторым пунктам схожи между собой. Обе системы признают вечность материи и непрерывность этого мира. Однако дуализм одной системы отличается от дуализма другой. В то время как приверженцы системы санкхья выводят развитие материального мира и живых существ из начал пуруши и пракрити, джайнисты прослеживают их развитие от первобытной природы¹¹. Подобие только кажущееся. Концепция джайнизма об активности души имеет гораздо больше общего с теорией ньяя-вайшешики, чем с учением санкхьи о безынициативности и неактивности души; не находим мы согласия между этими двумя системами и в таких существенно важных теориях, как теория причинности.

Некоторые изучающие джайнизм делали иногда попытки представить его как некий мятел критически настроенного прямолинейного кшатрия против умного недобросовестного брахмана, который отказывал всем другим в привилегии войти в четвертый орден саньясинов и претендовал на исключительный контроль над жертвоприношениями. Это мнение, однако, не может быть поддержано, поскольку нам известно, что брахманы не имели таких претензий в отношении ордена саньясинов, ибо все высшие классы общества допускались к прохождению через ашрамы. Если бы привилегированность, замкнутость брахманов могла служить причиной возмущения, то ими, во всяком случае, руководили бы не кшатрии, которым были присущи те же качества, что и брахманам, а другие классы. Мы не имеем также оснований полагать, что причиной подъема джайнизма являлись страдания простых людей. Это было выражением общего брожения умов, которое превалировало в начале эпического периода, и нет нужды изобретать какие-то антибрахманские предубеждения для объяснения этого подъема. Когда различные взгляды на жизнь, различные доктрины, провозглашаемые различными людьми, приходят в соприкосновение друг с другом, то обязательно произойдет взаи-

⁸ S. B. E., vol. XXII, p. XV ff. Буддхагхоша в своем комментарии на Брахма-джаласутту Дигханикайи ссылается на представление о холодной воде, как обладающей жизнью, а равно и на отрицание джайнистами доктрины адживака о том, что душа имеет цвет. Саманнапхаласутта ссылается, возможно, на четыре обета Паршванатхи. В Мадджхима Никае (56) и Махавагге (VI. 31) мы получаем данные о переработке Буддой мирских учений Вардхаманы.

⁹ См. Vincent Smith, *Aśoka*, p. 192 — 193.

¹⁰ M. Poussin, *The Way to Nirvāṇa*, p. 67.

¹¹ *Tattvārthadhigama Sūtra*, Commentary on, III. 6.

модействие мыслей, дающее стимул для необычайного развития чувств и верований, и джайнизм является одним из проявлений такого душевного беспокойства.

Доктрина о перерождении души, провозглашенная упанишадами — иногда в экстравагантной форме, — приводит к идее, что все вещи в этом мире обладают душой. Джайнисты, естественно, верят в то, что всякая материальная вещь, огонь, ветер и растения тоже содержат в себе дух. С такой точки зрения простая радость, испытываемая ранее жившими людьми от жертвоприношений, не могла сохраняться. Настало время для возмущения. Вера в то, что все вещи, животные и насекомые, растения и листья наделены душой, дополненная, кроме того, идеей перерождения души, приводила к боязни уничтожить жизнь в какой бы то ни было форме. Вардхамана настаивает на том, что мы ни в коем случае не должны причинять вред жизни ни в состязаниях, ни при жертвоприношениях. Для укрепления этой позиции протеста джайнисты отрицают бога, для умиловливания которого приносятся жертвы. Бог не может отвечать за горести жизни. Джайнизм ищет способы показа того, как устранить страдания жизни с помощью внутреннего и внешнего аскетизма. Когда мы станем совершенными, мы не уйдем в нирвану — ничто, но вступим в состояние существ без качеств и связей и устраним всякую возможность перерождения.

Система джайнизма считается неортодоксальной (*авайдики*), поскольку она не признает авторитета вед. Поэтому джайнистам нельзя рассматривать свою систему мысли просто как откровение Джинны. Она претендует на признание своего соответствия с реальностью. Ее схема вселенной, как считают, основана на логике и опыте. В своей метафизике джайнисты признают ведийский реализм, хотя они и не систематизируют его в духе упанишад. Пракрити анализируется, и показывается ее атомистическое строение. Пуруша перестают быть пассивными наблюдателями и становятся активными агентами. Главными отличительными чертами джайнской философии следует признать ее реалистическую классификацию бытия, а также теорию познания с ее знаменитыми доктринами сьяд-вады и саптабханги, ее семеричный способ предикации и ее аскетическую этику. Здесь, как, впрочем, и в других системах индийской мысли, практическая этика сочеталась с философскими спекуляциями. Реалистическая метафизика и этика аскетизма, возможно, перешли к Вардхамане от его предшественников, но теория познания, вероятно, создана им, и она не безынтересна современнику, изучающему эту историю философии.

■ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Джайнисты признают пять видов познания: *мати*, *шрути*, *авадхи* *манах-парья* и *кевала*¹².

1. *Мати* представляет собой обычное познание, получаемое с помощью обычных средств чувственного восприятия. Оно включает в себя *смрити* — память и *санджня* или *пратьяххиджня* — узнавание; *чурита* или *тарка* — индукцию, основанную на наблюдении; *абхинибодха* или *анумана* — дедуктивное рассуждение¹³. *Матиджняна* иногда делится на три части: *упалабдхи* — восприятие, *бхавана* — память и *упайога* — понимание¹⁴. *Матиджняна* — это познание посредством *индрий*, то есть чувств и ума, который называется *аниндрия*, чтобы отличить его от чувств. Прежде чем достигнуть *мати-джняны*, мы всегда получаем предварительно чувственное представление, или *гаршану*^[39].

¹² U. T. S., I. 9 и D. S., 5.

¹³ Р., 41. О джайнистском понимании силлогизма см. главу о ньяе во II томе.

¹⁴ Р., 42.

2. *Шрути*, свидетельство, — это познание, получаемое с помощью знаков, символов или слов. Если *мати-джняна* дает нам знание путем ознакомления, *шрути* дает только знание посредством описания. *Шрути-джняна* бывает четырех видов: *лабдхи* — ассоциация, *бхавана* — внимание, *упайога* — понимание и *ная* — аспекты значения вещей¹⁵. *Ная* упоминается здесь постольку, поскольку различные интерпретации текстов священных писаний стали предметом дискуссий.
3. *Авадхи* — это непосредственное познание вещей, даже отдаленных во времени и пространстве. Это — познание, получаемое посредством ясновидения.
4. *Манах-парьяя* — это непосредственное познание мыслей других, подобно телепатическому познанию умов других.
5. *Кевала*, совершенное знание, охватывает все субстанции и их модификации¹⁶. Это — всеведение, не ограниченное ни пространством, ни временем, ни объектом. Для совершенного сознания вся реальность понятна. Такое познание, которое независимо от чувств, познание, которое можно только ощутить, но не описать, возможно лишь для свободных от оков, очистившихся Душ.

Первым трем способам познания присуще ошибаться, тогда как последние два не могут быть неправильными¹⁷. Достоверность познания заключается в его практической эффективности^[40], в том, что оно позволяет нам получить хорошее и избежать зла. Достоверное познание является верным представлением об объектах и потому практически полезно. Недостоверное познание представляет вещи в таких связях, в которых они не существуют. Когда мы ошибаемся, принимая веревку за змею, наше заблуждение, собственно, заключается в том, что мы видим змею там, где ее нет. Недостоверное познание подвержено противоречиям, тогда как достоверное познание свободно от этого. Ошибочное познание — это то, что характеризуется *саншайей*, или сомнением, (присущим *мати* и *шрути*), *ви-парьяй-ей* — ошибкой, или противоположностью истине (которая может быть найдена в *авадхи*), и *анадхьявашайей* — ложным знанием, вызываемым небрежностью и индифферентностью. Мы имеем восемь способов познания — пять правильных и три неправильных. И только один способ познания действует в определенный момент¹⁸.

Познание бывает *пратьякша*, или непосредственное, когда оно получается немедленно, и *парокша*, или опосредствованное, получаемое с помощью какого-либо другого вида познания. Из этих пяти видов познания *мати* и *шрути* являются парокшей, а остальные виды — пратьякшей¹⁹.

Мати, или обычное сознание, которое мы получаем посредством чувств и ума, есть *парокша*, поскольку оно зависит от чувств²⁰. Некоторые, однако, рассматривают чувственное познание как *пратьякша*, то есть непосредственное. «Восприятие, или *даршана*, бывает четырех видов: восприятие, получаемое через зрительные ощущения, восприятие, получаемое через не зрительные ощущения, затем то, которое получается через способность *авадхи*, или ясновидения, и последний вид восприятия получается через *кевала*, или неограниченное восприятие, которое беспредельно и охватывает всю реальность»²¹.

¹⁵ Р., 43.

¹⁶ U. T. S., I. 29.

¹⁷ Там же, 31, с. 42.

¹⁸ Там же, 30.

¹⁹ 2 U. T. S., I. 11 и 12.

²⁰ U. T. S., 14.

²¹ Р., 48. См. также Siddhasena Divākara, Nyāyavātāra, 4. Иногда *пратьякша*, как говорят, бывает двух видов — *самвьявахарика* и *парамартхика*. Последняя включает в себя *авадхи*, *манах-парьяя* и *кевала*, а первая — *индриянибандхана*, то есть то, что вызывается чувствами, и *аниндрия-нибандхана*, или то, что не вызывается ими. *Самвьявахарика пратьякша* — это то, что мы имеем в

Чайтанья, или сознание, представляет собой сущность *дживы*, а восприятие (*даршана*) и ум (*джняна*) суть проявления чайтаньи²². С помощью джняны детали воспринимаются, а с помощью даршаны — нет. Даршана — это простое восприятие, джняна — концептуальное познание. «Восприятие общего (*саманья*) в вещах без частных (*вишеша*), присущих им, называется «даршана»²³. Оно включает в себя несколько стадий, а именно:

- 1) *Вьянджана-аваграха*, где раздражение действует, на периферийные концы органов чувств и приводит субъекта в известное отношение с объектом.
- 2) *Артха-аваграха*, где сознание возбуждено и испытываются ощущения, где личность просто сознает данный объект.
- 3) *Иха*, где ум стремится познать детали объекта, их сходство и отличие от других.
- 4) *Авая*, где имеет место разграничение настоящего и прошлого и признание данного объекта как этого, а не того.
- 5) *Дхарана*, где мы узнаем, что ощущения раскрывают качества вещей. Возникает впечатление²⁴, с помощью которого мы можем вспомнить позднее о данном объекте^[41].

Этот анализ раскрывает посредствующий характер восприятия, а также говорит нам о том, что вещи являются сверхдуховными реальностями. Джайнисты признают существование объективной реальности за и по ту сторону сознания, которая схватывается восприятиями и понимается интеллектом. Атрибуты и отношения вещей непосредственно даны в опыте и не являются продуктами мышления или воображения. Процесс познания не изменяет объекта познания. Связи между познанием и его объектом являются внешними по отношению к физическим объектам, хотя в случаях самопознания дело обстоит иначе. Сознание *дживы* всегда активно, и эта активность раскрывает как ее собственную природу, так равно и природу объекта. *Джня* — объект познания — включает *я* и *не-я*. Как свет обнаруживает и самого себя и в то же время другие объекты, так равно и джняна раскрывает и себя и прочее.

Теория *ньяя-вайшешика*, утверждающая, что познание раскрывает только внешние связи, но не самого себя, отвергается временно познает и самого себя. Если *я* не познает своего собственного существования, никто другой не может придать ему этого познания. Каждый акт восприятия и познания предполагает следующее положение: «Я знаю это таким-то и таким-то». Познание всегда оценивается *я*. Вопрос о том, каким образом сознание может раскрыть природу лишенных сознания объектов, отклоняется как абсурдный, поскольку раскрытие объектов и есть природа познания.

В случае самопознания отношения между познанием (*джняна*) и объектом познания (*джня*) весьма тесны. *Джнянин* и *джняна* — субъект познания и позна-

повседневной жизни, и от нее зависят восприятие и память. Она определяется в *праманамимансавритти* как акт удовлетворения стремления к познанию (*Samicīṇaḥ, pravṛttinivṛttirūpyavahāraḥ samvyavahāraḥ*. *Пратьякша* становится полным, или *сакала*, в случае познания через *кевалин* и недостаточным, или *викала*, — в других случаях).

Парокша разделяется на 5 видов: 1) *смрита*, или память о том, что уже испытано, как, например когда мы вспоминаем человека, которого прежде встречали; 2) *пратьябхиджня*, или познание, которое получается из сходства вещей, например, когда мы новый, незнакомый для нас объект признаем идентичным тому, о котором мы раньше читали; 3) *тарка*, или вывод из всеобщего; 4) *анумана*, или познание при помощи среднего термина, и 5) *агама*, или устное свидетельство древнего существа. В «*Праманананаятаттвалокаланкаре*» говорится, что разница между непосредственным (*пратьякша*) и опосредствованным (*парокша*) познанием заключается лишь в степени ясности. См. II и III. Вот почему, согласно взглядам джайнистов, внешнечувственная активность оказывает лишь косвенную помощь для возникновения восприимчивого познания.

²² D. S., 4.

²³ Там же, 43.

²⁴ Санскара.

ние — также неотделимы, хотя и отличны. В самопознании субъект познания, объект познания и само познание суть различные аспекты единой конкретной общности. Не существует джив без джняны, поскольку тогда надо было бы отбросить четану, или сознательный характер джив, и свести их до уровня *аджива гравий*, но не может быть и джняны без я, ибо это лишало бы джняну всяких оснований.

В совершенных условиях душа, является чистой *джняной* и *даршаной* (познанием и интуицией)²⁵, которые возникают одновременно, или совместно. У дживы, живущей в мирских условиях, даршана предшествует джняне²⁶. Совершенное познание свободно от сомнений (*саншья*), извращений (*вимоха*) и неопределенности (*вибхрама*)²⁷. Кармы, которые затмевают различные виды даршаны, называются *даршанаварания кармами*, а те, которые затмевают различные виды джняны, называются *джнянаварания кармами*²⁸. Все познание заключено в душе, хотя оно проявляется лишь тогда, когда устраняется мешающий посредник. Такими помехами являются страсти и эмоции, которые вызывают приток материи и не дают душе проявить в полной мере свою естественную функцию, а также — интересы физических жизненных забот, которые ограничивают наше познание непосредственно полезным. Тем самым те аспекты реальности, в которых мы не заинтересованы, исключаются избирательным вниманием. Когда душа не загораживается влиянием материи, затмевающей познание, и освобождает свои функции, в таком случае она приобретает способность всеведения, или познания всех вещей — прошлых, настоящих и будущих. В нашей повседневной жизни чистота души загрязняется поглощением лишенной сознания субстанции — материи. Отбрасывая ее, разрушая ее силы, мы тем самым способствуем увеличению нашего познания. Если противодействующие силы окончательно сломлены, душа начинает вибрировать в своем естественном ритме и выполняет свою функцию неограниченного познания. Души представляют собой субстанции, характеризующиеся интеллектом, и их отличия соответствуют степени их связей с материей.

Существуют две формы познания: *прамана*, или познание вещей как таковых, и *ная*, или познание вещей в их отношениях. Доктрина *наии* — своеобразная особенность джайнской логики. *Ная* — это точка зрения, на основе которой мы делаем свое утверждение по поводу вещи. Мы определяем и различаем наши точки зрения при помощи абстракции. Концепции, которые относятся к этим точкам зрения, или частные взгляды, являются следствием наших устремлений. Результатом такой абстракции и сосредоточения на определенных целях является относительность познания. Стоять на какой-нибудь особой точке зрения — это не значит отрицать другие. Для известных целей взгляд, по которому солнце вращается вокруг земли, не менее эффективен, чем тот взгляд, по которому земля вращается вокруг солнца. Даже в упанишадах проскальзывает та мысль, что реальность раскрывается различными путями и на различных стадиях нашего познания. Многое непонятное в буддизме должно быть отнесено за счет ошибочного преувеличения им принципа относительности, вливающегося в абсолютную истину. То, что является истиной с одной точки зрения, может быть неистинным — с другой. Частные аспекты никогда не соответствуют реальности в целом. Относительные решения являются абстракциями, которые позволяют рассматривать реальность, но они не дают нам полной и достаточной оценки ее. Джайнизм выдвигает основной и фундаментальный принцип, что истина относительна с нашей точки зрения. Общий характер реальности предстает в разных частных взглядах.

²⁵ D S., 6.

²⁶ D. S., 44.

²⁷ D. S., 42.

²⁸ О классификации этих терминов см. Jaini, Outlines of Jainism, p. 30 — 31.

Найи разделяются многими способами, но мы здесь отметим лишь главные из них. Согласно одной схеме существуют семь най, из которых четыре относятся к целенаправленности или содержанию, а три — к словам, но все они приводят к ошибкам (абхьяса), если их счесть абсолютными и всеохватывающими. *Артва* (объект, или значение) найи следующие:

1. *Найгамая*. Имеются два способа ее истолкования. Говорят, что она относится к цели, или устремлению, хода деятельности, которая ведется в данное время. Когда мы видим человека, несущего воду, огонь, посуду и т. д., и спрашиваем его: «Что вы делаете?», а он отвечает: «Я готовлю пищу», — мы имеем одну из иллюстраций найгаманайи. Она говорит нам об общей цели, которой подчиняется ряд действий, и подчеркивает телеологический характер жизни²⁹. Эта точка зрения разделяется пуджьападой. Сиддхасена придерживается других взглядов. Мы имеем найгаману, если постигаем вещь как обладающую и общими и специфическими качествами, причем мы не различаем их.
2. *Санграханая* выделяет общие черты. Это — точка зрения, которая исходит из наличия логических классов. Хотя верно, что класс не реален без индивидуальностей, однако иногда бывает полезно обратить внимание на общие черты. Эта санграханая имеет два вида: *парасанграха*, или взгляд, исходящий из наличия конечных классов, который принимает во внимание тот факт, что все вещи участвуют в природе реальности. *Апарасанграха* — взгляд, исходящий из наличия подчиненных классов. Абстрактно абсолютная позиция считается *обхьясой* санграханайи. Джайнизм признает различие между *саманьей*, или общим, и *вишешей*, или частными чертами, хотя и считает это различие относительным. Санкхья и адвайта веданта отрицают вишешу, тогда как буддизм отрицает саманью. Ньяя-вайшешика признает и то и другое и рассматривает конкретные вещи как комплекс, составленный из общего и частного. Но джайнизм считает различие относительным различием, тогда как ньяя-вайшешика рассматривает его как абсолют.
3. *Вьявахараная* — это популярная, условная точка зрения, базирующаяся на эмпирическом познании. Мы познаем вещи в их целом и подчеркиваем их заметную индивидуальность. Специфические черты задерживают внимание. Гипотезы материализма — а мы можем прибавить: и плюрализма — являются абхьясами этой найи.
4. *Риджусутраная* — более ограничена, чем вьявахараная. Она принимает в расчет положение вещи в частном пункте или времени. Она не обращает внимания на все непрерывное и тождественное. Для нее реальное — это моментальное. Вещь есть то, что она представляет собой в данный момент. Джайнисты считают, что в этом они предвосхитили буддистскую философию. Если эта ная и полезна для разоблачения бесплодности абстрактной философии «бытия», то она совершенно бесполезна для конечной оценки истины. Остальные три значения найи — это *шабданайи*.
5. *Шабданая* опирается на тот факт, что название имеет функцию вызывать в нашем уме частный объект, относящийся к данному названию или подразумеваемый им, каков бы ни был этот объект — индивидуальная вещь, атрибут, отношение или действие. Каждое название имеет свое собственное значение, причем различные слова могут относиться к одному и тому же объекту. Отношение между терминами и их значениями относительно, и если мы об этом забываем, возникают ошибки.
6. *Самабхирудханая* разграничивает термины в соответствии с их корнями. Это — применение *шабданайи*.

²⁹ См. комментарий на Т. S., I. 33.

7. *Эвамбхутаная* — особая форма шестого вида. Из различных аспектов и градаций проявления вещи корень термина предполагает только одну, и именно этот аспект является законным. значением термина в его обычном употреблении. Та же самая вещь при рассмотрении ее с различных позиций вообще может быть обозначена различными терминами.

Каждая из этих семи най включает следующие за ней. Найгама имеет наибольший объем, а *эвамбхута* — наименьший. Каждая *ная*, или точка зрения, представляет собой один из многих способов, с помощью которых может рассматриваться та или иная вещь. Если какая-либо точка зрения ошибочно принимается за общую, мы имеем *наябхаша*. По мнению джайнистов, системы *ньяя-вайшешика*, *адвайта веданта* и *буддизма* признают соответственно первые четыре найи, но ошибочно принимают их за всю истину.

Ная подразделяется также на 1) *дравьяртхика* — с точки зрения субстанции и 2) *парьяяртхика* — с точки зрения модификаций или условий. Каждое из них, кроме того, имеет несколько подразделений. *Дравьяртхика* *ная* рассматривает постоянную природу вещей, в то время как *парьяяртхика* *ная* относится к их тленным аспектам.

Поскольку все эти точки зрения относительны, мы имеем также то, что называется *нишчаяная*, или истинную и полную точку зрения. *Нишчаяная* бывает двух видов — *шуддханишчая* и *ашуддханишчая*. Первая имеет дело с чистой, ничем не обусловленной реальностью, в то время как последняя рассматривает обусловленное существование.

Тем, кто знаком с концепцией философии как критическим подходом к категориям, нам нет надобности говорить, что эта доктрина най, или точек зрения, является логической доктриной. Джайнисты любят приводить старую историю о шести слепых, каждый из которых, прикладывая руки к различным частям тела слона, пытался описать это животное в целом. Человек, который коснулся уха слона, подумал, что это создание напоминает машущее крыло; тот, кто держал его ногу, вообразил, что он охватывает какой-то большой круглый столб, и т. д. И только тот, кто видел целое, воспринял, что каждый из слепых имел только частичную истину. Почти все философские споры поднимаются из-за путаницы точек зрения. Часто задают вопрос, тождественно ли следствие его материальной причине или оно отлично от нее? То, что следствие предсуществует в причине и проявляется посредством испытываемых этой причиной действий, является точкой зрения *саткарья-вады*, которой придерживается философия *веданта* и *санкхья*. *Асаткарьявада* *вайшешики* утверждает, что следствие иногда представляет собой нечто новое и прежде не существовавшее. Джайнизм разрешает спор ссылкой на различие точек зрения, предполагаемое в обоих взглядах. Если мы рассматриваем следствие, например золотое ожерелье, как простую субстанцию, то оно является тем же самым, что и золото, из которого оно сделано; но если мы посмотрим на ожерелье как на видоизменение, оно явится новым, а не существовавшим в простой субстанции золота. Вклады, делаемые каждой точкой зрения, всегда только частичные взгляды, достигнутые с помощью процесса абстрагирования.

Наиболее важным использованием этих точек зрения является, конечно, *съяд-вада*, или *саптабханги*. Они используются в семи различных способах суждений, которые являются утвердительными и отрицательными, разделительными и объединительными, лишены внутренней противоречивости и тем самым описывают некоторые качества вещи. Трудность предикации преодолевается в теории джайнизма, поскольку она считает, что субъект и предикат идентичны с точки зрения субстанции и различны с точки зрения модификации.

Этот взгляд назван *съяд-вадой*, потому что он считает всякое познание только вероятным. Всякое суждение дает нам только вероятное, возможное, или *съяд*. Мы не можем что-либо абсолютно утверждать или отрицать по поводу любого объек-

та. Нет ничего определенного, что может быть высказано о бесконечной сложности вещей. Эта теория подчеркивает исключительно сложную природу реальности и ее неопределенность. Она не отрицает возможности предикации, хотя и отвергает абсолютную или категорическую предикацию. Динамический характер реальности может соответствовать только относительному и условному утверждениям. Каждое выставленное положение может быть истинным лишь при известных условиях, то есть является гипотетическим.

Сьяд-вада считает, что существует семь различных способов высказывания о вещи и ее атрибутах в соответствии с определенной точкой зрения. Имеется точка зрения, исходя из которой субстанция или атрибут: 1) есть, 2) не есть, 3) есть и не есть, 4) непредикативна, 5) есть и непредикативна, 6) не есть и непредикативна и 7) есть, не есть и непредикативна.

1. *Сьяд асти*. С точки зрения своего материала, места, времени и природы вещь есть, то есть существует сама по себе. Кувшин существует как сделанный из глины, в моей комнате, в данный момент, такой-то формы и такого-то размера.
2. *Сьяд насти*. С точки зрения материала, места, времени и природы другой вещи эта вещь не есть, или она есть не не-вещь. Кувшин не существует ни как сделанный из металла, ни в ином месте или времени, ни иной формы или размера.
3. *Сьяд асти насти*. С точки зрения той же самой четверичности в отношении к самой себе и другой вещи можно сказать, что вещь есть и не есть. В известном смысле кувшин существует, а в некотором смысле он не существует. Мы говорим здесь и о том, что вещь есть, и о том, что она не есть.
4. *Сьяд авактавья*. Хотя в трех предыдущих случаях мы утверждали, что вещь существует в своем собственном я и не существует как соответственно другое, становится невозможным высказать такие утверждения одновременно. В этом смысле вещь непредикативна. Хотя ее собственная природа и отсутствие другой-природы совместно присутствуют в данном кувшине, мы все же не можем их выразить.
5. *Сьяд асти авактавья*. С точки зрения ее собственной четверичности и в то же время с точки зрения соединенной четверичности ее самой и не-вещи вещь есть и есть непредикативна. Мы отмечаем здесь и существование вещи и ее неопикуемость.
6. *Сьяд насти авактавья*. С точки зрения четверичности не-вещи и в то же время с точки зрения соединенной четверичности ее самой и не-вещи вещь не есть и есть также непредикативна. Мы отмечаем здесь как то, что вещь не есть, так равно и ее неопикуемость.
7. *Сьяд асти насти авактавья*. С точки зрения ее собственной четверичности, а равно и четверичности не-вещи, и в то же время с точки зрения соединенной четверичности ее самой и не-вещи вещь есть, не есть и есть неопикуема. Мы выявили здесь невыразимость вещи, как равно и то, что она есть, и то, что она не есть³⁰.

Из этих семи возможных способов высказывания о вещи или ее атрибутах первые два — главные, просто утвердительные, что вещь есть в своей *сварупа* (собственной форме), *свадравья* (собственном времени), и просто отрицательные, что вещь не есть в своей *парарупа* (другой форме), *парадравья* (другой материи), *паракшетра* (другом месте) и *паракала* (другом времени). Последнее является отрицательным фактом. Эта доктрина настаивает на соотносительности утверждения и отрицания. Все суждения по своему характеру двусторонни. Все вещи существуют, а равно и не существуют (*сасасатмакам*)³¹. Вещь есть то, что она есть, и

³⁰ Т. S., p. 14; P., 16.

³¹ Svarūpeṇa sattvāt, pararūpeṇa ca asattvāt.

не является тем, чего в ней нет. Согласно этой точке зрения всякое отрицание имеет свое положительное основание. Даже воображаемые понятия вроде небесного цветка имеют положительный базис в двух реальностях — небе и цветке, — хотя их комбинация не реальна. Это выделяет ту фундаментальную истину, что для мышления необходимо различие. Вещь, не имеющая ничего, что ее могло бы отличать, немыслима. Абсолютное отсутствие внутренних и внешних различий поистине немыслимо. Всякая вещь, являющаяся объектом мышления, *есть* в одном смысле и *не есть* в другом.

Шанкара и Рамануджа³² критикуют взгляды Саптабханги, исходя из невозможности сосуществования противоречивых атрибутов в одной и той же вещи. Рамануджа пишет: «Противоречивые атрибуты, такие как существование и несуществование, не могут в одно и то же время принадлежать одной вещи так же, как свет и тень».

Джайнисты полагают, что вещь не может иметь внутренне противоречивых атрибутов в одно и то же время и в том же самом смысле. Они говорят лишь о том, что все имеет сложную природу, тождество в различии. Реальность сама охватывает и примиряет эти различия. Атрибуты, которые противоречивы в абстракции, сосуществуют и в жизни и в опыте. Дерево, движущееся в движении своих ветвей, движется и в то же время не движется, поскольку оно закреплено в определенном месте земли. Для нас необходимо познать вещь ясно и отчетливо, как в ее самосуществовании, так и в отношениях к другим объектам. Выдвигаемое ведантистами второе положение — о том, что теория Саптабханги не имеет практической полезности, представляет собой выражение личного мнения, на котором нам нет нужды задерживаться. В то же время нельзя согласиться и с тем, что доктрина Саптабханги несовместима с другими взглядами джайнской философии. Она является логическим выводом из *анэканта-вады* — учения о множественности реальности. Поскольку реальность многообразна и всегда изменчива, ничто не может быть признано существующим везде, во все времена, всякими способами и во всех местах, и поэтому невозможно придерживаться негибкого кредо.

■ ЗНАЧЕНИЕ ЛОГИКИ ДЖАЙНИЗМА

Прежде чем перейти к следующему разделу, было бы полезно подытожить здесь некоторые критические соображения, вызываемые джайнской логикой. Мы уже попутно отмечали сильные положения теории познания джайнизма и защищали ее от нападок ведантистов. Все же, по нашему мнению, логика джайнизма приводит нас к монистическому идеализму, и поскольку джайнисты избегают этого, они нарушают свою собственную логику. Мы подкрепим эту критику метафизическими положениями при дальнейшем изложении. Здесь же мы разберем то, что предполагается джайнской логикой.

Теория относительности не может быть логически обоснована без допущения абсолютного. Закон противоречия, на который опирается джайнская логика, действительно включает в себя положение о том, что различие необходимо для мышления, но вещь, абсолютно отличная от других, является настолько же нереальной по отношению к мысли, насколько нереальна вещь, абсолютно единая с другими. Мышление — это не просто различие, но также и соотношение. Все возможно только в отношении к другому, а равно и в отличие от другого. Закон противоречия является негативным аспектом закона тождества. Всякое различие предполагает единство. Так как, по мнению джайнистов, мысль обеспечивает под-

³² S. B., II. 2. 33; R. B., II. 2. 31.

ход к реальности, конечным выражением реальности должен быть конкретный монизм, который и объясняет все сущее. Это не значит, что единое исключает многое или что многое исключает порядок или единство. Джайнская логика восстает против всяких абстракций и не желает связывать себя с какими бы то ни было ложными различиями либо — либо, единого или многого. Джайнисты считают, что вещи едины в их всеобщем аспекте (*гжати* или *карана*) и множественны в их частном аспекте (*вьякти* или *карья*). То и другое, по их мнению, является частными точками зрения. Плюральность реального считается относительной истиной. Мы должны достигнуть всеохватывающей точки зрения и рассмотреть целое со всем богатством его атрибутов. Если джайнизм останавливается на ограниченной плюральности, которая в лучшем случае представляет собой лишь относительную и частичную истину, и не ставит далее вопроса о существовании какой-то более высокой истины, указывающей на единое, которое индивидуализируется в объектах этого мира, связанных между собой пожизненно, существенно и имманентно, то тем самым он выбрасывает за борт свою собственную логику и возводит относительную истину в абсолютную.

Только такая теория монизма соответствует джайнистской теории отношений, которая не зависит от того, что они соотносят, и выходит за рамки этих отношений. Значение входит в реальность, и между субъектом и объектом имеется тесная связь. Дуализм духовного и внешнего мира, как бы ни был он правилен психологически, преодолевается, как только мы выдвигаем взгляд на логику как на теорию познания. Если субъект и объект, индивидуальный ум и независимая реальность отделены, в таком случае не может быть никакого познания. Или познание должно быть признано произвольным и безосновательным, или дуализм — ошибочен. Субъект и объект — неотделимые существования, объединяемые внешней связью. Они представляют собой единство в двойственности и двойственность в единстве. Если мы устраним тот или другой термин, то целостность распадется. Отличие субъекта от объекта заключается не в отношениях между двумя независимыми сущностями, но различие проводится самим познанием в рамках своей области. Если джайнская логика не признает необходимости в этом принципе, который заключает в себе отличие субъекта от объекта, то это потому, что она придерживается частной точки зрения на всю истину.

Если мы примем рассмотренную выше интерпретацию принципа относительности джайнизма, то я, которое охватывает различные точки зрения, не может быть частным, эмпирическим я, но должно быть чем-то более глубоким. Познание не только индивидуально. Если анализ реальности должен быть более чем субъективным, мы должны признать деятельность единого я во многих индивидах, известных нам эмпирически как объекты познания. Прежде чем возникнет какой бы то ни было вопрос о познании, это единое я уже должно предполагаться как первичный и конечный факт, в котором даны все различия субъекта и объекта. И это я — не преходящее чувство или транзитивная фаза сознания.

Тот факт, что мы сознаем нашу относительность, означает, что мы должны достигнуть более полного понимания. Исходя именно из этой более высокой, абсолютной точки зрения, можно объяснить более низкую, относительную точку зрения. Всякое истинное объяснение должно идти от высшего к низшему.

Только в свете именно этого абсолютного принципа мы в состоянии приложить мерилу ценности к относительным понятиям и оценить их значение. Всякая истина относительна, когда мы сравниваем ее с абсолютной истиной. Всякое познание трансцендентно данному и выходит за свои пределы. По мере непрерывного продвижения вперед, ко все более полной истине объект сам по себе теряет свой видимый данный характер. Когда мы достигаем абсолютного познания, то различие между субъектом и объектом преодолевается. Только в свете такого абсолютного стандарта мы можем уточнять абстракции низшего. Мы увидим тогда,

что некоторые относительности представляют собой только стадии непрерывного процесса, который реализует (осознает) свободу души для своих определенных целей. Признание всякой формы познания относительной, как-то связанной с переходом в нечто другое, потребует от нас утверждения большей реальности, абсолюта, в который вливается все относительное.

Но имеются ли какие-либо пути для понимания природы этого абсолюта? Мы не можем получить представления о позитивной, всеохватывающей реальности посредством сопоставления наших частных точек зрения. Простое соединение вкладов различных точек зрения не приведет нас к истине в самой себе. Если мы будем следовать духу джайнской логики, наша мысль свяжется с относительным и не сможет дать нам познания абсолютного. Если мысль не может охватить реальность, то нет ли какой-либо другой силы, которая в состоянии это сделать? Вопрос ставится неопределенно, но ответ явно дается в утвердительной форме. Тщательное изучение (кеваладжняны), или познания, которым обладают освобожденные, покажет нам, что джайнская теория подразумевает признание метода интуиции и философии абсолютного.

Согласно теории джайнизма, наивысшим видом познания, объединяющим все свойства, проявляющиеся в опыте, является познание, которым наделены *кевалыны*, или освобожденные. Это — полное, или совершенное, познание, являющееся свойством души в ее чистых, неоскверненных условиях. Такое совершенное познание, представляющее собой сущность души, в различных видах бытия проявляется в различной степени за счет влияния внешних сил материи, соединения или союзы которых подавляют чистое познание души. Лишенная сознания материя при соединении с субстанцией души подрывает ее силы сообразно типу связи или слияния души и материи. Различные типы сознания зависят от действия противоположных сил материи, колеблясь от сознания, в котором эти силы проявляются в полной мере, — причем в таком случае познающая сила души может проявить себя только посредством чувства осязания, как в металлах и т. п. — до такого сознания, когда эти силы материи устраняются, и тогда достигается свободное сияние всеведения. Промежуточные типы сознания между этими двумя пределами обуславливаются полным или частичным разрушением той энергии, которая препятствует познанию. Познание, являющееся сущностью души, скрыто и обнаруживается по мере воздействия материи на нее. Все латентно заключено в *я*, и требуется только устранить причины, которые мешают проявлению познания. Когда препятствия устраняются, душа становится всепознающей, не ограниченной ни временем, ни пространством. Нет побуждений разрушить ее или заинтересованности в том, чтобы затемнить полный блеск той души, чьей сущностью является сознание. В то же время мы не можем сказать, что существуют какие-либо отличительные признаки в этом совершенном условии. Объектом познания является вся реальность, а субъектом становится чистый интеллект, в котором невозможны ни ограничения, ни различия. Нет в нем и нереальных различий эмпирического мира. Короче говоря, отличия присущи элементам, которые не сохраняются, а то, что сохраняется, — это душа, чья природа — сознание. Джайнисты не могут логически обосновать теорию плюрализма.

■ ПСИХОЛОГИЯ

Прежде чем перейти к метафизическим взглядам джайнистов, мы остановим свое внимание на их психологических мнениях. Они признают дуализм души и тела. Пять чувств, или *индрий* разделяются на *гравья-индрии*, или физические

органы чувств, и бхава-индрии, или их психические копии³³. Общим элементом для глаза, который наслаждается формой, и его объекта является цвет. Глаз способен реагировать на цвет, который является свойством материи. Поскольку органы чувств представляют собой только внешние силы, или инструменты, дживы, элементы, которые воспроизводят наслаждение всеми объектами, возможно, существуют и в конституции самой души. Чувства — это способность наслаждения, а чувственные качества, которые существуют вне нас, представляют собой объекты наслаждения. Значительная доля психологического анализа отведена разделению: осязания — на восемь видов (горячего и холодного, шероховатого и гладкого, мягкого и твердого, легкого и тяжелого); вкуса — на пять видов (острого, кислого, горького, сладкого и вяжущего); запаха — на два вида (хорошего и дурного), цвета — на пять видов (черный, синий, желтый, белый и розовый); звука — на семь (*шадья, ришабха, гангхара, магхьяма, панчама, дайвата, нишада*, то есть на до, ре, ми, фа, соль, ля си).

Чувственное восприятие является результатом контакта между органом чувства и объектом. Этот механический контакт, однако, не может полностью объяснить психическое восприятие. Он помогает только устранить завесу, которая скрывала познание души. Субъект — это *джнянин, бхоктри*, а также *картри*, то есть познающий, наслаждающийся и действующий. Признаются три формы сознания: познание, ощущение, или испытываемые в опыте плоды кармы³⁴, и желания³⁵. Способность к волевому усилию и ощущение тесно связаны. Как правило, мы получаем сначала ощущение, затем способность к волевому усилию и, наконец, — познание³⁶. Отношение между дживой и пудгалой то же, что и между субъектом и объектом. Сила, которая порождает их единство, — это не познание, ибо мы можем познать вещь и все же не поддаваться желанию воздействовать на нее. Всеведение Сиддхатмана предполагает отражение вселенной в сознании, хотя душа не обязательно должна находиться в зависимости. Взаимодействие зависит от желаний дживы. Это подчинение желаниям и последующая зависимость не присущи дживе, поскольку он может избавиться от желаний.

Каждый джива состоит из тела и души, причем душа является активным агентом, а тело — неактивным, пассивным агентом. Признавая соотносительность ума и материи, джайнизм избегает недостатков как солипсизма, так и материализма. Однако джайнизм не видит того, что отличие *я* от *не-я* является результатом существенного признака ума. Джайнизм придерживается теории наличия двух субстанций во всей ее наготе, рассматривая познание как нечто отличное от того процесса, который имеет место между ними. Равным образом джайнизм не признает концепцию развития, согласно которой тело в своей высшей фазе приобретает новые свойства. Джайнизм вынужден был удовлетвориться дуализмом духа и тела и остановиться на психологической точке зрения. Джайнизм не мог согласиться с теорией взаимодействия, но должен был принять мировоззрение параллелизма со всеми его трудностями. «Кармическая материя сама, через свою существенную природу порождает свои собственные изменения. Джива так же, тем же путем, через свои собственные неочищенные состояния мысли, обусловленные кармой, порождает свои собственные изменения мысли»³⁷.

³³ Т. С., II. 19. Равным образом манас имеет два аспекта — физический и психический. Когда душа, как говорят, заполняет все тело, это означает, что душа и тело становятся психическими и физическими двойниками одной и той же сущности. Однако объяснять психическое восприятие физическими объектами бесплодно. Мы не можем решить проблему отношения души и тела посредством повторения свойств того и другого во всех чувствах, или индриях.

³⁴ Karmaphalacetana.

³⁵ Р., 38.

³⁶ Р., 39.

³⁷ Р., 68.

Дух и материя образуют два независимых ряда, самостоятельных и законченных. Для ответа на вопрос, почему же джива должен страдать от плодов кармы, если дух и материя независимы, предлагается своеобразный вид предустановленной гармонии³⁸. В мире мы имеем материальные тела — большие и малые, — часть из которых является кармической материей, имеющей тенденцию быть привлеченной дживами. Благодаря их сосуществованию джива и кармические материальные молекулы соединяются. Внедрение кармической материи в дживу обусловлено их соприкасающимся сосуществованием. Нельзя сказать, что ум оказывает активное влияние. Комментатор Панчастикаясамаясары объясняет это отношение аналогией со шкатулкой, которая становится черной благодаря соединению с угольным порошком. Как бы то ни было, два самоопределяющихся агента достигают гармонического сочетания. Поскольку непосредственная причинная связь этих двух рядов отвергается, нет лучшего объяснения, чем возможность таинственной гармонии.

С такой точки зрения познание становится тайной. Оно перестает быть конечным фактором, за пределы которого мы не можем выйти. Мы принимаем преднамеренно ограниченную точку зрения и, выдумывая противоположность между субъектом и объектом, рассматриваем ум как одно, противостоящее другому, называемому окружающей средой. Мы воспринимаем вещи не как нечто внешнее, а только как образы и представления тех, которые предполагаются присутствующими во внешнем мире. Не может быть никакого соответствия между идеей и реальностью, пока нет между ними общего фактора. Но в таком случае теория ума, взирающего из своего вместилища на чуждый ему мир, разрушается до основания.

Душа, как считают, должна иметь определенные размеры и способна расширяться и сжиматься. Душа не может быть меньше физического тела, ибо тогда она не была бы в состоянии чувствовать телесные привязанности как свои собственные. Во чреве при зарождении она очень мала, но затем постепенно расширяется вместе с телом, пока не достигнет полной соразмерности с ним. К концу каждой земной жизни она снова сжимается в семя следующего рождения, куда она должна перейти. Распространение души в теле не похоже на какое-либо другое пространство в природе, поскольку душа едина и лишена частей. «Подобно тому как лотос, имеющий оттенок рубина, будучи помещен в чашу с молоком, придает свой тон молоку, так и джива, помещаясь в своем теле, придает свои тона, свой интеллект всему телу»³⁹. Души, бесконечные числом и среднего размера, занимают бесчисленные точки пространства в *лока-акаше*, или земном мире⁴⁰.

По мнению Шанкары⁴¹, гипотеза о душе, имеющей тот же самый размер, что и ее тело, несостоятельна, так как из ее бытия, ограниченного телом, будет следовать, что душа, как и тело, тоже непостоянна, а будучи непостоянной, она не могла иметь конечного освобождения. Далее душа, которая оставляет отдельное тело, будет испытывать затруднения, когда в ходе перерождения она должна будет попасть в более крупное тело. Мы можем грубо представить себе душу как способную становиться то больше, то меньше в зависимости от прибавления или удаления частиц. Новые частицы постоянно прибывают, а старые удаляются, и, таким образом, мы никогда не можем быть уверенными в том, что душа остается той же самой на протяжении какого-либо отрезка времени. Если говорится, что определенные существенные частицы остаются неизменными, то не представляется воз-

³⁸ Р., 70 — 77.

³⁹ Р., 33. «Душа представлена, — говорит Махер в своей "Психологии", — хотя и не качественно, во всем теле; более того, она находится также везде во всей полноте своей сущности, хотя, выражая все свои способности, и не обладает даром быть вездесущей».

⁴⁰ Мадхьямапаримана, то есть ни всеохватывающая, ни атомистическая.

⁴¹ S. B., II. 2. 33 — 36.

можным найти какой-либо способ различения существенного от случайного. Джайнисты отвечают на эти возражения, ссылаясь на аналогии. Как лампа, будучи помещена в маленьком горшке или в большой комнате, освещает все пространство, так и джива сокращается или расширяется в соответствии с размерами различных тел.

■ МЕТАФИЗИКА

В метафизике джайнизм противостоит всем теориям, которые не выделяют этическую ответственность. Этическая заинтересованность в человеческой свободе является, с точки зрения джайнистов, решающим соображением. Теории сотворения мира богом или развития мира из *пракрити* — его нереальности — критикуются ими на том основании, что эти теории не в состоянии объяснить ни происхождения, ни прекращения страданий⁴². Считать разумный субъект продуктом пяти элементов также бесплодно с этической точки зрения, как полагать, что разнообразие мира является многосторонним проявлением одного разумного начала⁴³. Моральные отличия теряют свое значение при предположении пассивности души⁴⁴. Сказать, что душе обеспечена вечность и что события мира являются результатом механического соединения и распада элементов существования, значило бы лишать душу инициативы и сделать бессмысленной моральную ответственность⁴⁵. Фаталистическая теория о том, что все вещи определены природой, очевидно, не оставляет места для индивидуальных усилий⁴⁶. Этические ценности требуют, чтобы индивидуальное могло становиться или не становиться в мире и чтобы душа обладала тождественностью самой себе, которую она сохраняла бы даже в конечных условиях⁴⁷. К рассмотрению этой метафизической теории реальности можно подойти путем предварительного рассмотрения природы субстанции, или *гравьи*, и модуса, или *парьяи*.

Джайнизм не считает бытие перманентным, лишенным становления, изменения и конца. Все возникает, продолжается и снова разрушается. Определение субстанции зависит от нашей точки зрения. Субстанция — это то, что всегда существует, подобно вселенной, которая не имеет ни начала, ни конца. Это субъект качеств и модификаций. Все, что имеет происхождение, существование и разрушение, является субстанцией. Кроме того, это именно то, что выполняет известные функции. Вообще говоря, существующие вещи должны рассматриваться как перманентные в отношении своей субстанции и случайные в отношении своих изменчивых аспектов. Материальные вещи продолжают существовать как материя; как частные вещи они изменяются. Бытие не неизменно по своей природе. Джайнисты не касаются трансцендентного бытия, а только бытия, известного из опыта. Вещи этого мира подвержены изменению, приобретают новые качества и теряют старые. Совместное обладание определенными качествами дает нам возможность сказать, что новое и старое являются формами единой субстанции. Реальность для них — это единство в различии и не что иное. Они принимают теорию *бхегаабхега*, или различия в тождестве. Субстанция — это есть то, что сохраняется в своих качествах и модификациях и через посредство их. Субстанция и качество неотделимы. Вещь определяется как то, что обладает многими ка-

⁴² Sūtrakṛtāṅga, I. 1. 3. 5–9.

⁴³ Там же, I. I. 1. 7–10. 11–12; II. I. 16. 17.

⁴⁴ Там же, I. I. 1. 13.

⁴⁵ Там же, I. I. 1. 15; II. I. 22–24.

⁴⁶ Там же, I. I. 2. 1–5; I. I. 4. 8–9; II. I. 32.

⁴⁷ Там же, I. I. 3. 11.

чествами⁴⁸. Это — динамическая реальность, тождественность, которая изменяется⁴⁹. «Субстанция, являющаяся единой извечной сущностью всех вещей и проявляющаяся в различных формах, имеет три отличительные черты — созидание, разрушение и становление — и может быть описана способом от противоположного»⁵⁰.

Качества, или *гуны*, извечны в субстанции так же, как материальность — в атомах, и они не могут существовать сами по себе. Основные качества следующие: 1) существование, 2) приятность; 3) субстанциональность, 4) познаваемость, 5) специфический характер, или тождественность, или сущность, 6) качество обладания каким-нибудь видом формы. Эти общие качества соответствуют дравьям, и каждая из последних также имеет свои собственные специфические черты. Мы не абстрагируем какое-либо из этих качеств и не доводим его до субстанционального уровня. Тем не менее «нет качества без субстанции и субстанции без качества»⁵¹.

Теория ньяи об абсолютном отличии субстанции от качества опровергается джайнистами. Вещь существует в качествах и через посредство их, а качества составляют вещь. Разница между субстанцией и качеством — в области их отношений, а не существования. «Если субстанция совершенно обособлена и отлична от своих качеств, в таком случае она может переходить в бесконечное число других субстанций; и к тому же, если качества могут существовать отдельно от своих субстанций, тогда вообще нет надобности в субстанции»⁵².

Теория ниргуна-Брахмана, а равно и кшаника-вада безоговорочно отвергаются⁵³. Отношение субстанции и качества может быть внешним, как, например, в выражении «корова Девадатты», или внутренним, как в выражении «высокая корова». «Подобно тому как *дхана* и *джняна* (богатство и мудрость) делают обладающих ими *дхани* и *джняни* — богатыми и мудрыми (хотя и выражают два способа отношений между ними — единства и разности), так и отношение субстанции и качества предполагает два аспекта — тождество и различие»⁵⁴. «Отношение между субстанцией и качеством представляет собой одновременно тождество, единство, неотделимость и существенную простоту; единство субстанции и качества не является результатом объединения или сочетания»⁵⁵.

Дравья с качествами должна существовать в некоторой форме или состоянии. Эта форма существования есть *парьяя* и подвержена изменениям. Субстанция золота с его качествами ковкости и желтизны не подвержена изменению. *Гуны*, или качества, сохраняются, в то время как *парьяйи*, или формы, меняются. Существуют два вида парьяй, или модификаций: 1. Модификации существенных качеств вещи, или субстанции. Цвет воды может меняться, хотя цвет является постоянным свойством⁵⁶. 2. Модификации случайных качеств, таких как мутность. Вода не всегда должна быть мутной⁵⁷.

Вся вселенная бытия прослеживается вплоть до двух вечных несозданных сосуществующих, но независимых категорий — дживы и адживы. *Джива* — это наслаждающийся, а *аджива*, или *джага*, — это доставляющий наслаждение. Име-

⁴⁸ Р., 8; см. также 9 и 11.

⁴⁹ Р., 6.

⁵⁰ «Anantadharmātmakam vastu»; *Haribhadra*, *Śaṅḍarśanasamuccaya*, 57.

⁵¹ Р., 13.

⁵² Р., 50.

⁵³ Не бывает саманьи без вишеши и вишеши без саманьи. Манибхадра в своей вритти на *Śaṅḍarśanasamuccaya* Харибхадры, 46, ссылается на стих: «*Dravyam paṇyāyaviyutam, paṇyāyā dravyavarjitāḥ kva kadā kena kim rūpā drṣṭa mānena kena ceti*».

⁵⁴ Р., 53.

⁵⁵ Р., 56.

⁵⁶ *Sahabhāvin paṇyāyā*. Она сосуществует с субстанцией и ее качествами.

⁵⁷ *Kramabhāvin paṇyāyā*. Она следует за другой модификацией.

ющие сознание — это джива, а не имеющее сознания, то, что можно ощутить, испробовать, увидеть и попробовать, на вкус, — аджива. Последний лишен трех видов сознания. Это есть объект⁵⁸. «Тот, кто познает и воспринимает различные объекты, желает удовольствий и боится страданий, поступает милостиво или жестоко и испытывает плоды всего этого, — тот и есть джива»⁵⁹. Джива и аджива не соответствуют я и не-я. Именно эта объективная классификация вещей вселенной определяет разделение на дживу и адживу. Одушевленные существа состоят из души и тела, и их души, будучи отличны от материи, — вечны. Адживы разделяются на два основных класса — на тех, что без формы (*арупа*), например дхарма, адхарма, пространство, время, и на тех, что имеют форму (*рупа*), как пуд гала, или материя.

Первой *аджива гравей*, или неодушевленной субстанцией, является *акаша*, или пространство. Оно разделяется на: 1) часть, занимаемую миром вещей, — *лока-акаша* и 2) пространство вне его, *алока-акаша*, которое абсолютно пусто и есть ничем не занятое бездонное ничто⁶⁰. Относительно точки пространства, или прадеши, дается следующее определение: «Знай, что существует некая прадеша, которая заслоняется одним неделимым атомом пудгалы и которое может дать пространство всем частицам»⁶¹. В такой прадеше могут существовать один элемент дхармы, один — адхармы, одна частица калы, или времени, и многие атомы материи в тонком состоянии. Пространство само по себе не является условием движения и покоя⁶². Вещи, представленные самим себе в пространстве, привели бы к хаосу. Чтобы создать космос, они должны быть связаны законами движения и покоя. Дхарма является началом движения. «Дхарма лишена качеств вкуса, цвета, запаха, звука и контакта. Она пронизывает собой весь мир; сохраняется в силу своей нераздельности; имеет протяженность вследствие сопряженности с пространством. Хотя в действительности — *экапрагеши*, но во вьявахаре имеется множество прадеш»⁶³. Дхарма — *амурта*, или бестелесна, сохраняется и не делится. «Она реально существует, потому что бесконечно проявляет бестелесную природу, *агурулагху*, и в силу своей диалектической природы — постоянство через видимость и невидимость. Сама оставаясь не затронутой движением, она обуславливает движение тех вещей, которые могут двигаться, — материи и жизни»⁶⁴, «подобно тому как вода, будучи сама индифферентна, или нейтральна, представляет собой условие движения рыб»⁶⁵. Дхарма не имеет никаких специфических свойств материи, и все же Она — самостоятельно существующая реальность, лишённая всяких чувственных качеств. Она является посредником движения, а не его причиной. Адхарма — это начало покоя. Она также лишена чувственных качеств, бестелесная сосуществует с лока-акашей⁶⁶.

Эти два начала по своей структуре не активные, не физические, не атомные и не дискретные. Дхарма и адхарма суть нейтральные условия — *удасинахету* — движения и покоя. Действующие причины отличны от них. Иначе объекты были бы всегда в движении или покое. Дхарма и адхарма не просто сопутствующие условия движения и покоя, но выступают как космические начала, образующие основу всех движущихся и покоящихся вещей этого мира. Они представляют собой соединяющего посредника, связующего хаотическую массу изолированных фрагментов в одно упорядоченное целое. Необходимо особо отметить, что дхарма

⁵⁸ Р., 132.

⁵⁹ Р., 129.

⁶⁰ Р., 97; см. также D. S., 19 — 20.

⁶¹ D. S., 27.

⁶² Р., 99 и 100.

⁶³ Р., 90.

⁶⁴ Р., 91.

⁶⁵ Р., 85, 95; см. также D. S., 17 и Vardhamāna Purāṇa, XVI. 29.

⁶⁶ Р., 94.

и адхарма в философии джайнизма не должны приниматься за достоинство и недостаток — для этого имеются другие термины: *пунья* и *папа*. Дхарма и адхарма являются силами, которые вызывают движение и покой. Пространство совместно с дхармой и адхармой образуют условия для поддержания существования всех вещей, душ и материи. Пространство дает место для существования, дхарма дает возможность вещам двигаться или быть движимыми, а адхарма дает возможность находиться в состоянии покоя. Эти три функции-существования, движения и покоя — приписываются в современной философии пространству. Они взаимно проникают друг в друга. С точки зрения локальности все они одинакового размера и формы и представляют собой нераздельное единство. Они отличаются только по различию своих функций.

Время, или *кала*, иногда считают квазисубстанцией. Это всепронизывающая форма вселенной, которая объединяет последовательный ряд движений мира. Время — не суммирование серий прерывных изменений, а процесс постоянный, переходящий от прошлого к настоящему.

Время имеет *аститву*, или существование, но не имеет *каятвы*, или величины. Будучи односторонним, оно не имеет протяженности⁶⁷. Проводится различие между вечным временем, которое не имеет ни формы, ни начала, ни конца, и относительным временем, имеющим начало и конец и подразделяющимся на часы, минуты и т. д. Первое называется *кала*, а второе — самая. *Кала* — это субстанциональная причина самайи. *Вартана*, или непрерывность изменений, выводится из *паринамы*, или модификации⁶⁸. «Относительное время определяется изменениями и движением в вещах. Эти изменения сами по себе являются следствиями абсолютного времени»⁶⁹. Время называют *чакра*, *колесом*. Поскольку с течением времени все вещи подвергаются распаду формы, время называют также разрушителем⁷⁰.

Следующей категорией, подлежащей рассмотрению, является материя, или *пудгала*. «Все, что бы ни воспринималось чувствами, органами чувств, различными видами шариры (или телами жив), физическим умом, кармами и т. д., — все это *мурты*, или сложившиеся объекты. Все они — пудгала»⁷¹. «Звук, соединение, тонкость, осязаемость, форма, деление, темнота и образ, а также свечение и теплота являются модификациями субстанции, называемой пудгала»⁷².

Материя — это вечная субстанция, неопределенная в отношении количества и качества. Она может увеличиваться или уменьшаться в объеме без какого-либо добавления или убыли частиц. Материя может принять любую форму и развить различные качества. Она — носитель энергии, по существу кинетической, или природы движения. Это движение принадлежит субстанции пудгалы и бывает двух видов: простое движение, или *париспанга*, и эволюция, или *паринама*. Пудгала представляет собой физическую основу мира. Сама материя, как считают, существует в шести различных формах различных степеней тонкости и видимости. Качества осязаемости, вкуса, запаха, цвета и звука связаны с пудгалой. Джайнизм утверждает, что все в мире, за исключением души и пространства, является продуктом материи. Вещи, которые мы воспринимаем, состоят из грубой материи. Существует также очень тонкая материя, недоступная для наших чувств, и она превращается в различные формы кармы.

⁶⁷ См. D. S., 25. Если мы скажем, что даже атом пудгалы имеет одну прадешу и не может быть назван *кай*, то на это ответят: «Атом, хотя и имеющий одну прадешу, получает много прадеш через существование прадеш во многих скандхах. По этой причине с обычной точки зрения всеведущие называют его *кай*» (D. S., 26).

⁶⁸ Р., 23–26.

⁶⁹ Р., 107, 108.

⁷⁰ Ср. Kalo'smi. B. G., XI. 32.

⁷¹ Р., 89.

⁷² D. S., 16.

Физика джайнистов исходит из наличия атомистической структуры вселенной. Физические объекты, воспринимаемые чувствами, состоят из атомов, или *параману*. Предполагается существование абсолютно однородной массы пудгал, которая, дифференцируясь, распадается на несколько видов качественно определенных атомов. Атом (*ану*) не имеет ни частей, ни начала, ни середины, ни конца. Он — бесконечно малый, вечный, первичный. Атом не создается и не разрушается. Он — *амурта* (бесформенный), хотя и является основой всех *мурта* (форм). Иногда считают, что он имеет форму в том смысле, что он может быть воспринят *кевали*, или всеведущим. Атомы, как считают, имеют вес. Более тяжелые стремятся вниз, а более легкие — вверх. Каждый атом занимает только одну точку пространства, или *прагешу*⁷³. Будучи в тонком состоянии, бесчисленное количество атомов занимает пространство одного грубого атома. Каждый атом имеет своеобразный вкус, цвет, запах и контакт⁷⁴. Эти качества непостоянны и не закреплены. Материальные вещи порождаются комбинацией атомов, которые подвержены взаимному притяжению. Два атома образуют соединение, если один из них вязкий, а другой сухой или если оба обладают различной степенью вязкости и сухости. Соединение атомов имеет место лишь тогда, когда атомы по природе своей несхожи. Притяжение и отталкивание атомов допускается джайнистами. Движение атомов вызывается пространством, дхармой и адхармой. Соединения, или *скандхи*, комбинируются с другими соединениями и т. д. Пудгала поэтому существует в двух формах: *ану*, или атома, и *скандхи*, или агрегата. Скандхи варьируются от агрегата-двойки до бесконечных соединений. Каждый воспринимаемый объект — это скандха, а физический мир в целом — это *махаскандха*, или великий агрегат. Изменения физического мира обуславливаются распадом или объединением атомов⁷⁵. Мы уже говорили, что атомы по своей природе непостоянны, подвержены изменению или развитию (*паринама*), которое состоит в том, что они приобретают новые качества. Именно из этого следует, что не существует различных видов атомов, соответствующих различающимся элементам земли, воды, огня и воздуха. Атомы, развивая характерные качества элементов, становятся дифференцированными и образуют элементы. Теория ньяя-вайшешика считает, что существует столько же видов атомов, сколько элементов, в то время как джайнисты полагают, что однородные атомы путем различных комбинаций дают различные элементы. Качественные отличия первичных атомов отрицаются⁷⁶. В этом джайнисты сходятся с Левкиппом и Демокритом. Фигуры, образуемые расположением атомов по группам, многообразны. Считают, что атом может развить движение самого себя до такой скорости, что он в одно мгновение может пересечь всю вселенную с одного конца до другого.

Карма, согласно учению джайнизма, по природе своей материальна (*пауггалика*). Только так джайнисты представляют себе: мысли и идеи воздействуют на наш характер, создают и изменяют тенденции наших душ. Карма является субстантивной силой, материей в тонкой форме. Этот вид материи, пригодный для проявления кармы, заполняет все космическое пространство. Он обладает особым свойством развивать последствия достоинств и недостатков. Душа благодаря своему общению с внешним миром становится буквально пронизанной частицами тонкой материи. Они становятся кармой и создают особую группу, называемую карманашарира, которая не покидает душу до ее окончательного освобождения. Эта кармическая материя задерживает излучение души. Бхавакарма непосредственно относится к дживе, в то время как дравьякарма принадлежит

⁷³ Р., 84.

⁷⁴ Р., 57.

⁷⁵ Р., 80 — 83.

⁷⁶ Р., 85.

телу. Обе соединены друг с другом, хотя они и различаются и разделяются, как сознательное и несознательное (*четана и ачетана*). Карма действует так, что каждое изменение оставляет след, который сохраняется, входит в организм, чтобы служить фундаментом для будущей деятельности. Он действителен и действует в природе джив. Джайнисты отмечают пять классов кармических состояний. Каждый из них определяет свою соответствующую *бхава*, или душевное состояние «За счет подъема, подавления, уничтожения, смешанного подавления и ничем не обусловленной мысли джива имеет пять бхав, или условий мышления»⁷⁷. Последнее не обусловлено кармой, в то время как остальные четыре обусловлены изменениями физического порядка. При обычном ходе дел карма действует и дает соответствующие результаты. Душа, как говорят, должна быть в состоянии *аудайики*. С помощью собственных усилий действие кармы может быть на некоторое время предотвращено. Хотя карма и нейтрализуется, она все же существует, подобно огню, покрытому пеплом. Душа тогда, как считают, находится в состоянии *аупашамики*. Если деятельность кармы не только предотвращена, но и уничтожена, в таком случае душа достигает состояния *кшайики*, которое ведет к мокше. Это — *кшайопашамика*, четвертое состояние души, которое объединяет природу всех предшествующих ее состояний. При таком условии некоторые кармы уничтожаются, некоторые нейтрализуются, а некоторые остаются действующими. Это — состояние души тех, кого мы называем добрыми, в то время как состояние *кшайика* и *аупашамика* принадлежит святым людям⁷⁸.

Таким образом, аджива состоит из пяти сущностей, из которых четыре нематериальные, *амурта*, а именно: пространство, время, дхарма и адхарма, а пятая — *пудгала* — материальна, или *мурта* (имеющая форму). Эти пять категорий составляют мир, или *лока*, а вне его — неизмеримая бесконечность, называемая *алока*⁷⁹.

От материи и материальных вещей отличаются души, *дживы* (буквально — живые). В джайнистских произведениях слово «джива» употребляется в разных смыслах; оно обозначает жизнь, жизнеспособность, душу и сознание. Джива — это жизненное ощущение, которое столь не похоже на физические предметы внешнего мира. Дживы бесчисленны и разнообразны: 1) *нитья суггха*, или вечно совершенные, 2) *мукта*, или освобожденные и 3) *баггха*, или зависимые. Второй класс джив не станет воплощенным. Они достигли своей чистоты и пребывают в состоянии сверхмирского совершенства, не затрагиваемого мирскими делами. Мирские дживы — это жертвы иллюзии, и они осуждены влечь ярмо материи на протяжении бесконечного ряда жизней. Освобожденные души абсолютно чис-

⁷⁷ Р., 62, *удая*, *упашама*, *кшая*, *кшайопашама*, *паринама*.

⁷⁸ Когда карма проникает в душу, она превращается в восемь видов *пракрити*, которые составляют *карманашарира*. Эти восемь видов кармы включают *джнянанаваранию*, или то, что мешает врожденному познанию души, порождая различные степени познания или незнания; *гаршанаваранию*, или то, что мешает правильной интуиции; *веданию*, или то, что мешает блаженной природе души порождает удовольствия, страдания, и *моханью*, или то, что нарушает правильное отношение души к вере, поведению, страстям и эмоциям и вызывает сомнения, ошибки и др. психические нарушения. Четыре других вида кармы относятся к бытию индивида: *аюшка*, или то, что определяет продолжительность жизни в одном рождении; *нама*, или то, что порождает различные обстоятельства или элементы, в общем составляющие существование индивида, тела с его общими и специфическими качествами; *готра*, или то, что определяет национальность, касту, семейное и социальное положение индивида, и *антарая*, или то, что мешает врожденной энергии души и препятствует делать добро, даже когда это вызывается желанием.

С теорией кармы связана доктрина *лешьи*, из которой известны шесть положений. Вся совокупность карм, заключенных в душе, вносит в нее трансцендентный цвет или вид, который не может быть воспринят невооруженным глазом. Они имеют моральное значение. Состояние души вызывается ее врожденной природой и кармой, с которой она связана. Каждый вид кармы имеет свои предопределенные пределы, в рамках которых он получает свое очищение.

⁷⁹ Р., 3.

ты и свободны от какого-либо налета материи. Сотрудничество между душой и материей в них разрушено. Они — нирупадхи дживы, ведущие жизнь чистого существования и бесконечного сознания, обладающие бесконечным познанием (*анантаджняна*), бесконечным восприятием (*анантадаршана*), бесконечной силой (*анантавирья*) и бесконечным блаженством (*анантасукха*). Сопадхидживы, блуждающие в круговороте существования, преследуются жестокой паразитической материей. По своему неведению джива отождествляет себя с материей. Ясно, что джива в смысле освобожденного означает чистый субъект, который прост и негреховен. Это соответствует Атману упанишад — логическому, самосуществующему, неизменному субъекту, предшествующему всякому познанию, чувству и воле. Применительно к нечистому саншарину джива является эмпирической категорией, определяемой жизнью. Это сомнительное употребление термина вызвало ту значительную путаницу, которая имеет место в метафизике джайнизма. Исключая конечное избавление, душа всегда связана с материей, будучи связующим звеном между двумя бытиями кармы.

Душа сохраняется во всех изменениях и не является продуктом тела. Джайнизм считает, что и новые субстанции не создаются и старые не разрушаются. Происходят лишь соединения элементов в новой форме. Дживы многочисленны, а равно и вечны. Их характерной сущностью является сознание, или *четана*, которое никогда не разрушается, но во многом затемняется внешними причинами. Считается, что дживы имеют размер, который в различных случаях варьируется. Они сжимаются и расширяются в соответствии с объемом тела, в которое они воплотились на время своего бытия.

Вопрос о различных видах дживы важен для джайнистов ввиду большого значения, придаваемого ими *ахинсе*, или ненасилию над жизнью. Дживы разделяются сообразно количеству органов чувств, которыми они обладают. Высшие — это те, которые имеют пять чувств: осязание, вкус, обоняние, зрение и слух (*панчендрия*). Низшие имеют только одно чувство — осязание (*экендрия*). Остальные имеют два, три или четыре чувства. Высшие животные, люди и боги обладают шестым, внутренним органом (*манасом*) и, как говорят, являются разумными⁸⁰. Чувства и тела не составляют сущности души, которая заключается в сознании, определяющем их в целом⁸¹. Душа не отлична от своего атрибута *джняны*, или познания, и поскольку пути познания различны, реальный мир, как утверждают мудрецы, также многообразен⁸². Я и его познание неотделимы. В неизлеченных душах познание и радость соединены. Не только люди и животные, но все, начиная от солнечной системы до капли росы, имеет душу. Имеются души элементов, например души земли, души огня, которые живут, умирают и снова рождаются в тех же самых или других телах, состоящих из элементов. Они или грубы, или тонки. В последнем случае они невидимы. Растения являются дживами с одним чувством. Каждое растение может быть телом одной души или может иметь множество воплощенных душ. Хотя иные индийские философы также допускают, что растения имеют души, у джайнистских мыслителей эта теория получила особо значительное развитие. Растения, в которых воплощена только одна душа, всегда грубы и произрастают только в обитаемой части этого мира. А те растения, каждое из которых представляет собой колонию растительных жизней, могут быть тонкими, а потому и невидимыми, и распространяться по всему миру. Эти тонкие растения называются *нигода*. Они состоят из бесчисленного количества душ, образующих очень маленькую группу, имеющую общее дыхание и питание. Бесчисленные нигоды образуют шаровидные частицы, и мир полон ими. Эти нигоды обеспечивают

⁸⁰ См. Р., 118 — 126.

⁸¹ Р., 128.

⁸² Р., 49; см. также 58.

душами те вакансии, которые высвободили достигшие нирваны. Говорят, что бесконечно малая доля одной единой нигоды заполняет душами места тех душ, которые освободились от безначального прошлого вплоть до настоящего. Мы не можем поэтому надеяться, что мир когда-нибудь лишится живых существ⁸³. Особой отличительной чертой теории джайнизма является ее доктрина о том, что души находятся даже в неорганических объектах, таких как металлы и камни.

Условия существования души зависят от условий существования ее тела. В неорганическом теле сознание души находится в скрытом состоянии, в то время как в органическом теле оно деятельно. У людей сознание активно. Сравните высказывание: «Всякая плоть — не одна и та же плоть; но у людей плоть одного вида, у животных — другого, у рыб — иного и иного — у птиц».

Джива характеризуется познанием, и хотя он не имеет формы, все же он является агентом, наслаждающимся плодами кармы и имеющим то же протяжение, что и тело⁸⁴. Он подвергается реальным изменениям и иначе не мог бы быть каузальным агентом⁸⁵. Он *упаданакартри*, или материальная причина *бхав*, или мыслей, в то время как кармическая материя есть *нимитта*, или определяющая причина⁸⁶. Горшечник имеет идею (*бхаву*), и горшок существует в его сознании, а настоящий горшок возникает из материальной глины. Все же через свои бесконечные формы душа поддерживает свою природу, или тождественность. Рождение и смерть — это только *парьяйи*, или модификации, души. Освобожденная душа — это душа в состоянии сансары⁸⁷. Не обязательно, чтобы душа всегда путалась в сетях диалектического процесса эволюции. Другими словами, она может поддерживать свое существование независимо от тела. Сознание — это реальность, независимая от материи, и оно ни в каком смысле не является ее продуктом. Оно вечно и не имеет ни начала, ни конца. Только составные соединения разрушаются и уничтожаются.

Мы вкратце описали шесть дравий — пять аджив и шестую — дживу. Из этих шести все, за исключением времени, являются *астикаями*⁸⁸, или существующими в пространстве, и имеют возможность пространственных отношений. Время реально, но оно не пространственно. Поэтому оно — *гравья*, или субстанция, обладающая независимым существованием, но не *астикая*, или некая пространственная величина. Некоторые дравьи могут передвигаться в том же самом месте и взаимно проникать друг в друга, не теряя существа своей природы. Шесть дравий джайнистов отличаются от девяти элементов теории вайшешика: земля, воздух, свет, вода, *акаша*, или афир, *кала*, или время, *гик*, или направление, манас и души. Первые четыре, согласно учению джайнизма, материальны. Они являются общими свойствами материк, соответствующими различным чувствам. Вследствие взаимопревратимости и склонности различных частиц к слиянию материя рассматривается как единая. Вайшешики считают акашу источником звука, тогда как джайнисты рассматривают звук как продукт вибрации материальных частиц⁸⁹.

Джива и аджива — исчерпывающие категории вселенной. Из шести дравий джива и пудгала — главные. Остальные являются началами их действий или результатами их взаимодействия. Сансара — не что иное, как вовлечение дживы в материю. Джива и пудгала — это *сакрия гравьи*, или действующие причины, которые передвигают с места на место. Дхарма и адхарма обуславливают движения,

⁸³ См. Lokaprakāśa, VI. 31 и далее.

⁸⁴ D. S., 2.

⁸⁵ P., 65.

⁸⁶ P., 64.

⁸⁷ P., 20.

⁸⁸ Асти — существующие; кая — занимающие пространство.

⁸⁹ P., 7.

но они не являются ни непосредственными причинами, ни косвенными условиями изменения и потому называются *сакрияншикрия гуавьи*. Связующим звеном дживы и адживы является карма. Производство кармы, ее порождения и разрушение, а также джива и аджива являются началами, или *таттвами*, джайнизма⁹⁰. Джива и аджива — главные начала, которые обычно объединены. Абсолютное освобождение дживы от адживы — это *мокша*. Мокша — цель всех устремлений. Этот идеал может быть достигнут только посредством прекращения и устранения влияния кармы. *Санвара* — это то, что прекращает это влияние; с его помощью мы блокируем каналы, через которые карма проникает в душу. *Нирджара* — это то, что полностью смывает все ранее накопленные грехи. Необходимость санвары и нирджары возникает из-за *асравы*, или притока, и *бандхи*, или связанности. Асрава — это приток чуждой материи в душу. Бандха — это то, что связывает душу с телом. Оно вызывается ложной верой (*митхьядаршана*), отказом от самоотречения (авирати), беззаботностью (*прамага*), страстями (*кашая*) и колебаниями, вызываемыми в душе умом, телом и речью (*йора*)⁹¹. *Митхьятва* — это просто принятие вещи за то, чем она не является⁹². В то время как приток и связанность являются результатами дурной кармы, приостанавливание и прекращение ее влияния — результат правильного поведения. Повсюду мы наблюдаем отличие *бхавы* (душевных) и *гравья* (физических) изменений. Мысли определяют карму⁹³.

Причиной воплощения души в тело является наличие в ней кармической материи. Именно это портит естественные качества души — познание и интуицию. Душа никогда полностью не отделяется от материи, пока она не достигнет своего окончательного освобождения. Загрязнение души происходит таким образом. Тонкая материя, готовая превратиться в карму, вливается в душу. Поскольку каждая частная карма вызывается некоторыми действиями, хорошими, дурными или безразличными, то это в свою очередь дает или мучительные, или приятные последствия. Когда частная карма сделает свое дело, она удаляется из души, и, если этот процесс избавления будет совершаться непрерывно, весь вред, нанесенный материей, уничтожится. Но, к несчастью, это очищение и связанность неразрывны, и душа продолжает совершать движение по кругу сансары. С наступлением смерти душа с ее карманашарирой мгновенно переходит к месту своего нового рождения и приобретает новое тело, расширяясь или сокращаясь соответственно размерам последнего. Земные души разделяются на четыре класса в соответствии с местом их рождения: 1) рожденные в аду, 2) рожденные в животном мире, 3) рожденные в человеческом обществе и 4) рожденные в царстве богов⁹⁴.

■ ЭТИКА

Для достижения освобождения низшая материя должна быть подчинена высшему духу. Когда душа освобождается от груза, тянущего ее вниз, она поднимается к вершине вселенной, где пребывают освобожденные. Радикальное преобразование внутренней сущности человека — путь к свободе. Мораль необходима, чтобы

⁹⁰ Семь таттв — это джива, аджива, асрава, бандха, санвара, нирджара и мокша (Т. S., 4). Иногда добавляются папа — грех и пунья — достоинство; тогда получается девять падартх (Р., 116; D. S., 28).

⁹¹ U. T. S., VII. 1.

⁹² Asatī satbuddhi. Теория адвайты об аваране и викшепе имеет некоторое сходство с этой доктриной джайнистов.

⁹³ См. D. S., 29 и далее.

⁹⁴ Р., 116.

вызвать переделку человеческой природы и воспрепятствовать образованию новой кармы. Путь в нирвану пролегает через три жемчужины (*триратна*) — веру в Джину, познание его учения и безупречное поведение. «Вера в реальное существование, или таттвы, — это правильная вера; познание реальной природы без сомнений и ошибок — правильное познание. Нейтральное, без симпатии или отвращения, отношение к объектам внешнего мира — правильное поведение»⁹⁵.

Этих трех жемчужин, образующих один общий путь, необходимо придерживаться одновременно. Добродетель, заключается в пятеричном поведении того, кто познает и верит. 1) Безвредность, или *ахинса*, которая является не просто негативным воздержанием, а положительной добродетелью в отношении всего созданного; 2) милосердие и правдивость речи; 3) честное поведение, например не-воровство; 4) воздержанность в слове, мысли и делах и 5) самоотречение от всех земных интересов — вот что характеризует добродетельного человека. Последнее правило иногда истолковывается гиперболически, а именно в том смысле, что добродетельный человек должен ходить обнаженным. Этим единственно указывается на то, что до тех пор, пока мы сознаем различия между обнаженным и одетым и нам доступно чувство стыда, мы далеки от спасения. Этика джайнизма подчеркивает значение и веры и дел. Между правилами поведения мирянина и аскета проводится различие⁹⁶. Все те действия, которые приводят к умиротворению ума, — *луны*. Существует девять способов достижения *луны*, или заслуг, такие как предоставление пищи нуждающимся, воды — жаждущим, одежды — бедным, крова — странствующим и т. д. *Химса*, или порождение страдания, является великим грехом, или *папа*. Кроме того, греховным считается: неверность, нечестность, невоздержанность, жадность. Гнев, сомнение, хитрость, скупость привязывают нас к мирскому, а их противоположности — терпение, смирение, простодушие и чувство удовлетворенности — вызывают дальнейший рост духовных инстинктов. Отмечаются также и другие грехи, как, например, ненависть, сварливость, злословие, клевета, поношение других, отсутствие самоконтроля, лицемерие и ложная вера. Грех — это проступок не перед богом, а перед человеком.

Тот молится хорошо, кто хорошо любит
И человека, и птицу, и животное.
Тот молится превосходно, кто любит превосходно
Все вещи, и большие и малые.

(Кольридж)

Этическая система джайнистов строже системы буддистов. Она считает терпение высшей добродетелью, а удовольствие — источником греха⁹⁷. Человек должен стараться стать безразличным к удовольствию и страданию. Истинная свобода заключается в независимости от всех внешних вещей. «Тот джива, который через желание внешних вещей испытывает приятные или мучительные состояния, теряет самообладание, приходит в смятение и руководится внешними вещами. Он становится ограниченным другим»⁹⁸.

«О том дживе, который освободился от связей с внешним и от чуждых мыслей с помощью своей внутренней природы восприятия и понимания воспринимаемого, а также и познания своей собственной вечной природы как таковой, говорят, что он ведет себя как абсолютно самоопределенный»⁹⁹.

⁹⁵ Р., 115; см. также Т. S., I. 1.

⁹⁶ Т. S., VII. 20 и далее.

⁹⁷ *Acārāṅgasūtra*, S. B. E., XXII, p. 48; см. также Р., 76 — 77.

⁹⁸ Р., 163.

⁹⁹ Р., 165.

«О человек! Ты — свой собственный друг; почему желаешь ты друзей вне себя самого?»¹⁰⁰

Мы не имеем здесь абсолютного фатализма, ибо, хотя карма решает все, наша настоящая жизнь, которая находится в нашей власти, может изменить воздействие прошлого. С помощью сверхобычных усилий мы можем избежать воздействия кармы. Никакого вмешательства бога не существует. Герои-отшельники почитаются не по неопределенной прихоти капризного бога, а предписанием самой вселенной, частью которой они являются. Размышления доставляют наслаждение, поскольку они помогают нам приобрести силу для выполнения обетов¹⁰¹. Строгий характер дисциплины может быть выведен из одиннадцати стадий жизни главы семьи и четырнадцати стадий эволюции души. Этот суровый идеал аскетизма практиковался в Индии многими великими святыми, которые предавали себя смерти.

Главной отличительной чертой джайнизма является *ахинса*, или уважение ко всему живому и воздержание от нанесения ему вреда. Скрупулезное соблюдение этого правила привело к возникновению многих обычаев, послуживших предметом дешевых острот со стороны тех изучающих индийскую философию, которым не нравился джайнизм. Чтобы не повредить чьей-либо жизни, некоторые джайнисты при ходьбе подметали перед собой землю, ходили под покрывалом из боязни вздохнуть какой-нибудь живой организм, фильтровали воду и даже отказывались от меда. Правда, ахинса в строгом смысле этого слова не может практиковаться. «Махабхарата» говорит: «Мир наполнен творениями, которых нельзя видеть глазом, хотя их существование доказывается с помощью логического вывода. Когда мы двигаем нашими веками, части телец этих творений ломаются и отпадают»¹⁰². Бхагаватапурана заявляет, что «жизнь есть жизнь жизни»¹⁰³. Когда эти простые истины забываются, жизнь становится почти невозможной. Смертельный страх как-нибудь случайно не повредить чью-либо жизнь руководит поведением ортодоксальных джайнистов.

Во время как буддизм отвергает самоубийство, джайнизм считает, что оно «возвеличивает жизнь». Если аскетизм трудно проводить на практике, если мы не можем противиться нашим страстям и терпеть лишения, тогда самоубийство допускается. Иногда даже доказывают, что после двенадцатилетнего периода аскетической подготовки можно убить себя, поскольку нирвана уже обеспечена. Как это было общепринято в системах того времени, женщины считались объектами соблазна¹⁰⁴. Подобно другим системам индийской мысли и религии, джайнизм верит в возможность достижения цели и неджайнистами, если только они следуют установленным этическим правилам. Ратнашекхара во вступительных строках своего «Самбодхасаттари» говорит: «Неважно, шветамбара он или дигамбара, буддист или последователь какой-нибудь другой веры, но раз она понял тождественность души, то есть смотрит на все созданное как на свое собственное я, он достигает спасения».

Джайнисты не возражают против системы каст, которой они пытались придать свой характер. «Человек становится брахманом, кшатрией, вайшьей или шудрой в зависимости от своих действий... Того, кто освободился от всех карм, мы называем брахманом»¹⁰⁵. «Джайнисты и буддисты употребляют слово "брахман" как почетный титул, прилагая его к лицам, даже не принадлежащим к касте брах-

¹⁰⁰ S. B. E., XXII, p. 33.

¹⁰¹ T. S., VII. 4. 10.

¹⁰² *Sāntiparva*, 15. 26.

¹⁰³ I. 13. 46. *Jīvo jīvasya jīvanam*.

¹⁰⁴ S. B. E., XXII, p. 48.

¹⁰⁵ S. B. E., XIV, p. 140.

манов»¹⁰⁶. Изысканность и гордость, присущие рожденным этой кастой, осуждаются джайнистами. «Сутракританга» объявляет, что гордиться своим происхождением — значит совершать грех, ибо это одни из восьми видов гордости, а человек, который гордится, совершает грех¹⁰⁷.

Сангха, или община джайнистов, четверична, объединяя монахов и монахинь, мирских братьев и мирских сестер. У буддистов мирские члены общины не связаны органически с духовенством. Имея меньше, чем буддисты, последователей и безо всякого миссионерского рвения джайнизм сохранился в Индии, в то время как буддизм исчез. Г-жа Стивенсон дает следующее объяснение этому факту:

«Характер джайнизма таков, что он дал ему возможность удержаться на краю пропасти. Джайнисты никогда не отмежевывались, как буддисты, от окружавших их религиозных представлений, ибо всегда пользовались брахманами, как своими домашними священниками, которые возглавляли обряды, связанные с рождением ребенка, часто выступали в роли богослужителей при смерти и свадебных церемониях, а также в храмах. Кроме того, среди главных героев джайнистов находили себе место некоторые наиболее чтимые лица индусского пантеона — Рама, Кришна и т. п. Организаторский гений Махавиры оказался полезен джайнизму, ибо он сделал мирян неотъемлемой частью общины, тогда как они не принимали участия в деятельности буддистского ордена и не делили с ним свою судьбу. Таким образом, когда бури преследований прокатились над страной, джайнизм просто растворился в индуизме, который открыл свое вместительное лоно, чтобы принять его; победителю джайнизм показался неотъемлемой частью этой великой системы»¹⁰⁸.

Материалистический взгляд кармы приводит джайнистов к необходимости придавать большее, чем буддисты, значение внешнему акту по сравнению с внутренним побуждением. И буддизм и джайнизм признают идеал отрицания жизни и личности. Согласно обеим системам, жизнь является несчастьем, которое нужно избегать любой ценой. Они требуют от нас освободиться от всех привязанностей, которые приковывают нас к природе и приносят нам горе. Они прославляют бедность и чистоту, умиротворенность и терпеливое страдание. Гопкинс карикатурно описывает систему джайнизма, называя ее «религией, в которой главное состоит в том, что надо отрицать бога, поклоняться человеку и кормить червей»¹⁰⁹. Паразитное сходство этических взглядов, джайнизма и буддизма должно быть приписано тому факту, что оба они заимствовали их из одного и того же источника — брахманизма, «Брахманский аскетизм был образцом, от которого они заимствовали много важных практических правил и установлений аскетической жизни»¹¹⁰.

■ ОТНОШЕНИЕ К ТЕИЗМУ

Возможность развития мира допускается доктриной о тождественности бытия и взаимодействии субстанций. Для сотворения или разрушения мира бог не является необходимым. «Нельзя ни разрушить вещи, которые существуют, ни создать вещи из ничего. Вещи входят в сферу существования или прекращают существовать в силу своих атрибутов и модусов»¹¹¹.

¹⁰⁶ S. B. E., XXII, p. XXX.

¹⁰⁷ Тем не менее джайнисты набирают священнослужителей преимущественно из знатных семей. Они придерживаются кастовости внутри общины.

¹⁰⁸ Mrs. Stevenson, The Heart of Jainism, p. 18 — 19.

¹⁰⁹ Hopkins, The Religions of India, p. 297.

¹¹⁰ S. B. E., XXII, p. XXIV.

¹¹¹ P., 15.

Субстанции своим взаимодействием порождают новые ряды качеств. Джайнисты отвергают теорию создания мира из ничего или из ряда случайностей. Систематическое действие законов природы не может быть результатом счастливого случая. Нет необходимости допускать, подобно теологам, какую-то первопричину вселенной. Мы не можем усвоить, как несотворенный бог вдруг становится творцом. При такой гипотезе трудно ответить на вопрос о том, из какого материала создан мир. Существовал ли он в какой-либо форме до создания этого мира? Если, как говорят, все зависит от непостижимой воли бога, мы должны положить конец всякой науке и философии. Если вещи могут функционировать только по воле Божией, то нет оснований наделять их различными атрибутами. Различным субстанциям не нужны специфические функции, которые не могут быть изменены. Вода может гореть, а огонь охлаждать, если на то есть воля Божия. Однако на самом деле мы находим, что различные субстанции имеют свои собственные специфические функции, принадлежащие их собственной природе, и с уничтожением их функций разрушаются и сами субстанции. Если аргументировать тем, что все существующее должно иметь творца, тогда сам творец должен иметь другого творца, и мы пришли бы к бесконечному регрессу. Избавиться от этого порочного круга можно лишь путем признания реальности самосуществующего творца, который является создателем всего остального. Джайнистский мыслитель спрашивает: если одно существо может быть самостоятельным существующим и вечным, то разве не могут многие вещи и существа быть несотворенными и субстантивными? Он выдвигает гипотезу наличия большого количества субстанций и объясняет мир теорией, согласно которой субстанции необходимо должны проявлять самих себя. Вся вселенная бытия, состоящая из духовных и материальных факторов, существует извечно, подвергаясь бесчисленному множеству революций, производимых силами природы без вмешательства какого-либо вечного божества. Многообразие вселенной объясняется пятью совместно действующими условиями — временем (*кала*), природой (*свабхава*), необходимостью (*нияти*), активностью (*карма*) и желанием быть и действовать (*угьяма*). Семя может быть зачатком с заложенной в нем энергией, но прежде чем оно вырастет и превратится в дерево, оно должно получить помощь от времени, или сезона, естественной среды и от акта помещения его в почву. Его собственная природа определяет лишь вид дерева, которое из него вырастет.

Хотя и нет существа, отличного от мира и называемого богом, тем не менее определенные элементы мира, надлежащим образом развитые, достигают обожествления. Это — *архаты*, верховные владыки, всеведущие души, которые преодолели все недостатки. Хотя и нет божественного творящего духа, все же каждая душа при достижении наивысшего совершенства становится *Параматманом*, или верховной душой¹¹². Бог — это только высшее, благороднейшее и полнейшее проявление сил, заложенных в скрытом состоянии в душе человека. Все совершенные люди божественны, и среди них не существует рангов, поскольку все они равны.

Строго говоря, в системе джайнизма для набожности, или *бхакти*, нет места. Согласно этой системе, нужно отказаться от всяких привязанностей. Личная любовь должна сгореть в пекле аскетизма. Однако слабовольный человек вынужден развивать в себе некоторую набожность по отношению к великим тиртханкарам, хотя строго логически многое может быть запрещено. Миряне-джайнисты нуждаются в кредо и культе, соответствующих моральным и религиозным условиям их жизни. Когда джайнизм начал выходить за пределы места своего происхождения, необходимость удовлетворить религиозные запросы нормального человека стала настоящей. Иначе почитатели других богов не могли бы быть обращены в джайнизм. Когда последователи культа Кришны вошли в лоно джайнизма, были установ-

¹¹² Ср. теорию ангелов проф. Александра (Alexander, Space, Time and Deity, vol. II, p. 346, 365).

лены отношения между двадцать вторым тиртханкаром (Ариштанеми) и Кришной. Вот почему многие индусские боги стали пользоваться признанием, и в настоящее время мы находим деление джайнистов на вайшнавов и не-вайшнавов.

Жизнь бога на небе — это одна из форм, которую может принять душа путем накопления достоинств. Когда достоинство исчерпывается, жизнь уходит. Боги, подобно людям и животным, являются воплощенными душами, отличающимися от них только степенью, но не видом. Большая сила и совершенство, принадлежащие божественному телу и организму, являются вознаграждением за добрые дела прежней жизни. Освобожденные души выше богов. Они никогда не рождаются снова. Они не имеют больше каких-либо связей с миром и не оказывают на него влияния. Освобожденные души не заботятся о крутизне подъема к цели и не протягивают руку помощи поднимающимся по этому пути. Когда молящиеся обращаются к знаменитым джинам, которые достигли совершенства и преодолели мирские превратности и несчастья, то те не могут дать и не дают ответа молящимся, поскольку они совершенно безразличны ко всему, что происходит в мире, и совершенно свободны от всяких эмоций. Однако существуют боги, которые следят за истинной дисциплиной и контролируют ее¹¹³. Они слышат молящихся и ниспосылают милости. Что же касается джин, то лучшей формой их почитания является принятие их советов. Осознание своего подлинного я, а не поклонение тиртханкарам и есть путь к свободе¹¹⁴. Размышление и преклонение перед Джинной освящает душу. Поскольку суровая простота религии джайнизма не признает милосердия или прощения, она не могла привлечь к себе массы — отсюда появились непрочные компромиссы.

■ НИРВАНА

Нирвана, или избавление, — это не растворение души, а ее вступление в состояние блаженства, которое не имеет конца. Это освобождение от тела, но не от существования. Мы уже говорили, что освобожденное существо путем устранения всех эмоций лишается всяких свойств, перестает интересоваться жизнью своих друзей и не склонно помогать им. «Освобожденный ни велик, ни мал... ни черен, ни синь, ни горек, ни едок, ни холоден, ни горяч... Без тела, без перерождения... он воспринимает, он познает, но здесь нет аналогии (посредством которой мы можем познать природу освобожденной души); его сущность не имеет формы; нет условий для необусловленного»¹¹⁵.

Состояние сиддхи не является причиной или следствием ряда сансар. Оно абсолютно ничем не обусловлено¹¹⁶. Причинность не властна над неограниченной душой. «Знай, что с обычной точки зрения совершенные вера, познание и поведение являются причинами освобождения, тогда как в действительности состоящая из них собственная душа (является причиной освобождения)»¹¹⁷. Мы не можем высказать чего-нибудь положительного об освобожденной душе и не можем, строго говоря, знать, существует ли множество освобожденных душ. Состояние совершенства негативно описывается как свобода от действия и желания, состояние высшего и абсолютного спокойствия — покоя, который не знает ни изменений, ни конца, будучи бесстрастным и невыразимым умиротворением. Энергия прошлой кармы угасает, а дух, хотя еще и существующий, не имеет возможности переродиться.

¹¹³ Śāsanādhiṣṭhāya devatāḥ.

¹¹⁴ Р., 176 и далее.

¹¹⁵ S. B. E., XXII, p. 52.

¹¹⁶ Р., 36.

¹¹⁷ D. S., 39; см. также 40.

Хотя и не совсем последовательно, освобожденная душа позитивно описывается как наделенная неограниченным сознанием, чистым пониманием, абсолютной свободой и вечным блаженством¹¹⁸. Она может воспринимать и познавать, поскольку восприятие и познание являются функциями души, а не органов чувств. Освобожденная душа имеет начало, но не имеет конца, в то время как зависимые души не имеют начала, но имеют конец. Эти освобожденные души наслаждаются своего рода взаимопроникающим существованием за счет тождественности их статуса. Душевная субстанция освобожденных обладает особой силой, благодаря которой бесконечность душ может существовать без взаимного исключения. Тождественность спасенных определяется жизненным ритмом, сохраняющим форму прошлой физической жизни, а также познанием прошлого. Этот идеал свободы в наиболее совершенной степени проявился в жизни двадцати четырех джайнистских тиртханкаров.

Лока, или вселенная, удерживается в середине алоки в форме туловища человека с сиддхашилой наверху, то есть в том месте, где должна быть голова. Эта сиддхашила является местопребыванием всеведущей души и может быть названа духовным оком вселенной. Таким образом, мокша, как считают, должна быть вечным поступательным движением¹¹⁹. При освобождении душа стремится идти вперед по инерции, обусловленной ее прежней деятельностью¹²⁰, тем, что перестают существовать связи с элементами, которые тянули ее вниз¹²¹, а также разрывом оков¹²² и ее естественной тенденцией идти вперед¹²³.

■ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Джайнизм предлагает нам эмпирическую классификацию вещей вселенной и, таким образом, выступает за плюральность духов. В логике, как мы видели, он придерживается относительности познания — того очевидного факта, что отношения объектов в этом мире не закреплены и не независимы, а являются результатами интерпретации. Кроме того, теория о том, что реальность и значение неотделимы, скорее говорит за монизм в метафизике, чем за плюрализм. На самом деле плюралистическая вселенная, как ее представляют джайнисты, является лишь относительной точкой зрения, а не конечной истиной.

Джайнизм рассматривает мир как наполненный дживами, так же как Лейбниц считал, что мир наполнен монадами. «В мельчайшей частице материи имеется мир живых творений, энтелехий и душ. Каждая доля материи может рассматриваться как нечто подобное саду, заполненному растениями, или пруду, заполненному рыбами. Но каждая ветка каждого растения, каждая часть тела любого животного, каждая капля той или иной жидкости являются тоже неким подобием сада или пруда. И хотя земля и воздух, имеющиеся между растениями сада, или вода, занимающая место между рыбами в пруду, не являются ни растением, ни рыбой, все же они тоже содержат в себе растения и рыб, но по большей части настолько мелких, что они не воспринимаются нами.

¹¹⁸ Р., 28.

¹¹⁹ Nityordhvagamanam mukti.

¹²⁰ Pūrvaprayogāt.

¹²¹ Asaṅgatvāt.

¹²² Bandhacchedāt.

¹²³ Tathāgatipariṇāmāt. См. U. T. S., X. 8. Души сиддха бывают пяти видов: 1) *тиртханкары*, или освобожденные, которые проповедуют джайнизм в условиях воплощения; 2) *архаты*, или совершенные души, которые ожидают достижения нирваны после освобождения от карманашариры; 3) *ачарьи*, или главы аскетических групп; 4) *упадхьяйи*, или обучающие святых, и 5) *сагху* — класс, который включает всех остальных (D. S., 50 — 54).

Таким образом, во Вселенной нет ничего невозделанного, ничего бесплодного, ничего мертвого; нет хаоса, нет беспорядка, кроме как по видимости, — есть нечто похожее на то, что мы можем наблюдать в пруде, глядя туда с некоторого расстояния, когда мы видим там лишь какое-то беспорядочное движение и некое скопление рыб, но не видим каждую рыбу в отдельности». Мы увидим, что метафизическая схема джайнизма сходна с лейбницевской монадологией и творческим эволюционизмом Бергсона¹²⁴.

Джива — это все живое, все не механическое. Он соответствует жизненному элементу Бергсона. *Джива* является также субъектом опыта и соответствует монаде Лейбница. Механическое объяснение его неправильно. Поскольку джайнизм является продуктом века незрелого философствования, мы находим, что он ясно не осознавал различия между *дживой* и *Атманом*, *адживой* и материей. *Джива* является особым видом сущего. Освобожденный *джива*, свободный от материи, называется *Атманом*. *Атман* — это чистое сознание, не испорченное материей. Он исключает всякое пространство и все внешнее. Это — *джива*, очистившийся и поднявшийся до своего высочайшего духовного состояния, которое является чистым сознанием, не имеющим формы. *Пудгала* — это не чистая материя, не затронутая сознанием. Она уже носит на себе отпечаток духа. *Атман* — это дух, или бытие, а материя — это негативное начало небытия. Последнее соответствует пространству Бергсона или *materia prima* Лейбница. Голая материальность *пудгалы* является прямой противоположностью духу. Это — простое различие, и потому, согласно логике джайнизма, оно не реально. *Джива* является комбинацией того и другого. Он материально-духовен¹²⁵. Он — душа, отягощенная материей, запутанная в привязанностях. Все *дживы* в сансаре связаны с этим негативным материальным элементом. Джайнизм считает, что и *Атман*, или чистый дух, и чистая материя, и *джива*, который является комбинацией *Атмана* и чистой материи, существуют, хотя первые два невоспринимаемы нами. *Пудгала скандха*, которую мы видим, тоже имеет элемент сознания и является в такой же степени *дживой*, как и чем-то другим, поскольку это касается ее сущности. *Джива* и *аджива*, по джайнизму, — это не эмпирические абстракции *Атмана*, или сознания, и материи, или несознания, а продукты взаимодействия того и другого. *Пудгала* несет на себе отпечаток *я*, а *джива* уже пронизана материей. Было бы неправильным смешивать *дживу* и *адживу* с бытием и небытием. Строго говоря, *Атман* и не-*Атман* — это первичные элементы двух непримиримых и антагонистических начал. *Джива* обладает больше *я*, а *аджива* — больше не-*я*. Они представляют собой два порядка расположения в целом.

Для эмпирического видения *дживы* образуют вселенную, и каждый *джива* является конкретной единицей, составной субстанцией. Это — единое во многом или многое в едином. Связь между *дживой* и *адживой* безначальна. В мире сансары они никогда не разделяются. Цель всех *джив*, к которой они должны стремиться, — это сбросить с себя всякую материю. Все центры жизненной активности являются *дживами*.

Нам говорят, что во вселенной *Атман* и материя, субъект и объект всегда находятся вместе. Из опыта мы знаем, что между ними идет борьба, в которой один пытается господствовать над другими. Интересно отметить, что духовный элемент *дживы*, как говорят, обладает тенденцией стремиться вверх, в то время как материальный элемент имеет тенденцию стремиться вниз. *Джива*, обитающий в теле человеческого существа, может настолько отяготиться материей, что переходит в жизнь земли.

¹²⁴ Хотя в своем первоначальном виде взгляды джайнизма могли иметь довольно грубую форму физической науки, позднее джайнистские мыслители развили определенные философские положения, которые можно было четко поставить и отстаивать.

¹²⁵ См. Jaini, *Outlines of Jainism*, p. 77.

Мы имеем градацию джив сообразно тому, насколько проявляется в них господство я над не-я. На наивысшей стадии божественного существования, на уровне богов, отличном от уровня чистых душ, или *suggatманов*, которые не имеют налета материи, мы имеем наибольшую степень господства я, а не-я, — в самом низшем пункте, какой мы себе только можем представить. На самой низшей ступени мы имеем чистую внешность отношения вещей к вещам, где не-я проявляется в высшей степени. По мере перехода к более высоким ступеням — к растениям и животным — мы имеем больше я и меньше не-я. Они имеют единство и простоту, которые составляют их индивидуальность. Они привносят свое прошлое в свою настоящую деятельность. Когда мы достигаем положения богов, не-я находится в самом низком пункте. Радость жизни поднимается до божественно-гармонизированной вселенной. В вещах между металлами и богами, между я и не-я идет борьба. В чистой душе и голой материи мы имеем только духовное или недуховное; только они нереальны в опыте.

Можем ли мы сказать, что плюральность джив, согласно этой гипотезе, является конечной истиной метафизики? Нам говорят, что в дживах действуют две особые тенденции. Открывающемуся перед нами миру присуща эта двойственность я и не-я, сат и асат. *Сат* — это реальность, душа с ее всеведением; *асат* — элемент, который мешает этому факту всеведения и делает дживу ограниченным. По своей внутренней природе, в силу избытка всеведения, душа, как говорят, наполняет вселенную, а джива становится низведенным до одной точки, в которой вселенная отражается, как в фокусе. Именно *асат* является основой индивидуальности. Именно это негативное начало делает дживу особым средоточием интересов, ограниченным выражением всеведущей души, существованием психологического порядка. Тело создает степень несовершенства и дает точку опоры душе. Разные виды джив металлов, растений, животных, людей и богов отличны друг от друга в силу различия их тел. Отсюда следует, что, хотя все обитающие в них души одинаковы, негативное начало материи создает эмпирическое различие индивидов. «Раздельность и индивидуальность дживы существуют только с точки зрения вывахары, или опыта. Точнее говоря, сущностью всех джив является сознание»¹²⁶.

Плюральность душ является относительным понятием, которое дает представление о реальности в том случае, когда мы делаем упор на ощущения, чувства и привязанности, как будто они единственно верные моменты реальности. В теории познания джайнизма мы должны превзойти понятие эмпирического средоточия и подняться до логического субъекта. Субъект — это такой сохраняющийся факт, что весь мир существует только для него¹²⁷. Если с помощью размышлений посредством несовершенной абстракции свести субъект к обусловленному организмом ограниченному уму и поместить его в определенном пространстве и времени, то мы придем к идее о наличии независимых джив. Другими словами, употребляя знаменитое выражение Шанкары, в таком случае мы имеем доктрину о плюральности джив, но лишь постольку, поскольку мы трактуем субъект как объект, который может быть тщательно проанализирован. Если мы последуем тому, что подразумевается мыслью, и высвободим субъект от воплощения его в ощущения и чувствования, освободим его от всех контактов с объектом, то увидим, что в действительности существует только единый субъект. Джайнизм предпочел не осознавать столь возвышенное и не обращаться к этому идеалу, да верно и то, что такая практика мышления трудна и на нашем уровне. Для человеческой мысли между идеальным к дей-

¹²⁶ D. S., 3. 7 и 8.

¹²⁷ Ср. Бозанкет: «Свободно допускается, что в сознании я универсально. Оно выходит в мир, находящийся за пределами собственного данного бытия, и тем, что оно находит в этом мире, оно владеет совместно с другими я, и владея этим, я перестает быть самодовлеющей и невоспринимаемой единицей» (Bosanquet, Gifford Lectures, Second Series, chap. II).

ствительным существует барьер. Вследствие нашей ограниченности мы вынуждены исходить из частных, от которых не можем освободиться.

Джайнизм рассматривает даже теорию единства Абсолюта и возражает против нее. «Если бы была только одна душа, общая всем существам, их нельзя было бы распознать одно от другого и они не могли бы испытать разную судьбу; не было бы брахманов, кшатриев, вайшьев, шудр, насекомых, птиц и змей; все были бы людьми и богами. Мы одинаково должны были бы расценивать как тех, кто ведет предосудительную жизнь, так и тех, кто придерживается правильного поведения в этом мире»¹²⁸. Нет необходимости отрицать плюральность на психологическом или эмпирическом уровне — там, где только возникает вопрос о наслаждении плодами кармы. Там, где ум связан условиями жизни организма, доктрина плюральности еще имеет смысл, но встает вопрос: можем ли мы считать этого ограниченного дживу конечной истиной? Если это ограничение — необходимое условие существования души, от которого она никогда не может освободиться, тогда плюральность джив — реальна, но джайнисты считают, что эти ограничения случайны в том смысле, что они не имеют отношения к сущности души и в освобожденном состоянии душа совершенно свободна от них. В этом случае было бы нелогичным, если бы мы рассматривали случайную плюральность душ как окончательное выражение истины. Именно признанный канон метафизической критики гласит, что нереальное в начале или в конце не может быть реальным в его настоящем процессе¹²⁹. Плюральность может быть актуальной или существующей, но она не реальна.

Мы не можем поддержать доктрину о плюральности душ, если мы не имеем способа обнаружить, существует ли в конечном условии какой-либо базис различия. Спасение несовместимо с обособленной личностью, которой повсюду препятствует то, что является внешним и случайным и которая связана с телесным организмом и своей природой. Обособленность я открывает путь к ошибке и греху, а спасение означает уничтожение этой обособленности.

С точки зрения метафизики вопрос с монизме или дуализме определяется отношением материальной и духовной тенденций, существующих во вселенной. Джайнисты не ставят вопрос об их источниках. Мы не видим попыток дедуцирования категорий или обеспечения строгого доказательства их конечности. Они отвергают теорию сверхкосмического божества, понимаемого в качестве капризного деспота. Мы не искадим теорию джайнизма, если скажем, что она считает бога, природу и душу аспектами одного и того же. Нет бога вне души в ее идеальной целостности. Постичь бога каким-либо другим путем — значит сделать его конечным. Ум человека исключает себя из всего другого и является по своей природе ограниченным, однако, если бы мы имели ум, не ограниченный никакими рамками, но существующий сам по себе во всей своей полноте, тогда ограничения, которые характерны для человеческих переживаний, отпали бы. Вечное сознание существует в пределах человеческих ощущений. Именно эта сила направляет нас за пределы всех конечных форм. В познании с единством содержания, установленном для всех умов, мы поднимаемся выше психологического я, исключаяющего другие я. От ума, обусловленного пространством и временем, мы приходим к уму, через посредство которого возникают пространственно-временные отношения. Бесконечное присуще конечному. Вот почему конечное всегда стремится к тому, чтобы преодолеть свою конечность и достичь полнейшей свободы, и когда достигнута свобода духа — все преодолено. Нельзя создать какой-либо системы джив, не допуская наличия такого Духа.

Каково отношение между духовными и материальными тенденциями, борющимися в мире опыта? Являются ли они разностями внутри целого? Видимо, они

¹²⁸ Sūtrakṛtāṅga, II. 7. 48 и 51; см. также I. 1. 1.

¹²⁹ Ādāv ante ca yan nāsti vartamāne pi tat tathā.

хорошо приспособлены друг к другу и содействуют прогрессу целого. Хотя они и противоположны друг другу, они, по-видимому, не противоположны единству, которое является синтезом противоположностей. Придавая особое значение этим фактам, теория джайнизма привела бы к построению гипотезы конкретно универсальной реальности, одновременно и разделенной и единой. С этой точки зрения нет ничего чисто духовного или чисто материального. И то и другое суть логические абстракции. Реальное — это конкретное целое, причем чистое бытие и чистая материя являются его абстракциями. Они являются моментами всеобщего, антагонистическими, но нераздельными элементами целого. Всеобщее проявляется в жизни мира. Борьба противоположностей происходит во всех стадиях реальности, хотя их противоположность преодолевается в гармонии абсолюта. Если логика джайнизма рассматривает мысль как конечную категорию и считает основной природой реальности раскрываемое мыслью, то отсюда и возникает конкретный монизм. Чистый дух, абстрактный абсолют, которому ничто не противостоит, бездействующая духовная энергия, неподвижное бытие — это просто ничто. И вместе с тем джайнизм непоследовательно признает состояние души, полностью избавившееся от материи, движение ввысь без потенциального тяготения книзу. Кумарила утверждает, что реальность сиддхатманов не может быть установлена логическими доказательствами. «Мы не воспринимаем здесь всеведущего существа. Равным образом его реальность не устанавливается посредством вывода»¹³⁰.

Джайнисты исходят из учения о врожденной природе души, которая проявляется при устранении помех. Даже Кумарила соглашается с тем, что душа обладает естественной способностью охватить все вещи и что существуют пути и способы, благодаря которым мы можем развить эту способность. Если мы выделим этот аспект джайнистской философии и вспомним о существовании интуитивного познания кевалинов, которое превосходит мысль, мы придем к абсолютному и неограниченному монизму, который потребует от нас рассматривать борющийся мир, где все вещи находятся где-то между реальностью и ничто, как нереальный. Мы можем рассматривать мир как реальность только тогда, когда мы отбросим точку зрения, согласно которой существует высший аспект чистого духа. Если мы признаем наличие чистого духа, тогда *не-я* станет просто другим *я*, некоторым отражением его, не столь совершенно реальным как *я*, но чем-то в конечном счете дополняющим его. Мир в таком случае становится видимостью, созданной силами *не-я*. Этот путь приводит нас к строгому монизму шанкаристского типа. Однако ясно одно — что, остановившись на полпути, джайнизм смог выдвинуть лишь плюралистический реализм.

ЛИТЕРАТУРА

- S. B. E., vols. XXII and XLV.
 Jacobi, Articles on Jainism and the Jaina Atomic Theory in E. R. E., vol. VII.
 Umāsvāti, Tattvārtha Sūtra. (Sacred Books of the Jains.)
 Nemicaṇḍra, Dravyasaṃgraha. (Sacred Books of the Jains.)
 Kundakundaśārya, Pañcāstikāyasamayāsāra. (Sacred Books of the Jains.)
 Jaini, Outlines of Jainism.
 Mrs. Stevenson, The Heart of Jainism.
 Barodia, History and Literature of Jainism.
 S. D. S., chap. III.

ЭТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ РАННЕГО БУДДИЗМА¹

Введение. — Эволюция буддистской мысли. — Литература раннего буддизма. — Три питаки. — Вопросы царя Милинды. — Висуддхимагга. — Жизнь и личность Будды. — Условия времени. — Мир мысли. — Бесплодность метафизики. — Состояние религии. — Нравственная жизнь. — Этика, независимая от метафизики и богословия. — Позитивистский метод Будды. — Его рационализм. — Религия в рамках разума. — Буддизм и упанишады. — Четыре истины. — Первая истина, о страдании. — Пессимистичен ли буддизм? — Вторая истина, о причинах страдания. — Непостоянство вещей. — Неведение. — Динамическая концепция реальности. — Бергсон. — Тождественность предметов и непрерывность процесса. — Причинность. — Непостоянство и мгновенность. — Мировой порядок. — Бытие и становление в упанишадах и в раннем буддизме. — Аристотель, Кант и Бергстон. — Шанкара о кианика-ваде. — Природа становления. — Объективно ли оно или только субъективно? — Внешняя действительность. — Тело и дух. — Эмпирический индивид. — Найратмья-вада. — Природа Атмана. — Теория души Нагасены. — Ее сходство с теорией Юма. — Природа субъекта. — Шанкара и Кант. — Буддистская психология. — Ее отношение к современной психологии. — Чувственное восприятие. — Аффект, воля и знание. — Ассоциация. — Продолжительность состояний сознания. — Подсознание. — Перерождение. — Пратитьясамутпада. — Ниданы. — Авидья и другие звенья в цепи. — Место авидьи в метафизике Будды. — Этика буддизма. — Ее психологическая основа. — Анализ действия. — Добро и зло. — Средний путь. — Восьмеричный путь. — Буддистская дхьяна и философия йога. — Десять оков. — Архат. — Добродетели и пороки. — Стимул нравственной жизни. — Внутренний характер буддистской нравственности. — Обвинение в интеллектуализме. — Жалобы на аскетизм. — Нищенствующий орден. — Сангха. — Отношение Будды к кастам и социальным реформам. — Авторитет вед. — Этическое значение кармы. — Карма и свобода. — Перерождение. — Его механизм. — Нирвана. — Ее характер и разновидности. — Нирвана буддизма и мокша упанишад. — Бог в раннем буддизме. — Критика традиционных доказательств бытия бога. — Абсолютистские следствия буддистской метафизики. — Обожествление Будды. — Компромиссы с народной религией. — Буддистская теория познания. — Прагматический агностицизм Будды. — Умолчание Будды о метафизических проблемах. — Кант и Будда. — Неизбежность метафизики. — Единство мыслей между буддизмом и упанишадами. — Буддизм и санхья. — Успех буддизма.

■ РАННИЙ БУДДИЗМ

Философская система раннего буддизма, несомненно, одна из оригинальнейших систем в истории философии. По своим основным идеям и духу эта система замечательно близка к передовой научной мысли XIX века^[42]. Современная пес-

¹ Перевод главы 7 сделан А.В. Старостиным.

симистическая философия Германии, философия Шопенгауэра и Гартмана — всего лишь исправленная версия древнего буддизма. О ней иногда говорят, что это «немногом больше, чем вульгаризированный буддизм». Если говорить о динамической концепции реальности, то буддизм является блестящим предвестником творческого эволюционизма Бергсона. Ранний буддизм представляет собой род философии, приспособленной для практических нужд сегодняшнего дня и помогающей разрешить конфликт между верой и знанием. Это будет ясно видно, если мы сосредоточим наше внимание на ведущих принципах раннего буддизма, не будем долго останавливаться на различных фазах его роста и мифических легендах, выкристаллизовавшихся вокруг первоначального учения и его основателя, самого Будды.

■ ЭВОЛЮЦИЯ БУДДИСТСКОЙ МЫСЛИ

Буддистская мысль в самой Индии изменялась на протяжении более тысячи лет. Рис Дэвидс указывает: «Буддизм в ходе столетий постепенно меняется почти в каждой книге». Уже во II веке после смерти Будды можно обнаружить не меньше восемнадцати разновидностей буддистского учения². В области идей жизнь означает изменение. Однако нельзя полагать, что все развитие вмещается в рамки этого периода. Если к нему относится ранний буддизм с его формами хинаякой и махаяной, то четыре школы буддистской мысли относятся уже к более позднему времени. Однако, касаясь указанного периода, мы намереваемся затронуть и буддистские школы, так как к концу его они были довольно развиты.

■ ЛИТЕРАТУРА

В изложении раннего буддизма приходится основываться на питаках, или «Корзинах закона». Если в них мы и не найдем учения, изложенного самим Буддой, то они тем не менее являются наиболее близким к нему из всего того, чем мы обладаем. Питаки — это изложение слов и дел Будды в том виде, в каком они представлялись ранним индийским буддистам. Мы имеем в них рассказ о том, какие представления о Будде и его учении преобладали в то время, когда питаки были сочинены и записаны. (Они были сочинены и завершены, вероятно, до 241 года до н. э., когда состоялся Третий собор.) Питаки, несомненно, самые ранние и наиболее авторитетные из существующих изложений учения Будды.

Согласно поздним буддистским традициям, через короткое время после смерти Гаутамы или после того, «как светоч мудрости был задут ветром непостоянства», между последователями Будды возник спор по некоторым вопросам его учения. Для разрешения этих вопросов в Раджагрихе, близ Магадхи, был созван собор. Когда собрался весь орден, *Кашьяпу*, самого ученого из всех учеников Будды, попросили изложить метафизические взгляды, заключающиеся в Абхидхаммапитаке. *Упали*, старейшего из живших тогда учеников Будды, попросили повторить законы и правила поведения, имеющиеся в Винаяпитаке. Наконец, любимого ученика Будды *Ананду* попросили повторить Суттапитаку, содержащую притчи и рассказы Будды во время его проповеднического путешествия. В течение долгого времени учение Будды передавалось регулярно сменявшимися друг друга учителями и учениками, и записано оно было только в восьмидесятом году до н. э., в царствование *Ваттагамани* на Цейлоне⁴³. «Текст трех питак и комментарии к ним мудрейшие бхикшу в прежние времена передавали

² Rhys Davids, J. R. A. S., 1891, «The Sects of the Buddhists».

устно, но когда они увидели, что люди отпадают (от ортодоксального учения), бхикшу собрались и, желая сохранить подлинные учения, записали их в книги»³. Канон на языке пали имеет три отдела: 1) *Сутта*, или рассказы; 2) *Виная*, или правила поведения, и 3) *Абхидхамма*, или учение⁴. Первый отдел, Суттапитака, имеет пять подотделов, называемых никаями. Первые четыре подотдела представляют собой сутты, то есть поучения Будды, главным образом в форме речей и диалогов. Между учениями, проповедуемыми в отдельных суттах, не существует никакой разницы⁴. Об этой «Корзине речей», или Сутташптаке, в целом Рис Дэвидс говорит: «Глубиной философского проникновения в предмет, часто применяющимся сократовским методом вопросов, серьезным к возвышенным тоном всего изложения и высокой культурой мысли того времени, о которой они свидетельствуют, эти речи постоянно напоминают читателю диалоги Платона... Как только это собрание диалогов Гаутамы будет должным образом переведено и понято, оно неизбежно будет поставлено в наших школах философии и истории на один уровень с диалогами Платона».

Винаяпитака, рассматривающая орденский порядок и предписывающая правила и нормы, управляющие жизнью буддистского ордена, имеет три основных раздела, из которых два имеют подразделы: 1) Суттавибханга, делящаяся на а) Параджику и б) Паччиттию; 2) Кхандака, делящаяся на а) Махаваггу и б) Чуллаваггу; и 3) Паривара.

Третья питака Абхидхаммапитака⁵ рассматривает психологическую этику, а частично метафизику и философию и имеет семь подотделов: 1) Дхамма-сангани, относимая к первой половине или к середине IV века до н. э.; 2) Вибханга; 3) Катхаватту; 4) Пуггалапаннати; 5) Дхату; 6) Ямака; 7) Паттхана.

Таков канон пали, излагающий учение, известное как Тхеравада, поскольку это учение было составлено на первом соборе тхера, или старейших⁶.

³ Mahāvamsā, chap. XXXIII.

⁴ Пять подотделов Суттапитаки таковы: а) Дигха никая — сборник пространных поучений, содержащий 34 сутты, каждая из которых касается одного или нескольких пунктов буддистского учения. Первая сутта — Брахмаджала сутта, вторая — Саманнапхала сутта (о вознаграждении аскетизма). Амбаттха сутта говорит об отношении Будды к кастам. Кутаданта сутта говорит об отношениях между брахманизмом и буддизмом. Тевиджджа сутта сопоставляет культуру брахманов с буддистскими идеалами. Маханидана сутта говорит о причинности. Сигаловада сутта говорит об обязанностях буддистамирянца. Махапариниббана сутта рассказывает о последних днях Будды;

б) Маджджхима никая — собрание не очень длинных поучений, около 150 проповедей и диалогов, касающихся всех пунктов буддистской религии;

в) Саньютта никая — собрание поучений на различные темы. Она содержит знаменитую Дхаммачакапаваттана сутту — «поучение о приведении в движение колеса закона». Обычно эту сутту называют также Бенаресской проповедью, и она содержится также в Винаяпитаке;

г) Ангуттара никая имеет около 2300 сутт в одиннадцати частях, расположенных в определенном порядке, причем в первой говорится о предметах одного рода, во второй — о предметах, обладающих двумя родами, и т. д.;

д) Кхуддака никая — собрание небольших произведений. В ней пятнадцать частей: 1) Кхуддакапатха, 2) Дхаммапада, 3) Удана, 4) Интивуттака, 5) Суттанипата, 6) Виманаваггху, 7) Петаваггху, 8) Тхерагатха, 9) Тхеригатха, 10) Джатака, 11) Ниддеса, 12) Патисамбхидамагга, 13) Ападана, 14) Буддхаванса, 15) Чарияпитака. Тхерагатха и Тхеригатха обладают большими поэтическими достоинствами и глубоко насыщены эмоционально. Песни избавления и радости, которые в них содержатся, приписываются членам сангхи, которые достигли архатты, совершенного мира и несказанного блаженства, при жизни Гаутамы. Джатаки излагают легендарные истории о предыдущих рождениях Гаутамы и очень ценны для изучающих фольклор. Дхаммапада (S. V. E., том X) содержит основные принципы учения Будды. Те, у кого нет терпения и способности овладеть тремя питаками, прибегают к этому краткому изложению буддистской этики.

⁵ Абхидхамма обычно переводится как «метафизика»: слово «учение» лучше передает смысл, который это слово имеет на языке пали.

⁶ См. Oldenberg, Dīpavamsā, p. 37.

Иногда в канон на языке пали — например, в Сиаме — включают также Милинда-паньха, или вопросы царя Милинды⁷, диалог между буддистским наставником, острым диалектиком Нагасеной, и греческим царем Менандром, который правил на территории Инда и в долине Ганга примерно в 125–95 годах до н. э. Эта работа имеет большое хождение на Цейлоне, где она является признанным авторитетным источником. Работа эта написана примерно в начале или несколько позже начала нашей эры. Не следует рассматривать ее как краткое изложение учения Будды. Спор, излагаемый в ней, произошел, по-видимому, лет через четверста после смерти Будды; он дает представление о форме буддизма, получившей широкое распространение значительно позже периода жизни Будды. Согласно Рис Дэвидс, «Вопросы царя Милинды» представляют собой «шедевр индийской прозы — мало того, в своем роде вообще лучшую книгу с литературной точки зрения, когда-либо созданную где бы то ни было». Буддхагхоша считает эту книгу наиболее авторитетной книгой после питак на пали⁸. Если питаки на языке пали могут считаться в основном тождественными учению Будды, то «Вопросы царя Милинды», по-видимому, дают более негативную интерпретацию буддистского учения. Нагасена, по-видимому, стремится представить взгляды Будды как отрицательный догматизм, который отвергает душу, бога и будущее для освобожденных. Нагасена — последовательный рационалист, следующий строго научному методу и срывающий завесу выдумок, посредством которой благочестивые руки закрыли образ истины, чтобы скрыть ее безобразные стороны. Понимая, что искаатель истины должен по крайней мере быть правдивым, он полагал, что измышления религии не дают выхода из страданий человечества. Будда, возможно, воздерживался от суждения, располагая явно неполными данными. Нагасена подверг сомнению осторожность Будды и стал активно негативен. Для него недостаток данных в пользу какого-то мнения достаточное основание, чтобы ему не верить. Верить на основании неполных данных — это не только ошибка, но и преступление. Будда занимал позицию воздержания от суждения; Нагасена внес поправку, полностью отвергнув недоказанное суждение. С неумолимой логикой развивая следствия идей Будды, он невольно показывал их непригодность.

«Висуддхимагга» Буддхагхоши — это поздняя работа (400 год н. э.), написанная брахманом, обращенным в буддизм^[45]. Она выдвигает идеал архата хинаяны и развивает старое учение. Буддхагхоша — первый буддистский комментатор. Его Аттахасалини — ценный комментарий на «Дхаммасангани». После Буддхагхоши Тхеравада не получила большого развития. Другие работы на языке пали, представляющие большой исторический интерес, хотя и незначительные в философском отношении, — это Дипаванса (IV век н. э.) и Махаванса (V век н. э.). Наше изложение раннего буддизма в этой главе будет основано главным образом на питаках и ортодоксальных комментариях. Мы используем также «Вопросы царя Милинды», но не без оговорок. Но даже когда мы будем использовать поздние работы, мы будем стараться не вносить в изложение понятий, которые не содержатся в ранних текстах.

■ ЖИЗНЬ И ЛИЧНОСТЬ БУДДЫ

Переходя от упанишад к раннему буддизму, мы переходим от работы многих умов к вероучению, признающемуся творением одного человека. Упанишады — работа, с удивительной верностью воссоздающая атмосферу целого общества, буддизм — конкретное воплощение мысли в жизни одного человека. Это единство

⁷ S. B. E., vols. XXXV and XXXVI.

⁸ S. B. E., XXXV, p. XVI.

жизни и мысли оказало чудесное влияние на современный ему мир. Своеобразная личность и жизнь Будды во многом помогли успеху раннего буддизма. Любой человек, обладающий воображением, будет изумлен, узнав, что за шесть веков до Христа в Индии жил государь, не уступающий никому до него или после него в духовном бескорыстии, возвышенном идеализме, в благородстве жизни и любви к человечеству. Ученикам, а через них всему миру, странствующий проповедник Гаутама известен под именем Будды — «знающего», «просвещенного»⁹. Будда родился около 567 года до н. э. Его собственное имя — Сиддхартха, то есть «Достигший своей цели»; его родовое имя — Гаутама, имя его отца Шуддходана, имя матери — Майя. Он был наследным принцем царства Шакья и был воспитан в Капилавасту, столице царства Шакья, второй женой Шуддходаны, Махаяпати, так как мать Гаутамы умерла через семь дней после его рождения. Передают, что он женился на своей двоюродной сестре Яшодхаре и имел от нее сына Рахулу, который позже стал его учеником. Уже рано тяготы и тайны этого непонятного мира стали довлеть над ним с большой силой. В нем вызывали тревогу преходящесть и изменчивость жизни; он остро почувствовал, в каких черных пучинах гибнет множество человеческих существ, став жертвою темноты и греха. Суть рассказа о четырех знамениях, встреченных Гаутамой на дороге в Капилавасту, — старике, согбенном годами, больном, измученном лихорадкой, умершем, за которым шли плакальщики, рыдая и вырывая у себя волосы, и нищенствующем монахе, — сводится к тому, что несчастья этого мира поразили впечатлительную натуру Будды¹⁰. Одного вида несчастий было достаточно для того, чтобы пробудить в нем сознание векового бремени, тяготеющего страшнее всего над невинными и угрожающего погубить даже лучшие стремления человека. Отдельные случаи страдания для Будды были иллюстрациями всеобщей проблемы. Все, что в нем было твердого, было потрясено, и он содрогнулся, видя, как ужасна жизнь.

Подавленный пустотой чувственных вещей, он отказался от довольства, могущества и богатства жизни во дворце, чтобы размышлять о вечном и найти для своих собратьев людей спасение от низости жизни и плотских иллюзий. В те дни искатели истины, преследуемые и одержимые духовным беспокойством, становились странствующими отшельниками. Искатель света должен начать свои поиски отвержением всех благ мира. В соответствии со старинным обычаем Будда ушел из дома и стал аскетом. Он отказался от своего сана, одел желтый плащ и стал просить милостыню, странствуя по дорогам мира в поисках света и покоя. Это великое отречение от мирских благ он осуществил в возрасте 29 лет¹¹. Он пытался найти духовный покой в философском размышлении и некоторое время странствовал в одиночестве по морям чужой мысли, но не добился при этом большого успеха. Утонченная диалектика не дает излечения от духовного беспокойства. Другое средство ухода от жизни состояло в суровых лишениях, которым подвергалось тело. Гаутама с пятью верными друзьями отправился в уединенное место в джунглях Урувелы, где всячески

⁹ «Будда» означает «просветитель» — это обычное имя, которым называли немало индийцев. Это термин вроде слова «Христос», означающего «помазанник».

¹⁰ Сила рока точно таким же образом заставляла размышлять о бедствиях мира Жорж Занд: «Когда печаль, нужда, безнадежность, пороки, которыми полно человеческое общество, поднялись предо мною, когда я уже не размышляла больше о своей собственной судьбе, а думала о судьбах мира, в котором я была лишь атомом, мое личное отчаяние распространилось на всю вселенную и закон рока встал передо мной в таком страшном облике, что мой разум был потрясен». Цит. по W. S. Lilly, *Many Mansions*. См. также *Mahāpadānasuttanta*: Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, vol. II.

¹¹ Народное предание с большой силой описывает этот акт. Говорят, что Будда поднялся в полночь, подошел к двери комнаты жены и увидел, что она спит, положив руку на голову ребенка. Он хотел взять сына на руки и обнять его в последний раз, но его остановила боязнь разбудить молодую мать. Он повернулся и побежал в ночь в поисках света.

умерщвлял свою плоть и усердно постился, стремясь обрести душевный мир с помощью сурового аскетизма. Ему не удалось получить какое-либо утешение, ибо истина была так же далека, как всегда. Он начал приходить в отчаяние и однажды ночью чуть не умер, потеряв сознание от усталости и просто от истощения. Но истина все еще оставалась проблемой, а жизнь стояла под знаком вопроса.

После целых шести лет сурового аскетического послушания Будда пришел к убеждению, что этот метод совершенно бесплоден. Он взвесил на весах пустоту богатства, мудрость школ и суровость аскетизма и нашел, что они не нужны. Очистив тело воздержанием, усовершенствовав ум смирением и укрепив сердце одиночеством, он стал искать мудрости в пустыне. Он обратился к вещам, созданным богом, надеясь узнать истину в красоте утра, великолепии солнца и пышности природы и жизни. Он занялся размышлениями и молитвами. В легендах рассказывается о действиях Мары, стремившегося отвлечь внимание Будды и заставить его отказаться от его цели то с помощью яростных нападений, то путем искушений к приманок. Мара ничего не добился. Сидя под деревом бо (индийской смоковницей. — *Peg.*) на травяном ложе, Гаутама постоянно и неподвижно смотрел на восток, и его ум был устремлен к одной цели: «Я не сдвинусь с места, пока не достигну высшего и абсолютного знания». Он провел под деревом семь недель. «Когда ум берется за большую и сложную проблему, он продвигается вперед, обеспечивает шаг за шагом все новые и новые позиции, очень мало представляя себе, каких успехов он достиг, пока, в результате внезапного озарения, он не постигнет, что победил. По-видимому, так случилось с Гаутамой»¹². Однажды, когда он все еще был предан глубоким размышлениям, отдыхая под деревом, которому его приверженцы дали имя Бодхинанды, или трона разума, его ум озарился новым светом. Он овладел тем, чего искал.

Когда он обрел просветление после многих лет постоянных поисков и размышлений, он счел своей обязанностью рассказать обреченным толпам о пути к вечному счастью. Миру, идущему по неверному пути, он стал проповедовать благую весть о четырех благородных истинах и восьмеричном пути. Не беспокоясь о тонкостях метафизики, он проповедовал этический путь, желая спасти массы людей, живших в грехе и позоре. Ясность и кротость его лика, красота и достоинство его жизни, серьезность и энтузиазм его любви, мудрость и красноречие его проповеди завоевывали сердца равно мужчин и женщин. В качестве своих первых учеников он избрал пятерых из своих товарищей по аскезе. Для них он произнес свою первую проповедь о «дхармачакраправартане», или «приведении в движение Колеса Закона». Его товарищи приняли его учение и первыми были должным образом посвящены в члены буддистского ордена, или Сангхи. Число учеников постепенно увеличивалось. По всем направлениям были разосланы миссионеры для обучения новой дхарме. Самыми первыми и наиболее знаменитыми из обращенных были Сарипутта и Могаллана, аскеты Раджагрихи, которые получили истину от Ассаджи, одного из пяти первоначальных учеников. Будда лично принял их в свой орден. Другими знаменитыми учениками, занимающими большое место в ранних летописях буддизма, были: Упали, читавший текст Винайи на первом соборе после смерти Будды; Кашьяпа, председатель собора, влиятельный буддист того времени (рассказывают, что сожжение тела Будды было отсрочено до его прихода), и Ананда, двоюродный брат Будды и любимый ученик, который нежно любил Будду, заботился о нем и был ближе всех к нему в момент его смерти. Тысячами вступали люди в ученики Будды. Целый ряд учителей-брахманов обратился в буддизм. Когда Будда посетил двор отца через двенадцать лет после того, как он его оставил, он сделал это только для того, чтобы обратить в свое учение отца и мать, жену и сына. Многие стали его мирскими учениками; нескольким женщинам было разрешено создать орден буддистских монахинь.

Когда после миссионерской деятельности, продолжавшейся примерно сорок лет, он понял, что приближается время для него отказаться от своего тела и достигнуть паринирваны¹³, он потратил последние часы жизни на советы и наставления Ананде и собравшимся монахам. Субхандра, странствующий аскет, слушал его учение в последние мгновения и был последним учеником, обращенным самим Буддой. Будда попросил учеников высказать свои сомнения и затруднения, с тем чтобы он мог устранить их. Они хранили молчание. Тогда Благословенный обратился к братьям: «А ныне, братья, я прощаюсь с вами — все составные части бытия преходящи; прилежно трудитесь ради вашего спасения»¹⁴. Передают, что он умер в возрасте восьмидесяти лет. Великий Будда навсегда олицетворяет душу Востока с ее напряженным спокойствием, мечтательным благородством, тихим покоем и глубокой любовью. Будда известен под несколькими именами, в том числе Шакьямуни — мудрец из Шакьев и Татхагата — достигший истины.

Упоминаемые здесь факты могут считаться достоверными. В «Лалитавистаре»¹⁵ и в джатаках имеются другие, в большей или меньшей степени легендарные события¹⁶. Если мы вспомним, что буддистские сочинения, рассказывающие о жизни Будды, написаны спустя 200 лет после событий, о которых они повествуют, нас не удивит, что в них содержится много легендарного в сочетании с рассказами, в значительной мере достоверными¹⁷. Богатое воображение его последователей украсило историю его жизни бесчисленными легендами. Эти последние говорят не столько о подлинной жизни учителя, сколько о том, как он трогал сердца и поражал воображение людей¹⁸.

■ ЭПОХА

Каждая система мысли воплощает и отражает тенденции своего времени, и ее нельзя понять, если не понять, с какой точки зрения она смотрела на мир и какие мыслительные навыки сделали ее возможной. Из устной литературы, записанной позднее, можно получить представление о положении страны в эпоху, когда

¹³ Если нирваны достигают и пользуются ею при жизни, то паринирвана могла быть достигнута только после смерти, с распадом телесной жизни. См. *Parinibbāna Sutta*, S. B. E., XI.

¹⁴ *Mahāparinibbānasutta*, VI. 1. Согласно «Федону» Платона, философия есть размышление о смерти. Ср. у Марка Аврелия: «Все в конечном счете превращается в зловоние и отбросы... Все вещи одинаковы — близкие, уходящие, сгнившие... Вдруг нас всех покроет земля; потом, в свою очередь, и земля переменится; потом переменится то, что вышло в результате изменения, потом результат результата, и так до бесконечности. Волны перемен и изменений катятся медленно, и тот, кто подумает о них, почувствует презрение ко всему смертному». Цитируется по Edwin Bevan, *Hellenism and Christianity*, p. 185.

¹⁵ Edwin Arnold, *Light of Asia*.

¹⁶ *Nindānakatha*, vol. I of the *Jātakas and Buddhacarita* by Aśvaghoṣa.

¹⁷ Самый ранний рассказ о жизни Будды содержится в Махападанасуттанте, четырнадцатом поучении Дигха-никаи. Говорят, что это автобиография Будды.

¹⁸ Хотя мы готовы допустить, что значительная часть народных рассказов о Будде носит легендарный характер, мы с меньшей готовностью можем принять новейшую точку зрения, что они все представляют собой легенду. Мы имеем в виду теорию, выдвинутую Сенаром и развиваемую рядом других ученых, утверждающих, что вся история Будды — простой миф, добавленный уже впоследствии к религии, развивавшейся естественным путем. Сенар утверждает, что рассказ о Будде — солнечный миф, переплетенный со многими другими разнородными тенденциями. Мы не можем принять эту гипотезу. События, излагаемые в рассказе о Будде, естественны и принадлежат подлинной традиции. У нас есть данные относительно раннего существования буддистских книг. Буддистскую религию нельзя понять, если не смотреть на нее как на произведение подлинного гения, духовный пыл которого оказывал на людей непреодолимое обаяние. Даже Сенар признает Будду как проповедника, но полагает, что в его биографию вплетен солнечный миф. Однако главные события жизни Будды не могут быть мифическими.

родился Будда. Тогда не существовало одной обширной Индийской империи; было много князей отдельных племен и родов, пытавшихся создавать небольшие государства. Употреблялось несколько диалектов, хотя единственным священным языком был санскрит. Веды уже считались таинственными и святыми. Обычаи и правила, кодифицированные позже законами Ману, уже были в силе, хотя и не обладали еще той застывшей неподвижностью, которую они обрели потом. Шесть философских школ еще не были созданы, хотя дух умозрения, сделавший их возможными, уже действовал. Нравственная жизнь была в упадке, так как духовную энергию народа поглощали метафизические ухищрения и теологические споры.

Масса противоречивых теорий и догадок, принимавшихся одними и отвергавшихся другими, менявшихся в зависимости от их носителей и отражавших характеры, эмоции и желания их авторов, заполняла духовную атмосферу. Не существовало общепризнанных фактов, общепринятых принципов, были только расходившиеся взгляды и предположения. Кипели споры о конечности и бесконечности — или об отсутствии или наличии их обеих, — о мире и я, о различии между истиной и видимостью, о реальности потустороннего мира, о продолжении жизни души после смерти и о свободе воли. Некоторые мыслители отождествляли дух и душу, другие делали между ними различие. Некоторые признавали главенство бога, другие — человека. Одни утверждали, что мы ничего по этому поводу не знаем, другие обольщали своих слушателей благами надеждами и смелыми заверениями. Одни занимались созданием сложных метафизических теорий; другие прилагали не меньшие усилия для их опровержения. Возникло много теорий, независимых от ведийской традиции. Были ниггантихи, то есть свободные от оков, и саманы, или аскеты, не принадлежавшие к ордену брахманов; некоторые искали душевного покоя в отречении от мира; другие истязали плоть, отказывая себе в питании в течение долгого времени; третьи искали духовного отвлечения; были диалектики, полемисты, материалисты, скептики и, наконец, люди, считавшие мудростью свое собственное самодовольство, подобно Саччаке, который имел смелость сказать: «Я не знаю такого саманы, такого брахмана, такого учителя, наставника или главы школы, даже если он назовется святым верховным Буддой, который в споре со мной не заколебался бы, не задрожал, не затрясся бы и не покрылся бы потом. Если бы я напал своим языком на безжизненный столб, то и он задрожал бы, зашатался и затрясся бы — что уж тут говорить о человеческих существах!»¹⁹ То был век спекулятивного хаоса, полный непоследовательных богословских теорий и споров по неопределенным вопросам²⁰.

Так пылкая фантазия метафизически настроенных людей играла со временем, пространством и вечностью, вульгаризируя благородное искусство философии. Великие истины терялись в тумане запутанной метафизики. Те, кто не видит истины, вступают на путь выдумки. Будду поразили столкновения пылких воззрений, несогласные друг с другом системы, прилив и отлив веры; все это воспитало в нем убеждение в бесплодности метафизического мышления. Спасение души не достигается тонкими различениями метафизических понятий, неустанным задаванием вопросов или утонченностью рассудка, достигаемой с помощью хитроумных споров сект^[46]. Нерешительность мысли, может быть и не вредящая интеллекту человека, наносила ущерб его этическим интересам. Анархия мысли вела к анархии морали. Поэтому Будда решил полностью освободиться от бесполезных метафизических споров. Вся метафизика, имеющаяся в буддизме, — это не первоначальная дхамма, но добавление к ней (абхидхамма²¹). В основном буддизм — это психология, логика и этика, а не метафизика^[47].

¹⁹ Oldenberg, Buddha, p. 70.

²⁰ Рис Дэвидс в своей «American Lectures on Buddhism» анализирует все шестьдесят две теории, распространенные во время Гаутамы Будды и упоминаемые в Брахмаджала сутте.

²¹ Абхи — за; дхамма — физика. Медхамны подвергаются в Абхидхамме дальнейшему анализу (ср. с Аристотелем). См. Attha sālinī, Introductory Discourse.

Обширный континент Индии давал широкий простор чудесной способности человека создавать богов и закоренелой склонности к политеизму. Боги и духи, имевшие власть наносить людям вред и ущерб, а также приносить им блаженство и славу, управляли жизнью народов. Толпа высоко ценила ведийскую религию с ее верованиями, ритуалом, обрядами и церемониями. Подобно европейским язычникам, посвящавшим Меркурию десятую часть имущества, когда они желали обогащения, и жертвовавшим Эскулапу петуха, когда они хотели излечения, индийцы тоже предлагали усилия для того, чтобы угодить богам. Даже единый Всемогущий бог монотеистов был очень очеловечен, хотя и был наделен рядом героических черт; он был добр, когда ему позволяли действовать по его усмотрению, гневался, когда ему противоречили, и был милосерден, когда его ярость успокаивалась. Отношение между единым богом и его почитателями было отношением между господином и рабом. Он — мстительный военачальник, имеющий право обращаться с нами, как ему угодно, и требовать, чтобы мы стояли против врага в боевом строю. Он слишком уж часто вмешивался в дела мира. Кометы были знаками его гнева, посланными, чтобы предупредить грешный мир. Если этим предостережением пренебрегали, он мог наслать чуму для истребления невинных людей. Чудеса были обычным явлением. Всеобщее господство закона, хотя и заложенное в упанишадах, еще не было живым верованием. Больше того, суровый монотеизм приводил к перекалыванию ответственности на плечи бога. Если мы дурны, ответственен он, если хороши — тоже он. Из чистого каприза или из желания отомстить за пренебрежение по отношению к нему, выразившееся в греховном поступке какого-либо отдаленного предка, он обрек большинство рода человеческого на жизнь, полную разочарования и страдания.

Каждый грех — нарушение божьего закона, и единственный путь угодить богу — раскаяться и пасть во прах. Грех — это оскорбление бога, и только бога нужно удовлетворять. Люди были безразличны к естественным последствиям греха, хотя на словах II говорилось о приверженности закону кармы. Над всей деятельностью людей висела грозная туча божьего гнева. В результате этого религия отделялась от жизни, бог и мир противопоставлялись друг другу.

Жестокие обряды, сопровождавшие поклонение богу, поразили сознание Будды^[48]. Нравственной природе человека суеверное поклонение богу наносит большой ущерб. Многие хорошие люди делают дело дьявола, веря, что оно санкционировано богом. Трудно переоценить то зло, которое нанесло миру смешение морали и религии. Аврааму бог приказывает принести в жертву сына, а Саул получает приказ хладнокровно перебить пленных. Взгляды, проникшие в жизнь под именем религии и распространившиеся в такой мере, что они чуть не погасили последнюю искру духовной энергии, задела Будду за живое.

Согласно этим воззрениям, скептики не могли быть нравственными. Поскольку нравственность основана на чудесно переданном божественном приказании, всякое научное открытие, всякое развитие мысли подрывает основы нравственности. Слабые в вере могут отвергнуть нравственные санкции.

Будда, подобно Лукрецию, считал, что мир будет лучше, если естественный закон восторжествует над сверхъестественностью. Выдвинув религию, провозгласившую, что каждый человек может сам заслужить спасение, без посредничества священников или обращения к богам, он хотел увеличить уважение к человеческой природе и поднять значение нравственности. «Глупо предполагать, что кто-то другой может сделать нас счастливыми или несчастными»²². Когда Будда осуществил свою миссию, вера в постоянство, всеобщность естественного закона стала почти инстинктом индийского духа.

Позже мы увидим, что для объяснения мира опыта, согласно Будде, мы не нуждаемся в каком-то боге. Вполне достаточно будет закона кармы. Существова-

²² Bodhicaryāvatāra.

ние всевышнего подразумевается, но оно не может быть логически доказано. Будда поддерживает гипотезу упанишад и предвосхищает суждение святого Павла: «О бездна богатства и премудрости и ведения божия! Как непостижимы судьбы его и неисповедимы пути его!»²³

Упанишады были книгой за семью печатями для общей массы народа. Их учение было потеряно в хаотическом беспорядке детского суеверия²⁴. Были люди, которые проповедовали тапас (аскетизм), чтобы склонить богов к выполнению их желаний. В диалоге Будды с одним аскетом упоминается двадцать два метода самоистязания в отношении пищи и тринадцать — в отношении одежды. Красоту самоотречения затмило варварство суеверия. Люди, стремившиеся возвысить душу, подвергались опасности опуститься до состояния зверей. Многие люди придерживались церемоний и обрядов, предписанных святошами, питавшимися пищей, доставленной им верующими, и охарактеризованными Буддой как «обманщики, бормочущие святые слова, чтобы получить плату, гадалщики, заклинатели, всегда жадные до прибыли»²⁵. В религии страны хозяйничал жрец, претендовавший на то, что он является каналом, по которому направляется божественная сила. Будда всегда был полон восхищения перед пророком души, подлинным брахманом, который должен был говорить: «Серебра и золота нет у меня». Но когда пророк стал священнослужителем и начал копить серебро и золото, он потерял могущество и престиж, появляющиеся у того, кто наделен духовными дарами, и больше не мог сказать хромому: «Встань и иди». Он перестал лечить больных путем посвящения их в духовную жизнь, но, придавая себе многозначительный вид, притворялся доверенным лицом богов и обращался к нуждающемуся: «Сын, принеси жертву богу и заплати мне, и твои грехи будут тебе прощены». Система спасения с помощью серебра не могла отвечать глубоким потребностям человеческого сердца^[49]. Для массы людей религия состояла из регулярных обрядов, молитв и покаяний, очищений и запретов, применимых почти ко всем отношениям человеческой жизни. Будда чувствовал пустоту той массы верований, которую люди привыкли рассматривать в качестве символов веры. Он с ненавистью смотрел на бесполезное кривляние людей. Он негодуяюще протестовал против суеверия и неразумности и потребовал от своих учеников, чтобы они перестали тешиться пустяками и осознали духовные законы мира. Он отрицал божественность богов и подрывал авторитет вед.

Будда очень сильно чувствовал недостатки, неизбежные для века критики и просвещения, когда древняя вера была подорвана, а богословские фантазии исчезали подобно причудливым образам, которые мы видим во сне. Души людей были полны беспокойства и опустошительного разлада; неспособные верить искали учения, которого они могли бы придерживаться. Искания века нашли свое отра-

²³ Послание к римлянам, XI, 33.

²⁴ «Лалитавистара» описывает состояние Индии в период проповеди Будды следующими словами: «Вспоминая различнейшие формы покаяния, которым обычно подвергались люди в его время и которые, как они полагали, поднимали дух над всем плотским, Шакья, находившийся в Урувеле, подумал: "Вот я родился в Джамбудвипе, среди людей, не имеющих никакой перспективы на духовное освобождение, наводненной тиртхиками — открывателями истины, полными самых различных желаний, в то время как их душевные силы корчатся в котях крокодила их плотских желаний. Только глупцы стремятся очистить себя различными способами суровой жизни и покаяния и вдалбливают это в головы других. Некоторые из них не могут понять свои мантры; некоторые лизут у себя руки; некоторые грязны; у некоторых нет мантр; некоторые бродят в поисках разных источников, некоторые обожествляют коров, оленей, лошадей, свиней, обезьян или слонов. Некоторые, сидя на месте в молчании, скрестив ноги, пытаются достигнуть таким образом величия. Некоторые пытаются осуществлять покаяние путем вдыхания дыма или пламени, глядя на солнце, выполняя обряд с пятью видами огня, стоя на одной ноге или все время поднимая руку вверх, или ползая на коленях... Некоторые гордятся тем, что они лично приветствовали Брахму, Индру, Рудру, Вишну, Дэви, Кумару..."»

²⁵ Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 215, см. также «Dialogues of the Buddha», I. 15.

жение в духе раннего буддизма. Будда вложил свой перст в сердца, стремящиеся к истине, добру и прекрасному.

В обстановке крушения верований и распада систем задача Будды состояла в том, чтобы заложить прочную основу нравственности. Как в греческом мире, широкие и всеобъемлющие метафизические системы Платона и Аристотеля предшествовали этическим спекуляциям стоиков и эпикурейцев, так произошло и в Древней Индии. Когда основы философии были потрясены, внимание мыслителей привлекли принципы поведения. Если строить этику на зыбучих песках метафизики или богословия, ее положение будет непрочным. Будда хотел построить ее на скале фактов. Древний буддизм походит на позитивизм в том смысле, что он пытается переместить центр тяжести с почитания бога на служение человеку. Будда не столько стремился создать новую систему вселенной, как хотел внедрить новое чувство долга. Его заслугой было основание религии, независимой от догмы и жречества, жертвоприношения и таинств, религии, требующей внутренней перемены сердца и системы самовоспитания. Будда со всей ясностью заявил, что спасение не зависит от приятия сомнительных догм или совершения жестоких дел, необходимых для того, чтобы задобрить гневного бога. Спасение достигается совершенствованием характера и преданностью добру. Нравственный закон — это не случайное изобретение исключительного ума, не догма, выдвинутая сомнительным откровением, — это необходимое выражение истины вещей. Незнание истины, по словам Будды, — причина всех несчастий. Отрицать моральную ценность сурового аскетизма, отвергнуть народную религию, презреть ведийскую обрядность, одним словом, сделать религию из философии — это великая спекулятивная попытка, смелость которой нам трудно в должной мере оценить. Мы находим в раннем учении буддизма три резко выделяющиеся черты — этическую серьезность, отсутствие всякой богословской тенденции и отвращение к метафизическому умозрению.

Будде нужно было считаться с упадком склонности к сверхъестественному, с упадком идеи веры. В период самовопрошения и самоиспытания, когда люди научились более остро смотреть на все, что до тех пор принималось без рассуждения, невозможно спасти веру от критики. Когда серьезные мыслители отвергали душу и считали ее призраком, а бессмертие — галлюцинацией, было бесполезно пытаться доказать их реальность. Будда усвоил критический дух, по он хотел поставить его в какие-то рамки. Его позиция резко отличалась от духа скептицизма, безразличия и поверхностности, характерного для тогдашних материалистических мыслителей; тем не менее, он собирает и концентрирует идеи просвещения своей эпохи и дает глубокую критику традиционных верований. В конце концов системы мысли и практики представляют собой всего лишь рабочие гипотезы, с помощью которых одно столетие за другим пытаются удовлетворить свои стремления и привести во внутреннее соответствие результаты продвигающегося вперед знания и растущего самопознания. Обстановка изменилась, знания возросли. Дух скептицизма широко распространился. В традиционную религию больше нельзя верить. Мыслящие люди придумывали обширные теории, с помощью которых они могли бы идти по жизни, приводя неискоренимые стремления человеческой природы в соответствие с очевидными данными опыта. Будда выступил как предсказатель своего века. На него оказала глубокое влияние начавшаяся реакция против народных верований. Нет никакого сомнения в том, что он лишь ускорил те тенденции, которые уже поднялись на гребне волн событий. Он сконцентрировал, как в фокусе, дух времени и выразил вслух туманные и несистематизированные чувства мыслящих людей. Он был одновременно пророком и выразителем духа времени. Гегель сравнивает роль гения своей эпохи с ролью человека, кладущего последний, ключевой камень свода. Многие руки помогают построить здание, но именно в его руках оно становится завершенным строением, прочным

и самостоятельно держащимся. Такой рукой мастера была рука Будды — одного из величайших мыслителей Индии. Отношение Будды к его предшественникам аналогично отношению Сократа к софистам. Хотя в некотором смысле его система является выражением критического течения, ее миссия состояла и в том, чтобы остановить его, укрепив духовный, хотя и не религиозный, взгляд на реальность. Бессмертие, возможно, невероятно, бог, может быть, невыносим, но требования долга носят абсолютный характер.

Мы не можем считать Будду рационалистом. Рационализм определяется как «духовная привычка использования разума для разрушения религиозных верований»²⁶. Когда Будда выступил, он не имел намерения достигнуть отрицательных результатов. Будучи беспристрастным искателем истины, он начинал без всяких предрассудков. Но он — рационалист, поскольку он хотел изучать действительность или опыт вне всякой связи со сверхъестественным откровением. В этом отношении Будда солидарен с современными учеными, придерживающимися мнения, что понятие сверхъестественного вмешательства не должно вводиться в логическое объяснение естественных явлений. Будда был так твердо убежден во взаимосвязи вещей, что он не хотел терпеть чудесных вмешательств космического порядка или магических нарушений духовной жизни.

Чувствуя, что бесполезно уповать на веру в век, потерявший всякую веру в веру, он полагался на разум и опыт и хотел одной силой логики убедить людей в справедливости своих взглядов. Он хотел установить «религию в границах чистого разума» и тем положить конец как суеверию, так и скептицизму. Он редко берет на себя роль пророка. Он — диалектик, спорящий со всеми противниками, чтобы привести их к освобождению. Он раскрывает своим последователям опыт, через который прошел сам, и призывает их самим проверить его взгляды и выводы. «Учение не основано на слухах, оно означает "приходи и посмотри"»²⁷. «Будда не освобождает людей, но он учит их, как освободиться так же, как он сам освободился. Люди признают его проповедь истины не потому, что она исходит от него, но потому, что в свете их умов, возбужденное его словом, возникает личное знание того, что он проповедует»²⁸. Его метод — это метод психологического анализа. Он старался освободиться от всякого необоснованного умозрения, основываться на чистом материале опыта, он хотел помочь духовному росту страдающего человека честным и беспристрастным выражением результатов своей мысли и опыта. Он говорил: «Если человек увидит вещи такими, какими они в действительности являются, он перестанет гнаться за тенями и обратится к великой реальности блага»^[50]. Оставив метафизические умозрения, он находит черты царства закона и порядка в мире опыта. Познание, согласно его воззрениям, должно быть ограничено областью опыта, законы которого оно может исследовать.

■ БУДДА И УПАНИШАДЫ

В распоряжении Будды находилось высокое достижение индийского гения — упанишады, в которых он находил откровение о борьбе духа и переживаниях души. Ранний буддизм не представляет собой совершенно оригинального учения. Это не какой-либо каприз в эволюции индийской мысли. Будда вовсе не отрывался полностью от духовных идей своего века и своей страны. Одно дело — поднять открытое восстание против условной, легалистической²⁹ религии времени, дру-

²⁶ Benn, History of English Rationalism in the Nineteenth Century, vol. I, p. 4.

²⁷ Sāmyutta Nikāya, III.

²⁸ Oldenberg, Buddha.

²⁹ Легалистический (богосл.) — ставящий целью исполнение буквы, а не духа. — Прим. перев.

гое дело — отказаться от живого духа, лежавшего в ее основе. Сам Будда признает, что дхарма, которую он открыл усилием самовоспитания, — это древний путь, благородный путь, вечная дхарма. Будда не столько создает новую дхарму, сколько вновь открывает старую норму. Это почтенная традиция, приспособляемая для того, чтобы удовлетворить особые нужды века. Чтобы создать свою теорию, Будда должен был только освободить упанишады от их непоследовательных компромиссов с ведийским многобожием и религией, отвергнуть их трансцендентальную сторону как недоказуемую для мышления и ненужную для морали и подчеркнуть этический универсализм упанишад. Мы решаемся высказать предположение, что ранний буддизм — это всего лишь новое повторение мыслей упанишад с новой точки зрения. Рис Дэвидс говорит: «Гаутама родился, был воспитан, жил и умер индусом... В метафизике и принципах Гаутамы не много такого, что не может быть найдено в той или иной ортодоксальной системе, и значительная часть его этики может найти аналогию в этике ранних или поздних индуистских книг. Оригинальность Гаутамы заключалась в том, как именно он усвоил, расширил, облагородил и систематизировал то, что уже было хорошо сказано другими; в том, как именно он довел до логического завершения принципы правосудия и справедливости, уже признанные рядом наиболее выдающихся индуистских мыслителей. Различие между ним и другими учителями состояло главным образом в его глубокой серьезности и в его широком общественном духе человеколюбия»³⁰. «Несомненно, что буддизм приобрел в наследие от брахманизма не только ряд важнейших догм, но и — что не менее важно для историка — направление его религиозной мысли и чувства, которое легче понять, чем выразить словами»³¹. Презрение к обрядности было общим для него и для упанишад. Буддизм вместе со всей остальной арийской Индией разделял веру в закон кармы и в возможность достижения нирваны. То, что скорбь или страдание являются важнейшим фактором жизни на земле, признается почти всеми школами индийской мысли, включая упанишады. Сам Будда не считал, что есть какое-либо несоответствие между его теорией и теорией упанишад. Он считал, что на его стороне поддержка и сочувствие упанишад и их сторонников. Он ставил брахманов в ряд с буддистскими нищими и употреблял это слово как почетное слово, когда говорил о буддистских архатах и святых. Буддизм, по крайней мере по своему происхождению, — это отпрыск индуизма. Буддизм рос и расцветал в лоне ортодоксальной веры³². В ходе всего нашего изложения раннего буддизма мы постараемся показать, что дух упанишад является жизненным источником буддизма.

■ СТРАДАНИЕ

На основании своего духовного опыта Будда приобрел убеждение в существовании четырех благородных истин^[51] — что существует страдание³³, что у него есть причина³⁴, что оно может быть прекращено³⁵ и что есть путь, ведущий к этому³⁶.

Первая благородная истина заключается в тирании мучения. Жизнь есть страдание. «Итак, вот благородная истина относительно страдания. Рождение мучи-

³⁰ Rhys Davids, Buddhism, p. 83—84.

³¹ Oldenberg, Buddha, p. 53.

³² Rhys Davids, Buddhism, p. 85.

³³ Duhkha.

³⁴ Samudaya.

³⁵ Nirodha.

³⁶ Marga.

тельно, дряхлость мучительна, болезнь мучительна, смерть мучительна, соединение с неприятным мучительно, мучительно отделение от приятного, и всякое неудовлетворяемое стремление тоже мучительно. Короче говоря, пять компонентов³⁷, связанных с привязанностью, мучительны»³⁸. Во времена Будды люди, обладавшие острым умом и глубоким чувством, спрашивали: «Что означает этот скучный круг существования?» Будда обращался со своим призывом к людям, желавшим найти путь к спасению от жизни, найти нирвану, где нечестивцы больше не докучают, а усталые могут отдохнуть. Особая важность, придаваемая факту страдания, не есть особенность одного только буддизма; но Будда уж слишком делал на нем упор. Во всей истории мышления никто не описывал бедственности человеческого существования более черными красками и с большим чувством, чем это делал Будда. Меланхолия, намек на которую есть в упанишадах, здесь занимает центральное место. Может быть, аскетические идеалы необоснованного возвеличивания бедности, прославления самопожертвования и наваждение самоотречения гипнотически очаровали дух Будды. Чтобы вызвать в людях стремление уйти из этого мира, он немного сгущает его черные краски. Мы можем сколько угодно стараться распространять удобства и счастье, устранять всякую социальную несправедливость, но человек не получит удовлетворения. Будда заключает, что существование — мучение, борьба за сохранение индивидуальности — мучительна и колебания счастья — ужасны³⁹. В Дхаммападе говорится: «Ни в небе, ни в глубинах океана, ни в горных пещерах — нигде в мире не найти такого места, где человек мог бы жить, не будучи побежден смертью». Самый нравственный герой и величайшее произведение искусства когда-нибудь будут уничтожены и поглощены смертью. Все проходит. Наши мечты и надежды, наши опасения и желания — все это будет забыто, как если бы их никогда не было. Великие зоны пройдут, промчатся бесконечные поколения. Никто не сможет воспротивиться всеобщему господству смерти. Смерть — это закон всякой жизни. Эфемерность всего человеческого — источник меланхолии, которой подвержены многие. Наш ум не может понять существа того, к чему он стремится, и в течение наших жизней мы не можем осуществить видения, возникающие перед ним. Всякое выполнение желания связано состраданием. Несчастье человеческой природы с ее вечными стремлениями, создающими потребности, намного превышающие возможность их удовлетворения, не может не заставить нас почувствовать, что жизнь — это проклятие. Человек, измученный мышлением, обманутый случаем, разбитый в борьбе с силами природы, задавленный тяжким бременем долга, ужасом перед смертью и страшным сознанием будущих жизней, где трагедия существования будет повторена, не может не воскликнуть: «Я хочу уйти, я хочу умереть!». От земных несчастий можно спастись, только если мы уйдем с земли.

Мыслящих людей всегда поражали несказанная печаль преходящести и достойная жалости недейственность добродетели. Кант в своей статье о «Неудаче

³⁷ Тело, ощущение, восприятие, воля и разум.

³⁸ Foundation of the Kingdom of Righteousness, p. 5.

³⁹ «Странствование (сансапа) существ, — говорит Будда, — имеет свое начало в вечности. Нельзя найти того мгновения, начиная с которого создания, заблудившиеся в невежестве, скованные жаждой бытия, пускаются в свои странствования и блуждания. Как вы думаете, ученики, больше ли воды в четырех великих океанах, или слез, пролитых вами, когда вы бродили и скитались в этом долгом паломничестве и скорбели и плакали, ибо то, что было вашим уделом, вы ненавидели, а то, что вы любили, не было вашим уделом. Смерть матери, смерть брата, потеря родственников, потеря собственности — все это пережили вы в течение долгих веков. И, переживая в течение долгих веков все это, скитаясь и бродя в этом паломничестве, скорбя и плача, — ибо то, что было вашим уделом, вы ненавидели, а то, что вы любили, не было вашим уделом, — вы пролили больше слез, чем есть воды в четырех великих океанах». Saṃyutta Nikāya; Oldenberg, Buddha, p. 216–217.

всех философских попыток теодицеи» (1791), опровергая оптимизм Лейбница, задает вопрос: «Захочет ли какой-либо здравомыслящий человек, проживший достаточно долгое время и размышлявший о значении человеческого существования, снова заняться этой скучной жизненной игрой не то что на прежних условиях, но вообще на каких бы то ни было?» Угрюмость и печаль великих философов, может быть, являются плодом их мышления. Участь тех, кто чувствует, но не мыслит, лучше.

Мы не можем не считать, что Будда переоценивает мрачную сторону вещей. Взгляду буддистов на жизнь, по-видимому, недостает мужества и уверенности. Когда он уделяет основное внимание печали, этот подход, хотя и не ложен, но и не истинен. Господство муки над удовольствием — всего лишь предположение. Ницше имел в виду Будду, когда говорил: «Они встречают инвалида, или старика, или мертвое тело и сразу же говорят: жизнь опровергнута». В конечном счете ценность жизни, нам кажется, возрастает с ее эфемерностью. Если красота юности и достоинство старости преходящи, то преходящи и муки рождения и агония смерти. В буддизме есть тенденция делать темное черным и серое темным. Его поле зрения принципиально ограничено всем, что в жизни сурово, горько и мучительно.

Но буддизм может заявить в оправдание позиции Будды, что всякая религия преувеличивает страдания жизни, потому что цель религии — освобождение от греха и страдания. Если бы мир был счастлив, не было бы нужды в религии. Как можем мы спастись от этого мира смерти? — спрашивают упанишады. Будда задает этот вопрос с новой силой. Брахман Начикетас спрашивает смерть, Яму, в Катха-упанишаде: «Оставь себе свои дома, оставь танцы и пение для себя самой. Будем ли мы счастливы от всего этого, если мы видим тебя?»⁴⁰ Буддист спрашивает: «Как можно смеяться, как можно радоваться, если мир охвачен вечным пожаром? Почему вы не ищете света, вы, окруженные тьмой? Это тело изношено, оно полно болезней и тленно; эта гряда гнили распадется на куски. Жизнь поистине оканчивается смертью»⁴¹.

Если придерживаться пессимизма значит думать, что жить на земле не стоит, если только жизнь не будет жизнью в чистоте и отрешенности, тогда буддизм — пессимистическая философия. Если быть пессимистом, значит думать, что лучше освободиться от земной жизни, ибо после нее наступит блаженство, тогда буддизм — это пессимизм. Но это не есть настоящий пессимизм. Система является пессимистической, если она тушит всякую надежду и заявляет: «Жить на земле — мучительно, а после земной жизни нет никакого блаженства». Некоторые направления буддизма так и заявляют, и их справедливо называют пессимистическими. Но поскольку речь идет о раннем учении Будды, дело обстоит иначе. Правда, оно признает, что жизнь — бесконечная смена мучений, но оно верит в освобождающую силу нравственного воспитания и в способность человеческой природы к усовершенствованию. Далее, хотя страдания сотворенных существ и довлеют над умом Будды, они, по-видимому, не могут считаться бесцельными. В них чувствуется желание принудить нас к великому усилию, с тем чтобы мы отказались от всякого желания. Каждому человеку приходится нести свою собственную ношу, каждое сердце знает свое горе, и, тем не менее, благодаря этому растет все благое, и движение вперед приводит к совершенству. Мир со всеми его страданиями кажется приспособленным для роста блага. Будда не проповедует простую бессмысленность жизни и не требует примирения с неминуемой гибелью. Его учение — это не учение отчаяния. Он требует от нас, чтобы мы восстали против зла и достигли в жизни более высокого состояния, состояния архата.

⁴⁰ I. 1. 26.

⁴¹ Dhammapada, XI. 146. 148.

■ ПРИЧИНЫ СТРАДАНИЯ

Отвечая на второй вопрос, о причинах страдания, буддизм прибегает к психологическому анализу и метафизическим умозрениям. «И вот благородная истина о причине страдания. Поистине эта причина — страстная жажда, вызывающая обновление становления, сопровождаемая чувственными удовольствиями и ищущая удовлетворения то здесь, то там; это — стремление к удовлетворению чувств, стремление к благосостоянию»⁴².

Упанишады уже указывали причину страдания. Для них вечное — блаженство, а преходящее — мучительно. *Yo vai bhūmā tad amṛtam anyad ārtam*. Вечное неизменное — это истина, свобода и счастье, но мир рождения, старости и смерти подвержен страданию. Реального не найти в *не-я*, которое подвержено порождению и гибели. Но есть сфера, где они не имеют власти. Скорбь существует потому, что все вещи преходящи. Они исчезают, коль скоро они появляются. Закон причинности обуславливает все бытие, которое находится в состоянии постоянного становления, возникновения и исчезновения. «Три вещи, о царь, ты не можешь найти в мире. Того, что — будь оно сознательным или бессознательным — не подчинено упадку и смерти, — этого ты не найдешь. Такого качества чего-либо (органического или неорганического), которое не было бы непостоянным, этого ты не найдешь. И в самом высшем смысле нет такой вещи, которая обладала бы бытием»⁴³. «А что преходяще, о монахи, мучительно ли оно или приятно?» «Мучительно, учитель»⁴⁴. Печаль и преходящесть — одно и то же. Желания причиняют страдания, поскольку мы желаем того, что непостоянно, изменчиво и подвержено гибели. Именно непостоянство предмета желания вызывает разочарование и сожаление. Все удовольствия — преходящи. Основное положение буддистской системы, состоящее в том, что жизнь — это печаль, догматически воспринято из упанишад.

Будда утверждает, что нет ничего постоянного и что, если только постоянное заслуживает быть названным *я*, или Атманом, тогда ничто на земле не *я*. Всё — *анатта*, *не-я*. «Все непостоянно; тело, ощущение, восприятие, санскары и сознание — все это печаль. Все это *не-я*. Ничто из них не действительно. Это только видимости, лишённые сущности или реальности. То, что мы рассматриваем как *я*, — это последовательность пустых видимостей, слишком незначительных, чтобы из-за них вести борьбу. Если люди ссорятся из-за них, то это происходит по причине неведения. «От чего существующего появляются дряхлость и смерть, от чего они зависят? Как только происходит рождение, появляются дряхлость и смерть, они зависят от рождения... Когда невежество уменьшается, уменьшаются представления, прекращается невежество, прекращаются представления, а когда прекращаются представления, исчезает тревога»⁴⁵. Неведение — главная причина, от которой появляется ложное желание. Когда достигается знание, страданию приходит конец. Неведение и ложное желание — это теоретическая и практическая сторона одного и того же явления. Пустая абстрактная форма ложной воли — это неведение, конкретное осуществление неведения — это ложная воля. В действительной жизни и то и другое едино. Для буддистов, как вообще для индийских мыслителей, дознание и воля так тесно связаны, что между ними не проводится никакого различия. Для обозначения мысли и воли употребляется одно и то же слово «четана». Как мы увидим, на упражнения мысли смотрят как на

⁴² Foundation of the Kingdom of Righteousness, p. 6.

⁴³ Milinda, IV. 7. 12; см. также Bhikkhunīsaṃyutta, Dhammapada, V. 47 — 48; Oldenberg, Buddha, p. 218 — 219.

⁴⁴ См. Majjhima Nikāya, III. 19; Buddhaghosa, Atthasālinī, E. T., p. 74.

⁴⁵ Lalitavistara.

подготовку к очищению сердца и воли. Неведение истины — это предварительное условие всякой жизни. Ибо достаточно одного ясного, пронизательного, глубокого взгляда, чтобы почувствовать, что в мире нет ничего такого, к чему стоило бы стремиться; не стоит добиваться ни жены, ни детей, ни славы, ни чести, ни любви, ни богатства. «Ибо все, что существует, когда его приобретаешь, оказывается недостаточным»⁴⁶.

Две тысячи пятьсот лет назад Будда сформулировал замечательную динамическую философию, философию, которая ныне воссоздается в результате открытий современной науки и подвигов современной мысли. Электромагнитная теория материи вызвала революцию в общем понимании природы физической действительности. Действительность больше не представляет собой неподвижного вещества, это лучистая энергия. Аналогичное изменение произошло и в мире психологии, и название одной из последних книг Бергсона — «Энергия духа» — свидетельствует об изменении в теории психической действительности. Будда, на которого оказала впечатление преходящесть предметов, бесконечное изменение и превращение вещей, сформулировал философию изменения. Он сводит субстанции, души, монады, вещи к силам, движениям, последовательным рядам и процессам и усваивает динамическое понимание действительности. Жизнь представляет собой не что иное, как ряд проявлений, становлений и исчезновений⁴⁷. Это поток становления⁴⁸. Мир ощущения и науки простирается от одного мгновения до другого. Это — постоянно возобновляющийся круговорот рождения и смерти. Какова бы ни была продолжительность любого состояния бытия — столь же малой, как вспышка молнии, или столь же долгой, как тысячелетие, но оно всегда становление. Все вещи изменяются. Все школы буддизма согласны в том, что нет ничего человеческого или божественного, что было бы постоянным. Будда произнес речь об огне⁴⁹, являвшемся олицетворением бесконечного потока становления, называемого миром⁵⁰.

Мир за миром вниз катится,
Исчезает, лишь родясь,
Словно пена волн сребрится,
Тает и исчезнет с глаз⁵¹.

Хотя огонь по видимости остается неизменным, он каждый момент другой, а не тот же. Течение реки поддерживается все новыми и новыми водами. Становление всего, что есть, — вот центральный момент буддизма. Абсолютная реальность не является свойством чего бы то ни было на земле. «Невозможно, чтобы то, что родилось, не умерло»⁵². «Все, что подвержено возникновению, подвержено также и разрушению»⁵³. Умирание всего рожденного необходимо и безжалостно. Различие только в степени продолжительности существ. Некоторые могут существовать годами, а другие — только короткое время. Изменение — вот сущность действительности. В мире нет ни постоянства, ни тождества. Существует только

⁴⁶ Majjhima Nikāya, 32.

⁴⁷ Pātubhavo-uppādo.

⁴⁸ «Все вещи в состоянии изменения», «Действительность — это состояние беспокойства» (Гераклит, Фрагменты, 46 и 84).

⁴⁹ См. у Гераклита: «Этот мир — это вечно живой огонь». Будда и Гераклит оба используют огонь, наиболее изменчивую из стихий, чтобы представить метафизический принцип становления.

⁵⁰ Mahāvagga, I. 121.

⁵¹ Шелли, Эллада.

⁵² Abhidharmakośavyākhyā.

⁵³ Mahāvagga, 1 — 23.

передача силы. Это представление могло возникнуть из размышления о сознании и о видимой преходящести всех предметов природы. Непрерывное изменение — это особенность нашей сознательной жизни. Живая вселенная — это отражение нашего духа. Каждое отдельное явление представляет собой только звено в цепи, преходящую фазу эволюции, а несколько цепей составляют единое целое, *дхармадхату*, или духовную вселенную. Будда и здесь придерживался золотой середины. «Этот мир, о Каччана, вообще основывается на двойственности, на основании "это есть" и "это не есть". Но, о Каччана, для всякого, кто понимает в истине и мудрости, как зарождаются вещи в мире, в его глазах нет "это не есть" ... Для того, Каччана, кто воспринимает в истине и мудрости, так проходят вещи в этом мире, для того в этом мире нет "это есть" ... "Все есть" — это одна крайность, о Каччана. "Все не есть" — это другая крайность. Истина посередине»⁵⁴. Это — становление без начала и конца. Нет статического момента, когда становление превращается в бытие. Мы только успели воспринять его по атрибутам имени и формы, как оно уже превратилось в нечто другое⁵⁵.

Как мы приучаемся думать о вещах, а не о процессах в их абсолютном течении? Это происходит, когда мы закрываем глаза на последовательные события. Мы принимаем искусственное отношение к событиям, делая сечения в потоке изменения и называя их вещами. Самотождественность предметов — нереальна. Из условий и отношений мы создаем по видимости устойчивую вселенную. Имея дело с миром, мы должны употреблять отношения различных видов, как сущность и качество, целое и часть, причина и следствие, которые взаимно проникают друг в друга. Восемь главных относительных понятий, которые мы невежественно считаем абсолютными, суть возникновение и прекращение, постоянство и прерывность, единство и множество, приход и уход. Даже модусы существования и несуществования зависят друг от друга, так что один возможен только в отношении с другим. Все эти отношения являются случайными и не необходимыми. Они не истинны, как сказал бы Кант о вещах в себе⁵⁶. Они действуют только в нашем мире, то есть в мире явлений или феноменов. Пока мы рассматриваем эти ограниченные и относительные понятия как абсолютно истинные, мы являемся жертвами неведения, этой причины трагедии жизни. Когда мы познаем истину вещей, мы поймем, как нелепо почитать отдельные продукты из бесконечного ряда превращений, как если бы они были вечными и действительными. Жизнь — это не вещь и не состояние вещи, но постоянное движение, перемена. Такой взгляд — зародыш позиции Бергсона.

Тождество предметов — это только другое имя для непрерывности становления. Ребенок, мальчик, юноша, мужчина, старик — это одно и то же. Семя и дерево — это одно и то же. Индийская смоковница, которой тысяча лет, — это то же, что и семя, из которого она выросла. Именно преемственность создает видимость непрерывного тождества. Хотя субстанция наших тел, так же как и строение наших душ, меняется от мгновения к мгновению, мы по-прежнему говорим, что вот-де это та же самая старая вещь или тот же самый старый человек. Вещь — это всего лишь ряд состояний, о которых утверждается, что первое из них является причиной второго, потому что кажется, что они обладают одной и той же природой. Кажущееся тождество от мгновения к мгновению состоит в непрерывной последовательности моментов, которую мы можем назвать непрерывностью вечно изменяющегося тождества. Мир — это система случаев, вечно меняющихся, обновляющихся при каждом вздохе и каждое мгновение исчезающих только для

⁵⁴ Saṃyutta Nikāya. Oldenberg, Buddha, p. 249.

⁵⁵ См. Saṃyutta Nikāya, XXII. 90. 16.

⁵⁶ Время, согласно Буддхагхоше, — это «понятие, абстрагированное от того или иного события». Atthasālini, E. T., p. 78.

того, чтобы быть замененными подобной же системой случаев. В результате этой быстрой смены зритель приобретает обманчивую веру в то, что вселенная представляет собой постоянное существование, точно так же, как головня, если ее вращать, производит впечатление полного круга. Лишь полезная условность заставляет нас давать индивидууму имена и наделять его формами. Но тождество имени и формы не есть свидетельство тождества внутренней реальности. Опять-таки мы естественно стремимся вообразить себе постоянную сущность, но это — абстракция мышления. Мы говорим «дождит», подразумевая, что это делает кто-то, но этого «кого-то» нет. Существует только движение; нет деятелей, а есть деяния; нет ничего, кроме становления.

Чтобы объяснить непрерывное существование мира при отсутствии постоянного субстрата, Будда провозглашает закон причинности и делает его основой непрерывности. Закон всеобщей причинности со своим королларием — вечным постоянством становления — является главным вкладом Будды в индийскую мысль^[52]. Существование есть превращение. Это — ряд последовательных состояний. Все вещи испытывают изменения, характеризующиеся как *умпага* (появление, происхождение), *стхити* (нахождение), *джара* (рост) и *ниродха* (разрушение). «Знайте, что все, что существует, возникает от причин и условий и во всех отношениях является непостоянным». Все, имеющее причину, должно погибнуть. «Все, что рождается, появляется на свет и организуется, содержится в себе врожденную необходимость распада». «Все составные вещи должны состариться». Всякая субстанция органична, и ее существование есть только постоянная последовательность перемен, каждая из которых обусловлена предшествующими условиями. Вещь представляет собой только силу, причину, условие. Это называется дхармой. «Я научу вас дхарме, — говорит Будда: — если то наличествует, это становится, от появления того появляется это. Если то отсутствует, это не становится, от прекращения того это прекращается»⁵⁷. Для Будды, как и для упанишад, весь мир обусловлен причинами. Если упанишады говорят, что вещи не имеют самосуществования как такового, но являются плодами причинного ряда, не имеющего начала и конца, то Будда утверждает, что вещи представляют собой плоды условий. Для упанишад так же ясно, как и для раннего буддизма, что в этом мире беспрестанного изменения и вечного становления для человека нет твердой опоры^[53].

То, что составляет бытие в материальном царстве вещей, есть всего лишь *патиччасамуппага*, или появление одной вещи в зависимости от другой. Причинность есть всегда самоизменение или становление. Сущность вещи, ее дхарма — это ее имманентный закон отношения. Нет *бытия*, которое менялось бы. Есть только самоизменение или самоформирование. Мы не можем сказать, как философия ньяя, что одна вещь есть причина чего-либо другого. Дело в том, что вещь есть то, что она есть, и не может стать ничем другим. Как мировой процесс связан с сознательным ростом, так и сила причинности связана с внутренним мотивированием. Органический рост типичен для всякого становления. Прошедшее втягивается в движущийся поток. Трудность объяснения внешней причинности обязана своим происхождением тому факту, что во внешнем мире наше познание ограничивается отношениями явлений между собой. Но в нашем внутреннем сознании мы знаем, что наша воля определяет действия. Та же самая сила действует повсюду. Шопенгауэр называет ее «волей». Будда называет ее «кармой». Это единственная реальность, вещь в себе, действием которой является весь мир. Во внешнем мире причинность становится единообразным предшествованием. Это — причина, и когда она дана, происходит что-либо другое. После всех стараний современной философии причинность не получила лучшего определения. Ученые, занимающиеся естествознанием, подобно Карлу Пирсону, просят нас заменить идею при-

⁵⁷ Majjhima Nikāya, II. 32.

чинности категорией соотносительности. Причина и следствие представляют собою раннюю и позднюю стадию непрерывного процесса. Мы описываем ход событий с помощью формулы причинности, но мы не объясняем, почему ход вещей таков, как он есть. Первопричины могут быть областью метафизики, но наблюдение ограничивается вторичными причинами. Цель буддизма — не философское объяснение, но научное описание. Поэтому Будда отвечает на вопрос о причине любого данного состояния вещи, описывая нам условия ее появления, совершенно в духе современной науки.

На причинную эволюцию нельзя смотреть как на механическую последовательность движений, в каковом случае мировой процесс превращается в ряд исчезновений и новых созданий, — это единое состояние, перерабатывающееся в другое состояние или наполняющее его непрерывным биением. Это — определение настоящего прошедшим. Буддизм верит в переходящую причинность, когда одно состояние передает свою *паччаясамтти*, причинную энергию, какому-нибудь вновь зачатому зародышу. Причинные отношения принадлежат к типу таких событий, когда зерно, скажем, вырастает в дерево — здесь одно необходимо для другого. Вся жизнь есть сила. Хотя мы никогда не можем видеть действия силы, оно налицо; в сознании мы чувствуем его наличие. Мировой процесс имеет характер самодеятельного развития. Кажется, что он представляет собой ряд непрерывно следующих друг за другом явлений, а между тем он является непрерывным развитием, подобным неделимой мелодии. Существует сцепление прошлого с настоящим, которое в нашем внешнем обращении с природой делится на последовательность состояний «до» и «после». Таким образом, жизнь становится просто сменой одной вещи другою, а причинность превращается в простую последовательность, как утверждает Нагасена.

Учение о непостоянстве, которое общее для упанишад и раннего буддизма, развито поздним буддизмом в воззрение о мгновенности. Но сказать, что вещи *анитья*, непостоянны, это не то же самое, что сказать, что они мгновенны, или *кшаника*. Будда считает, что только сознание мгновенно, а не вещи, поэтому он и говорит: «Очевидно, что тело длится один год... сто лет и даже больше. Но то, что называют умом, интеллектом, сознанием, находится днем и ночью в беспрестанном круговороте, погибая как одно и, возникая как другое»⁵⁸. Будда стремился показать, что тело, ум и т. д. не представляют собой подлинного я. Они не суть постоянное. Непостоянство, когда этот термин применяется к вещам вообще, не означает мгновенности. Только говоря о духе, Будда употребляет аналогию с пламенем. Пламя светильника — это последовательность вспышек, каждая из которых длится только одно мгновение, и процесс мысли (*читта*) принадлежит к тому же типу. Он проводит ясное различие между мгновенным характером духовных процессов и непостоянным характером недуховной действительности. Если этот мгновенный характер распространить на все бытие, мы получаем кшаникаваду. Поздние буддисты считают, что всякое бытие мгновенно. Постоянное существование, утверждают они, — это внутреннее противоречие. Существование, или *самттва*, означает практическое воздействие, или *артхакриякаритву*. Существование есть способность производить какие-то изменения в порядке вещей. Семья существует, поскольку оно производит отпрыски. Однако постоянные вещи не могут обладать этим свойством осуществления изменений. Если бы вещи были неизменными в прошлом, настоящем и будущем, не было бы никакой причины, вследствие которой они должны были бы вызывать различные следствия в различные точки времени. Если будут утверждать, что постоянна потенциальная сила и что она становится действительной, когда выполняются некоторые другие усло-

⁵⁸ Saṃyutta, II. 96. Будда не говорит так определенно, как Бергсон, что различие между сознанием и материей состоит только в различном напряжении, ритме или темпе движения.

вия, то на это следует ответить, что все, имеющее возможность что-то сделать, делает это, а все, что не делает — не имеет возможности. Если изменения вызываются условиями, тогда они одни и существуют, а не постоянная вещь. Если существование означает причинное действие, тогда существующие вещи мгновенны^[54]. «Строго говоря, продолжительность жизни живого существа чрезвычайно кратка — она равна всего лишь продолжительности мысли. Как колесо колесницы при движении катится только одной точкой обода, а покоясь, покоится только на одной точке, совершенно так же и жизнь живого существа длится только пока длится мысль. Как только эта мысль прекратилась, говорят, что и живое существо исчезло»⁵⁹. На основании этой теории мгновенности, которую буддизм усвоил чуть ли не в самом начале своего развития, очень трудно понять природу движения. Когда тело кажется движущимся, на деле оно постоянно обновляется. Каждое мгновение оно возрождается, как пламя, которое всегда обновляется и никогда, ни на одно мгновение, не остается тождественным с самим собой.

Природа — это постоянное вибрирование, бесконечный рост, связанный железной цепью причинности^[55]. Это — постоянное целое, единое и неделимое. Все происходящее посылает пульсацию через весь круг существования, а это только другое название для бесконечного изменения. Даже в простом механизме бездушной вселенной буддизм видит вечный космический закон или упорядоченный процесс. Это — «огромный лабиринт, но не без плана»⁶⁰. Колесо космического порядка движется «без создателя, без известного начала и будет существовать вечно в силу природы сцепления причины и следствия»⁶¹.

Порядок вселенной на языке пали называется «нияма», или процесс движения вперед. Еще до периода жизни Буддхагхоши (V век н. э.), но уже после того, как были собраны питаки, различалось пять порядков, называвшихся: *камманияма*, порядок действий и результатов; *утунияма*, физический неорганический порядок; *биджанияма*, порядок растений, органический порядок; *читтанияма*, порядок сознательной жизни; *гхамманияма*, порядок нормы, действие природы с целью создания совершенного типа. Именно камманияма объявляет, что хорошие и дурные действия приводят к желательным и нежелательным результатам. Этот порядок воплощает общераспространенный факт, что некоторые телесные, духовные и другие акты в конечном счете причиняют мучения тому, кто их делает, и его собратьям, а некоторые другие акты приносят счастье и ему и им. Камма указывает на порядок последовательности действия и следствия.

Этот громадный мир жизни и движения, всегда становящийся, всегда меняющийся, растущий, борющийся, все же содержит в своем центре закон. Таково главное различие между ранним буддизмом и бергсокианством. Для Бергсона жизнь означает отсутствие закона, для Будды вся жизнь — это иллюстрация общего закона. Буддистское понимание жизни и закона освещает своим блеском открытия науки и придает смысл глубочайшим побуждениям человека. Уверенность в существовании закона может снять страшную тяжесть, которую наложили на человеческий дух страдания жизни; она наполняет будущее надеждой, потому что индивидуум может выйти за пределы борьбы и страдания, неотделимых от жизни, если только он будет стремиться к этому.

Основное различие между буддизмом и упанишадами, по-видимому, заключается в их взглядах на метафизическую реальность неизменной субстанции, которая представляет собой также и подлинное я человека. Нам следует решить, принадлежит ли самому Будде воззрение на всеобщий порядок как на выходящий из ничего и возвращающийся в ничто. Правда, Будда не находит никакого центра

⁵⁹ *Buddhaghoṣa, Visuddhimagga, chap. VIII.*

⁶⁰ Pope.

⁶¹ *Buddhaghoṣa, Visuddhimagga, chap. XVII.*

действительности или принципа постоянства в потоке жизни и водовороте мира, но из этого не следует, что в мире вообще нет ничего реального, кроме возмущения сил. Жизненно важен вопрос: какая первоначальная причина привела колесо в движение? Кто дал толчок? Если дух — это течение, а объективный мир — другое, есть ли какое-либо целое, в котором и тот и другой имеют свое бытие, или такого целого нет? Если мы ограничим наше внимание миром явлений, мы не сможем сказать, на чем покоится мир, слон ли стоит на черепахе, или черепаха на слоне, является ли причинность мира созданием бога, эволюцией какой-то субстанции, или же естественным разворачиванием изнутри самого себя. Будда просто принимает факты опыта. Вещи меняются. В мире нет бытия, есть только становление. В таком состоянии высшей реальностью является закон изменения, и таким законом является причинность. Будда не говорит о какой-либо конечной причине или случае. Вселенная управляется необходимостью. Нет хаотичной анархии или чьего-то капризного вмешательства в дела вселенной. Ольденберг в следующих словах выражает разницу между брахманистским и буддистским мировоззрениями: «Умозрение брахманов улавливало бытие во всяком становлении, а умозрение буддистов — становление во всяком кажущемся бытии. В первом случае речь идет о субстанции без причинности, во втором — о причинности без субстанции»⁶². Эта характеристика преувеличивает господствующие стороны обеих систем, которые сходятся друг с другом в основных чертах, хотя имеется разница в том, на чем они делают ударение. Для упанишад, как и для Будды, «вселенная — это живое целое, которое, если только это не делается насильно и не является следствием частичной смерти, отказывается делиться на четко определенные предметы и выделять из себя ясные различия»⁶³. Это неразделенное движение. Упанишады не постулируют чистого бытия, в котором нет становления. Они не считают мир становления иллюзией. Даже Ольденберг признает, что мыслители упанишад замечали определенный аспект бытия во всяком становлении. Они не смотрят на мир становления как на последовательность несвязанных друг с другом состояний. Он, может быть, представляет собой видимость, но это видимость действительности. Упанишады исключают идею абсолютного изменения, обращая внимание на то, что есть нечто постоянное, составляющее подоплеку потока. Изменения представляют собой смену специальных определений или акциденции постоянной субстанции. Если целое неизменно, то изменения — это относительные определения сторон целого, и эти последовательные фазы закономерны. Будда не говорит, что всякое изменение требует постоянного, которое изменяется, но он не говорит и того, что постоянно одно только изменение, как истолковывают его некоторые его последователи. Он равнодушен к «бытию» вещей и считает, что реальность имеет смысл только по отношению к нашим развивающимся практическим интересам. Но даже если мы вместе с Нагасеной согласимся, что существует всего только последовательность, мы не можем не задать вопроса: если все обусловлено, есть ли что-нибудь необусловленное? Без него причинность противоречит сама себе. Если каждое явление отнесено к другому, как его достаточная причина, а это другое, в свою очередь, к третьему, тогда мы по характеру постановки вопроса не можем найти достаточной причины для чего бы то ни было. Нам следует так или иначе выйти за пределы категории причины и найти какое-либо бытие, которое является своей собственной причиной и остается одним и тем же с самим собой, несмотря на все перемены. Когда мы говорим, что преходящее известно как преходящее, мы противопоставляем его вечному, и, таким образом, поднимается вопрос о реальности вечного. Мы должны или рассматривать первичную реальность как развивающееся начало, или допустить наличие какого-то

⁶² Oldenberg, Buddha, p. 251.

⁶³ Бредли^[56].

постоянного элемента, появляющегося и сохраняющегося в течение всего процесса изменения. В любом случае признается принцип бытия или тождества.

Согласно Аристотелю, для всякого изменения необходимо тождество. Всякая перемена требует наличия изменяющегося постоянного. Мы не можем думать о перемене без постоянного. Такова истина, содержащаяся во «Второй аналогии опыта» Канта. «Без постоянного невозможны никакие отношения во времени». Последовательность, в результате которой «В» сменяет «А», означает что «А» кончается прежде, чем начинается «В». Отношение между ними, называемое последовательностью, не может существовать ни для «А», ни для «В», но лишь для чего-то, присутствующего и тому и другому. Если бы в мире не было ничего, кроме последовательных событий, кроме «А», исчезающего прежде, чем началось «В», а «В» — прежде, чем началось «С», и так далее, тогда не могло бы быть последовательности. Возможность любой последовательности подразумевает относительное постоянство. Должно существовать нечто, не сменяющееся в последовательности, но постоянное, продолжающее каждый исчезающий момент последовательности и добавляющее его к следующему. Даже если допустить, что изменение требует относительно постоянного, мы должны будем далее признать, что возможность относительного постоянного всего подразумевает существование абсолютного постоянного. Мы не можем истолковать целое как сеть отношений, как простую массу связей, когда нечему быть связанным. Это похоже на полет без птицы. Вещность не исчерпывается взаимными отношениями. Будда, ограничивая свое внимание миром опыта, рассматривает бытие как непрерывный процесс. Бергсон в современной философии популяризовал взгляд, что реальность явлений состоит в переходе или становлении, а не в рассматриваемых вещах. Авидья дает нам иллюзорный взгляд на статические субстанции. Познание позволяет нам проникнуть в непостоянство вещей, но тем не менее изменения представляют собой самоизменения, повинующиеся имманентному закону причинности.

Если мы примем теорию мгновенности, нам придется признать причинность и непрерывность с их коррелятами постоянного и тождества или превратить мир в дьявольский танец диких сил и отказаться от всякой попытки понять его. Шанкара следующим образом указывает на несовместимость причинности с вытекающим из нее постоянством с учением о мгновенности: «Согласно буддистам, все имеет мгновенное существование. Таким образом, когда наступает второе мгновение, вещь, существовавшая первое мгновение, перестает существовать, и появляется совершенно новая вещь. Вследствие этого вы не можете утверждать, что предшествующая вещь есть причина последующей вещи или что последняя есть следствие первой. Предшествующая вещь, согласно теории мгновенности, уже перестала быть, когда наступает следующее мгновение; то есть первая становится несуществующей, когда начинает быть вещь следующего мгновения, и потому первая не может считаться вызвавшей вторую, поскольку несуществование не может быть причиной существования»⁶⁴. Достоинство этого возражения признается некоторыми поздними буддистами⁶⁵, утверждающими, что в основе всех перемен имеется постоянный элемент. Соген говорит: «Субстрат всего вечен и постоянен, меняется каждое мгновение только фаза данной вещи, так что ошибочно утверждать, будто согласно буддизму вещь первого мгновения перестает существовать, когда наступает второе мгновение»⁶⁶.

Ограничивая свое внимание относительным миром становления, Будда не постулирует, в отличие от мыслителей упанишад, всеобщей, всепитающей жизни, пульсирующей в каждом человеческом сердце и в центре мира. Однако мы не

⁶⁴ V. S., chap. II, p. 11ff.

⁶⁵ Например, сарвастивадинами.

⁶⁶ Sogen, *Systems of Buddhist Thought*, p. 134.

можем отвергнуть реальность абсолютного только потому, что оно недоступно знанию. Если все, что есть, обусловлено, то, когда условия истощатся, мы получим пустое место. Ольденберг замечает: «Условное может мыслиться только как обусловленное, только с помощью другого условного. Если мы будем только придерживаться диалектической последовательности, то на основе этой теории жизни невозможно понять, как можно признать оставшимся что-либо, кроме пустоты, когда ряд условий кончится, уничтожив сам себя»⁶⁷. Будда, в согласии с упанишадами, считает, что явления мира, известные нашему разуму, обладают только обусловленным существованием. Наш рассудок заставляет нас постулировать некое необусловленное бытие как условие эмпирического ряда. Это необходимое бытие само не является членом ряда. Для того чтобы быть свободным от закона случайности и зависимости, это условие должно быть неэмпирическим. Но оно не может быть полностью отделено от эмпирического ряда, потому что в таком случае он стал бы недействительным. Все, по-видимому, существует, но в то же время и не существует, оно одновременно есть бытие и становление. Каждое событие заставляет нас выходить за его пределы, входить в какую-то предшествовавшую форму существования, из которой событие вышло как ее развернутый эквивалент. Эта теория, утверждающая, что все существующее есть и не есть, действительно и недействительно, напоминает идеалистический взгляд на становление, представляющее собой лишь эволюцию бытия. Такова главная тенденция учения Будды. Каждое существование есть фаза, опосредствующая две противоположности, и поскольку речь идет об этом мире, для нас невозможно отделить бытие от небытия. Если мы попытаемся изолировать одно или другое и определить его строго им же самим, оно опять распадется, оставляя за собой простое ничто. Эмпирически действительное представляет собой нечто промежуточное, прогресс, движение от небытия к бытию, становление. Будда убежден в бесплодности логики, пытающейся трактовать предметы чувства и мысли, как если бы это были неподвижные, статические существа, а не фазы вечного процесса или осуществления. Его молчание по вопросу об абсолютном свидетельствует, что, по его мнению, вечная субстанция не годится для объяснения явлений. Опыт — вот все, что открыто нашему познанию, а необусловленное лежит за пределами опыта. Нечего тратить наше время на бесполезные попытки схватить то, что всегда от нас ускользает. Строгая интерпретация относительности человеческого познания заставляет нас признать невозможность доказательства существования или какого-либо иного атрибута постоянного элемента. Хотя и буддизм и упанишады отказываются видеть первичную реальность субстанции или бытия в постоянно изменяющейся последовательности, между ними есть и та разница, что если упанишады стоят за наличие реальности, находящейся за пределами изменения или становления, буддизм считает необходимым воздержаться от высказывания суждения по этому поводу. Но это здоровое отношение воздержания от суждения никоим образом не следует изображать как отрицание наличия какого-то первичного бытия. Невозможно предположить, что Будда не признавал ничего постоянного в этой сумятице мира, что он не видел во всеобщем водовороте места отдохновения, где могло бы найти покой измученное человеческое сердце. Как бы Будда ни старался уклониться от ответа на вопрос о первичной реальности, лежащей за пределами категорий мира явлений, он, по-видимому, совершенно не сомневался в ней. «Есть нерожденное, не появившееся; не сделанное, несоставное; если бы его не было, о монахи, не было бы спасения из этого мира рожденных, явившихся, сделанных и сложных»⁶⁸. Будда верил в длящуюся онтологическую реальность, на фоне которой сменяются кажимости видимого мира.

⁶⁷ Oldenberg, Buddha, p. 277.

⁶⁸ Udāna, VIII. 3.

■ МИР ИЗМЕНЕНИЯ

Является ли становление мира действительным и объективным? Будда в основном стремится представить вселенную как постоянный поток-*ниссатту*, или небытие, *niddживу*, или бездушность. Все существующее есть дхамма, или сочетание условий. Оно нереально, но нельзя сказать, что оно не существует. Однако в раннем учении Будды есть места, содержащие чисто субъективное истолкование мира⁶⁹. Мир объекта обусловлен индивидуумом как субъектом. Он находится внутри каждого из нас. «Истинно заявляю вам, что в этом теле, правда, смертном и вышиной меньше сажени, но сознательном и наделенном умом, находится мир, и рост его, и упадок его, и путь, ведущий к исчезновению его»⁶⁹. Будда говорит монаху, беспокоящемуся о том, что остается после того, как человек достигнет освобождения: «Вопрос нужно поставить так: "Где больше нет ни земли, ни воды, ни огня, ни ветра? Где распадается и длинное и короткое, и большое и малое, и доброе и злое? Где совершенно, без всякого остатка сливаются субъект и объект?" Ответ на это таков: "С уничтожением сознания все совершенно без остатка исчезает"»⁷⁰. На субъекте покоится мир; с ним мир возникает и с ним исчезает. Мир опыта целиком представляет собой тот же материал, как тот, из которого сделаны сны. Суровые факты мира представляют собой ряд ощущений. Мы не знаем, есть ли вещи, к которым относятся наши представления. Коловращение мира является следствием силы кармы и неведения. Имеются и места, подтверждающие толкование, что отдельные частности мира являются обособлениями одной реальности, которая не обладает ни частностью, ни индивидуальностью. Таковы формы, принимаемые реальностью, когда она становится объектом познания. Если, согласно первому взгляду, мир распадается, превращаясь в сон, и не постулируется ничего, что стояло бы за пределами потока явлений, то второй взгляд сводит мир познания к кажимости трансэмпирической реальности⁷¹. Последний взгляд более приближается к кантианству, в то время как первый взгляд ближе к берклеанству. Мы можем сказать, что последняя интерпретация соответствует гипотезе Шопенгауэра, утверждающего, что метафизический принцип — это воля к жизни и что вещи и лица представляют собой разнообразные объективации единой воли к жизни. Иногда утверждают еще, что наше несовершенство, называемое невежеством, разбивает единый непрерывный космический процесс на индивидуальные лица и отдельные вещи. Нет недостатка и в утверждениях насчет того, что, когда появляется подлинное знание, сложные субстанции исчезают и остается только истина первоначальных элементов. Точка зрения Лейбница, согласно которой простые вещи постоянны, а сложные вещи должны распасться, близка раннему буддистскому умозрению. Однако и на душу оно смотрит так же, как на сочетание, подлежащее распаду. Простые неразрушимые стихии трактуются как материальные, например земля, вода, свет, воздух, к которым вайбхашики прибавляют пятый элемент — эфир⁵⁸. Взгляд, утверждающий, что реальность представляет собой абсолютную *шунью*, или пустое абстрактное пространство, также может быть найден в некоторых местах, например в ответе Будды на вопросы Ананды о причине землетрясений: «Эта великая земля, Ананда, стоит на воде, вода — на ветре, а ветер покоится на пространстве»⁷². «Достопочтен-

⁶⁹ Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I, p. 279. Указывается также, что мир не существует для просветленных.

⁷⁰ Dahlke, *Buddhist Essays*, p. 310.

⁷¹ Kathāvatthu (переведенный Аунгом и г-жой Рис Дэвидс под названием «Points of Controversy») упоминает среди необусловленных действительностей пространство, нирвану и четыре истины.

⁷² Dīgha Nikāya, 207.

ный Нагасена, в мире есть существа, которые получили существование благодаря карме, существа, которые представляют собой следствие какой-то причины, и третьи, которые созданы временами года. Скажи мне, есть ли что-либо, не входящее в один из этих трех разделов?» — «Да, есть две такие вещи — пространство и нирвана»⁷³. Будда не оставил сколько-нибудь ясного описания мира становления. По этому вопросу существуют лишь отдельные намеки, каждый из них односторонне развивается поздними буддистскими школами. Нагасена становится на очень субъективную позицию. Для него вещь представляет собой лишь комплекс ее свойств. В теле нет ничего реального, помимо мимолетных ощущений. Вещи — это только символы, выработанные умом для комплексов ощущений. Одна из четырех буддистских школ утверждает, что материя — это призрачная игра феноменов ума. Другая школа говорит, что дух является всем. Третья школа придерживается философии пустоты, или *шуньявады*, и утверждает, что мир не реален, но и не нереален, он не то и другое вместе и не отсутствие их обоих. Будда не считал, что он призван решить вопрос внешней реальности; он считал достаточным отметить, что человек беспомощно стоит в середине потока становления, который он не может ни остановить, ни подчинить себе; что он обречен на метания в темных неизмеримых глубинах сансары, пока у него есть жажда к жизни, и что в этом беспокойном мире нет возможности обрести спокойствие. «Не время спорить об огне для тех, кто действительно находится в горящем пламени, но время спастись из него»⁷⁴.

■ ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я

Дуализм тела и духа есть часть становления, различие аспектов целого; ибо все вещи относятся друг к другу как аспекты одной непрерывной эволюции. Хотя жизнь вечна, она не всегда связана с сознанием. Любая точка во вселенной становится точкой отсчета, по отношению к которой все остальные вещи во вселенной могут рассматриваться как находящиеся в движении, а когда данная точка отсчета к тому же и сознательна, мы называем ее индивидуальным субъектом. Восприятие сути вещей требует субъективных центров.

Индивидуальный субъект — это эмпирическая жизнь растущего и изменяющегося человека. Упанишады подчеркивают, что истинное я человека нельзя отождествлять с телом или духовной жизнью, подверженными росту. Но соединение духовных и материальных качеств создает индивидуум. Каждая личность, как и всякая вещь, это синтез, соединение. Буддисты называют это соединение *санскаррой*, организацией. Во всех индивидах без исключения соотношение составных частей вечно изменяется. Оно никогда не бывает тем же самым для двух последовательных мгновений. Человек — это живой непрерывный комплекс, не остающийся одним и тем же в течение двух мгновений и тем не менее продолжающийся в бесконечном числе существованиях, не будучи полностью отличен сам от себя⁷⁵. Хотя и дух и тело находятся в постоянном изменении, в духе непостоянство более заметно и течение более быстро, чем в теле, так что, если мы хотим говорить о чем-нибудь как о постоянном, мы должны скорее говорить о теле, чем о духе⁷⁶.

⁷³ Milinda, IV.

⁷⁴ Majjhima Nikāya, vol. I, p. 29^[59].

⁷⁵ См. Mahāniddeśa, p. 117; Visuddhimagga, VIII; W. B. T., p. 150.

⁷⁶ Saṃyutta Nikāya, II. 94 и 95. Согласно замечательному тексту Абхидхармамахаविбхашашастры хинаяны, сутки содержат шесть миллиардов четыреста миллионов девяносто девять тысяч восемьдесят *кшан*, или мгновений, и пять *скандх* каждый раз создаются и уничтожаются в каждую *кшану* (см. Yamakami Sogen, Systems of Buddhist Thought, p. 11).

Индивидуальность — это непрочное состояние бытия, находящегося в процессе постоянного роста. Рис Дэвидс указывает: «Не может быть индивидуальности без сочетания, не может быть сложения и соединения без становления; не может быть становления без становления различным; и не может быть становления различным без распада, исчезновения, которое раньше или позже будет неизбежно полным»⁷⁷. Это вечный процесс, в котором нет ничего постоянного. Здесь нет ничего постоянно-го, ни названия, ни формы⁷⁸. Для пяти аскетов Исипатаны в Бенаресе, возглавляемых Конданный, была произнесена вторая речь о несуществовании души: «Тело — это не вечная душа, ибо оно стремится к разрушению. Чувства, восприятие, характер и разум вместе также не составляют вечной души, ибо если бы было так, то не случилось бы того, что и сознание также стремится к разрушению». «Наша форма, ощущение, восприятие, характер и разум — все они преходящи и поэтому дурны, а не постоянны и поэтому хороши. То, что преходяще, дурно и подвержено изменению, это не вечная душа. Поэтому обо всех вообще физических формах, прошлых, настоящих или будущих, субъективных или объективных, близких или далеких, высоких или низких, следует считать: "Это не мое, это не я, это не моя вечная душа"»⁷⁹. Дхаммадинна в Веддалла-сутте говорит: «Невежественный, необращенный человек рассматривает я как телесную форму или как нечто, имеющее телесную форму; или он рассматривает телесную форму как находящуюся в я, или же я как находящееся в телесной форме; или он рассматривает я как ощущение, или как нечто, имеющее ощущение, или ощущение как находящееся в я, или я как находящееся в ощущении». Такой же аргумент повторяется и с другими скандхами. Нет я (или Атмана), личности (*пуггалы*), живого существа (*саммвы*) или жизненного принципа (*дживы*), который был бы постоянен. Мы не сознаем наличия какой-либо подобной неизменной сущности или вечного принципа в человеке⁸⁰. У нас есть только связи причин и следствий. Человек, по-видимому, — это комплекс, состоящий из пяти скандх. Теория скандх была развита из учения о намарупе упанишад. Здесь важно отметить, что помимо составляющих элементов — *рупы* (материального) и *намы* (духовного), в нашем распоряжении, по-видимому, больше ничего нет.

В Сурангама-сутте говорится о плачевных попытках Ананды поместить душу внутри тела или вне его, за органами чувств и т. д.⁸¹ Мы напрасно ищем в субстанции мозга постоянную душу, нетленные остатки чувств или составные части индивидуальности. Постулирование независимой силы, называемой душой, по мнению буддистов, шло против закона кармы, потому что люди смотрят на душу как на своего рода *deus ex machina*, как на какого-то главного агента всякой деятельности. Согласно г-же Рис Дэвидс: «Аргумент буддизма, называемый анти-атта, главным образом и весьма последовательно направлен против понятия души, которая считалась не только постоянным, неизменным, блаженным переселяющимся сверхфеноменальным существом, но и таким существом, в котором имманентно присутствовал высший Атман, или мировая душа, единая с этим существом как в сущности, так и в качестве телесного или духовного фактора, произносящего свое "да будет"»⁸². Однако Атман упанишад не есть переселяющееся я. Другое неправильное понимание, содержащееся в определении души упанишадами, отвергаемое Буддой, — это воззрение на Атмана как на абстрактное единство, исключаящее все различия^[61]. Если это так, то это, конечно, нечто несуществующее, как уже давно сказал Индра.

⁷⁷ Rhys Davids, *The Religious Systems of the World*, p. 142.

⁷⁸ *Mahāvagga*, I. VI. 38 ff.

⁷⁹ *Mahāvagga*, I, 21^[60].

⁸⁰ См. *Saṃyutta Nikāya*, IV. 54.

⁸¹ Западные психологи часто предпринимают такие попытки поместить душу в теле, в нервной системе, в мозгу, в какой-то определенной точке мозга.

⁸² Mrs. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, p. 31.

Другой причиной, заставившей Будду молчать по поводу души, было его убеждение, что господствующий инстинкт, утверждающий обычное *я*, — это скрытый корень всякого духовного зла. Он отвергает распространенное заблуждение о существовании индивидуального *его* и оспаривает реальность поверхностного *я*. Он настойчиво опровергает ложные взгляды на *я*. Предметы, с которыми мы отождествляем себя, — это не подлинное *я*. «Поскольку ни *я*, ни что-либо относящееся к *я*, братья, не может быть подлинно и истинно принято, не будет ли еретической позицией считать: "это — мир, а это — *я*, и *я* буду по-прежнему в будущем, постоянный, неизменный, вечный, с природой, не знающей изменений, — да, *я* буду жить вечно" — не есть ли это просто и целиком учение, проповедуемое глупцами?»⁸³ Будда отвергает ложный взгляд, притязающий на вечную длительность малого *я*. Мы никогда не остаемся одними и теми же два мгновения подряд, для какого же *я* мы желаем тогда вечной длительности?⁸⁴ Будда отвергает анимизм, проицирующий *я* на каждый предмет. Он отвергает существование неизвестного субстрата, постулируемого некоторыми как опора для качеств, поскольку его природа скрыта от нас. Будда справедливо отрицает эту бесполезную, скрытую, неизвестную и непознаваемую субстанцию. Иногда освобожденная душа воспринимается аналогично человеческому существу. В своих ранних скитаниях Будда сблизился со знаменитым мудрецом Аларой Каламой и стал в качестве его ученика изучать последовательные ступени экстатического размышления. Аlara проповедовал взгляд, что индивидуальная душа, уничтожая себя, освобождается. «Уничтожив себя собой, он видит, что ничто не существует, так что его называют нигилистом; потом он объявляет душу, выходящую из тела, освобожденной, подобно птице, вылетающей из клетки; это и есть тот высший Брахман — постоянный, вечный и лишенный отличительных признаков, которого мудрецы, знающие реальность, называют освобождением». Будда выступал против этого учения на том основании, что освобожденная душа по-прежнему есть душа; каково бы ни было состояние, которого она достигнет, она все равно подвержена возрождению, а «абсолютное достижение нашей цели может быть найдено только в отказе от всего».

Будда ясно говорит нам, чем не является *я*, хотя он не говорит сколько-нибудь ясно о том, что же оно представляет собой. Однако было бы ошибочно думать, что, согласно учению Будды, совсем нет *я*. «Тогда странствующий монах Ваччхаготта обратился к Возвышенному, говоря: "Как обстоит дело, достопочтенный Готама, есть ли *его*?" Когда он сказал это, Возвышенный хранил молчание. "Значит, достопочтенный Готама, *его* нет?" И по-прежнему Возвышенный молчал. Тогда странствующий монах Ваччхаготта поднялся с места и ушел прочь. Но достопочтенный Ананда сказал Возвышенному: "Почему же, о господин, Возвышенный не дал ответа на вопросы, заданные странствующим монахом Ваччхаготтой?" "Если бы *я*, Ананда, будучи спрошен странствующим монахом Ваччхаготтой: «есть ли *его*?» ответил: «*его* есть», это, Ананда, подтвердило бы учение тех саманов и брахманов, которые верят в постоянство. Если бы *я*, Ананда, когда странствующий монах Ваччхаготта спросил меня: «значит, *его* нет?» — ответил: «*его* нет», этим, Ананда, *я* подтвердил бы учение тех саманов и брахманов, которые верят в уничтожение"»^[62]. По поводу этого диалога Ольденберг замечает: «Если Будда не хочет отвергать существование *его*, он делает это для того, чтобы не расстроить малодушного слушателя. За его уклончивостью по вопросу о существовании или несуществовании *его* мы слышим ответ, к которому ведут предпосылки буддистского учения, а именно, что *его* не существует»⁸⁵. Мы не можем согласиться с тем взглядом, что Будда намеренно скрывал истину. Если бы Ольденберг был прав, тогда нирвана означала бы уничтожение, а это Будда отвергает. Нирвана — это не падение в пустоту, но только отрицание потока

⁸³ Majjhima Nikāya, I. 138. Cp. B. G., III. 27.

⁸⁴ См. In ge, Proceedings of the Aristotelian Society, vol. XIX, p. 284.

⁸⁵ Oldenberg, Buddha, p. 273.

явлений и положительное возвращение я в самого себя. Логическим выводом из этого должно быть, что существует что-то, хотя и не эмпирическое я. Это находится также в согласии с заявлением Будды, что я — это не то же самое, что скандхи, но и не целиком отлично от них. Это не просто сочетание духа и тела, но это и не вечная субстанция, изъятая из превратностей изменения⁸⁶. Спор о ноше и носителе показывает, что *скандхи*, представляющие собой ношу, и *пудгала*, носитель, — это различные вещи. Если бы они были тождественны, не было бы никакой нужды проводить между ними различие. «О вы, нищие, я укажу вам ношу, а также и носителя ноши: пять состояний являются ношей, а пудгала — носителем ноши; тот, кто считает, что нет души, — это человек с ложными понятиями»⁸⁷. Родиться — означает взять на себя ношу; снять с себя ношу — значит достигнуть блаженства, или нирваны^[63].

Будда подчеркивает, что мы выходим за пределы опыта, утверждая, что за пределами явлений имеется постоянная душа. Соглашаясь с упанишадами, что мир появления, исчезновения и страдания не есть истинное убежище души, Будда умалчивает об Атмане, о котором говорят упанишады. Он не утверждает, что тот существует, но и не отрицает его существования. Пока мы остаемся в пределах чистой логики, мы не можем доказать действительность души как Атмана. Непознаваемый Атман, будто бы лежащий в основе нашего я, — это не поддающаяся разгадке тайна. Некоторые говорят, что он есть, но другие имеют полное право сказать, что его нет. Будда призывает нас быть философичными настолько, чтобы признавать границы философии. Подлинная психология возможна только в том случае, если мы откажемся от метафизического пристрастия в пользу или против души. Психологи середины XIX века пытались освещать психологические проблемы в духе Будды, точно так же, как физики и биологи, занимающиеся своими предметами, не определяя материи или жизни. Будда довольствуется описанием психических явлений и не отваживается выдвинуть какую-нибудь теорию души. Рационалистические психологи пытаются охарактеризовать природу души, ее конечность или бесконечность⁸⁸.

⁸⁶ В Пуггалапаньнатти обсуждаются три главные теории, касающиеся природы Атмана: шашвата-вада, считающая, что душа действительно существует в этой и в будущей жизни; учхеда-вада, полагающая, что душа истинно существует только в этой жизни, и третья теория — что душа не существует ни в этой, ни в будущей жизни^[64].

⁸⁷ W. B. T., p. 161. *Sarvābhisamayāsūtra*, приведенная в *Nyāyavārttika* Уддѣтакары, III. 1.1.

⁸⁸ Различие между двумя позициями анализируется в следующем высказывании одного из наших величайших современных психологов, профессора Стаута: «Каждый прямо или косвенно признает тот факт, что многообразные и постоянно меняющиеся переживания, входящие в историю жизни индивидуального духа, каким-то образом принадлежат некоему я или его, которое остается одним и тем же в ходе превратностей опыта. Но когда мы начинаем исследовать точную природу единства и тождества, приписываемых я, и в каком точном смысле его переживания ему принадлежат, мы сталкиваемся с коренным расхождением во взглядах. С одной стороны, утверждают, что точно так же, как единство треугольника, или мелодии, или организма состоит только в том особом способе, которым его части связываются и соотносятся, образуя особый вид комплекса, так и единство того, что мы называем индивидуальным духом, состоит только в особом способе, которым то, что мы называем его переживаниями, соединяется друг с другом. С этой точки зрения, когда мы говорим, что данное желание является чьим-то желанием, мы просто имеем в виду, что оно входит в качестве одной из многих составных частей в связанную общность переживаний, обладающую своеобразным родом единства и непрерывности, который может принадлежать только переживаниям, а не материальным вещам. В противоположность этому учению другие энергично утверждают, что тождественный субъект не просто представляет собой объединенный комплекс переживаний, но особое начало, от которого они берут свое единство, нечто, прочно существующее в них и связывающее их вместе. Согласно этим авторам, будет противоречить истине, если мы скажем, что разнообразные переживания, объединяясь друг с другом, создают единое я. Напротив, они объединяются друг с другом только благодаря их отношению к единому я как к общему центру. Из этих двух противоположных теорий я считаю необходимым принять первую и отбросить вторую. Единство я кажется мне неотличимым от единства полного комплекса его переживаний» (Stout, *Some Fundamental Points in the Theory of Knowledge*, p. 6).

Будда полагал, что постулировать наличие души — значит выходить за пределы описательной точки зрения. То, что мы знаем, — это феноменальное я. Будда знает, что есть что-то другое. Он никогда не согласился бы признать, что душа есть только сочетание элементов, но он отказывается размышлять по поводу того, чем же другим она может быть.

Упанишады доходят до корня всех вещей, одно за другим снимая с я покрывала случайности. В конце процесса они находят всеобщее я, не являющееся ни одним из этих конечных существ, хотя и представляющее собой основу их всех. Будда придерживается того же самого взгляда, хотя он и не говорит этого определенно. Он отвергает бессмертие преходящих элементов, составляющих сложный эмпирический индивидуум. Он отвергает нефилософский или теологический взгляд, иногда выдвигаемый в упанишадах, относительно того, что Атман — величиной с большой палец и уходит из тела во время смерти через отверстие в шве черепа. Он также признает, что наличие субъекта я недоказуемо. Наша интроспекция не может схватить его, но мы должны предположить его существование, потому что именно субъект видит все остальное. Без него мы не можем объяснить даже существование эмпирического я. Поток идей, связка, груда, собрание — все это метафоры, и все это требует объединяющей силы. Без этого имманентного принципа жизнь человека становится необъяснимой. Поэтому Будда последовательно отказывается отвергнуть реальность души. Древние буддистские мыслители отметили это, по-видимому неявное, отношение Будды к вопросу о я, и некоторые считали, что Будда, по мотивам удобства, проповедовал и существование и несуществование я.

Нагарджуна в своем комментарии на Праджняпарамита-сутру говорит: «Татхагата иногда учил, что Атман существует, а иногда он учил, что Атман не существует. Проповедуя, что Атман существует и должен быть получателем несчастья или счастья в последовательных жизнях как воздаяния за свою карму, он стремился спасти людей от ереси нигилизма (*уччхега-вага*). Уча, что нет Атмана в смысле создателя, или воспринимателя, или абсолютно свободного деятеля, а не только в смысле условного имени, даваемого совокупности пяти скандх, он стремился спасти людей от противоположной ереси — этернализма (*шаивата-вага*). Какой же из этих двух взглядов является истинным? Это, несомненно, учение об отрицании Атмана. Это учение, которое так трудно понять, Будда не предназначал для ушей тех, чей интеллект темен и в ком не возрос корень блага. Почему же? Потому, что эти люди, услышав учение об ан-Атмане, несомненно впали бы в ересь нигилизма. Будда проповедовал оба учения с очень различными целями. Он учил о существовании Атмана, когда хотел, чтобы его слушатели усвоили условное учение; он проповедовал учение об ан-Атмане, когда хотел передать им трансцендентальное учение»⁸⁹.

■ ТЕОРИЯ Я НАГАСЕНЫ

Когда мы переходим от непосредственного учения Будды к его истолкованию Нагасеной и Буддхагхошей, мы видим, как молчанию или агностицизму первоначального учения Будды придается негативный характер. Буддистская мысль

⁸⁹ Подобным же образом Дхармапалачарья говорит в своем комментарии на Виджнянаматрашастру: «Существование Атмана и дхарм, то есть его и мира явлений, утверждается в священном каноне только временно и гипотетически, но никогда не утверждается в том смысле, что они обладают реальной и постоянной природой». Арьядэва, наиболее выдающийся из учеников Нагарджуны, также говорит в своем комментарии на Мадхьямикашастру: «Будды в своем всезнании наблюдают за природами всех живых существ и проповедуют им благой закон различными способами, иногда утверждая существование Атмана, а иногда отрицая его. Без соответствующего развития интеллектуальных сил никто не может достигнуть нирваны и никто не может знать, почему следует избегать зла. Именно для людей, которые не достигли этой стадии, Будды проповедуют существование Атмана» (см. Yamakami Sogen, *Systems of Buddhist Thought*, p. 19–20).

отрывается от родительского ствола и пересаживается на чисто рациональную почву. Со всей строгостью выводятся логические следствия философии становления. С большим искусством и блеском развиваются феноменалистические учения, напоминающие нам Юма. Будда делает психологию основной наукой, с точки зрения которой и через которую следует подходить к метафизическим проблемам. По его мнению, наше внимание должно перенестись от абсолютного духа метафизических умозрений к человеческому духу психологического наблюдения. Человеческое сознание, очевидно, представляет собой арену возникающих и исчезающих идей. Нагасена, глядя на постоянную смену и движение идей и сознания и требуя прежде всего точного метода психологического наблюдения, отказывается от бессмертной души, как от незаконной абстракции, и сводит человека к объединенному комплексу, проявляющему полную историческую непрерывность. Поэтому он, прямо высказывая свою отрицательную позицию, утверждает несуществование души. Он даже доходит до того, что его имя «Нагасена» не означает ничего постоянного⁹⁰. Вещи представляют собой названия, может быть понятия. «Колесница» — это тоже лишь название, как и «Нагасена». За свойствами не кроется ничего более реального. Непосредственные данные сознания не свидетельствуют о существовании какого-то единства, которое мы могли бы вообразить.

«И Милинда начал с вопроса: "Под каким именем известно ваше преподобие, как, господин, вас зовут?"

— Я известен под именем Нагасены, о царь, и под этим именем мои братья по вере обращаются ко мне, но это только общепонятный термин, общеупотребительное обозначение. Ибо по сути дела нет никакой постоянной индивидуальности (никакой души).

Тогда Милинда позвал йонаков и братьев в свидетели:

— Вот этот Нагасена говорит, что его имя не означает никакой постоянной индивидуальности (никакой души). Можем ли мы согласиться с ним в этом отношении?

И, обратившись к Нагасене, он сказал:

— Если в данном случае нет никакой постоянной индивидуальности (души), кто же, прошу сказать, дает вам, членам ордена, ваши одеяния, и пищу, и жилище, необходимое для ухода за больными? Кто же пользуется этими вещами, когда их получает? Кто же ведет праведную жизнь? Кто же посвящает себя размышлениям? Кто достигает цели Превосходного Пути, нирваны архатства? И кто же уничтожает живые твари? И кто же берет то, что ему не принадлежит? Кто живет дурной жизнью, полной земных наслаждений, кто говорит ложь, кто пьет крепкие напитки, кто (одним словом) совершает любой из пяти грехов, приносящих горькие плоды еще в этой жизни? Если то, что вы говорите, правда, тогда нет заслуги или проступка. Нет ни того, кто делает добрые или злые деяния, ни тех, кто заставляет их делать; нет ни плода, ни следствия хорошей или плохой кармы. Если, достопочтеннейший Нагасена, нам следует думать, что, когда вас убьет человек, тут нет убийства, то из этого вытекает, что в вашем ордене нет настоящих учителей или наставников и все ваши предписания лишены силы... Вы говорите мне, что ваши братья по ордену обычно обращаются к вам, как к Нагасене. Но что же такое «Нагасена»? Хотите ли вы сказать, что волосы на голове — это Нагасена?

— Я не говорю этого, великий царь.

— А может быть, волосы на теле?

— Нет, конечно.

— Или это ногти, зубы, кожа, мясо, жилы, или мозг, или что-либо из них, или все это, вместе взятое, — не это ли Нагасена?

⁹⁰ Milinda, II. 1. 1.

На все эти вопросы он отвечал отрицательно.

— Тогда не внешняя ли форма (рупа) представляет собой Нагасену, не ощущения ли (ведана), не представления ли (самджня), не сочетание ли, не составные ли части характера (санскара), не сознание ли (виджняна) — не это ли Нагасена?

И на все эти вопросы он ответил отрицательно.

— Тогда, значит, все эти скандхи вместе взятые составляют Нагасену?

— Нет, великий царь.

— Но есть ли что-либо помимо пяти скандх, являющееся Нагасеной?

Он по-прежнему отвечал отрицательно.

— Тогда, если дело обстоит так, сколько бы я ни спрашивал, я не могу найти Нагасены. Нагасена — это просто пустой звук. Кто же тогда Нагасена, которого мы видим перед собой?

И почтенный Нагасена спросил царя Милинду:

— Ваше величество прибыло сюда пешком или на колеснице?

— Я прибыл не пешком; я приехал на колеснице.

— Тогда, если вы, государь, приехали на колеснице, объясните мне, что это такое. Не дышло ли колесница?

— Я этого не говорил.

— Не ось ли колесница?

— Конечно, нет.

— Не колесо ли, не остов ли, не упряжь ли, не ярмо ли, не спицы ли колес, не стрекало ли колесница?

И на все эти вопросы царь по-прежнему отвечал отрицательно.

— Тогда, значит, все эти части представляют собой колесницу?

— Нет, господин.

— Но есть ли что-либо вне их, называемое колесницей?

Он и на этот вопрос ответил отрицательно.

— Итак, сколько бы я ни спрашивал, я никак не могу найти колесницы. "Колесница" — это просто пустой звук. Что же тогда есть колесница, в которой, как вы утверждаете, вы приехали?

И он призвал йонаков и братьев в свидетели, говоря:

— Царь Милинда здесь сказал, что он приехал на колеснице. Но когда его попросили объяснить, что такое в таком случае колесница, он не мог точно рассказать, что же именно он утверждал. Можно ли в самом деле согласиться с ним в этом отношении?

И Милинда сказал:

— Я не говорил неправды, достопочтенный. Именно благодаря тому, что она обладает всеми этими вещами — дышлом и осью, колесами и остовом, упряжью и ярмом, спицами и стрекалом, — она подходит под общепонятный термин, общеупотребительное обозначение "колесница".

— Очень хорошо. Ваше величество правильно поняли значение слова "колесница". И точно так же, вследствие всего того, о чем вы меня спрашивали, вследствие тридцати двух видов органической материи в человеческом теле и пяти составных элементов бытия, — я подхожу под общепонятный термин, общеупотребительное обозначение "Нагасена". Ибо, государь, наша сестра Вагира сказала в присутствии Благословенного: "Точно так же, как в силу предварительного условия сосуществования различных частей употребляется слово "колесница", точно так же, когда имеются в наличии скандхи, мы говорим о "существо"»⁹¹.

Из молчания Будды по вопросу о «душе» Нагасена вывел свое отрицательное заключение, что души нет вообще. Слово *я* совершенно им опускается, он говорит только о состояниях *я*. *Я* — это поток понятий. Несколько состояний *я* обладают общим характером, мы абстрагируем этот общий элемент и называем его *я*, или Атманом. Если утверждают, что есть такие вещи, как сознание *я* или интуиция *я*, буддисты отвечают, что это психологически невозможно. Когда мы имеем дело с такими вещами, как колесница и т. п., мы воображаем себе что-то, лежащее в основе качеств; в такой же мере неправильно мы воображаем себе душу, лежащую в основе духовных состояний. Понятие души, если его проанализировать, сводится именно к этому, к тому, что некоторые качества сосуществуют. Как «тело» есть название для системы качеств, точно так же и «душа» есть название для суммы состояний, составляющих наше духовное существование⁹². Без качеств нет души, как нет реки без двух берегов, воды и песка и как нет колесницы без колес, дышла, оси и остова⁹³.

Нагасена признает различие между мыслями и вещами. Он признает, что в каждом индивидууме есть нама и рупа, дух и тело. Но только дух не представляет собой постоянного *я*, так же как и тело не есть постоянная субстанция. Идеи, состояния, видоизменения появляются и исчезают, притягивают нас на какое-то время, занимают наше внимание, а потом исчезают. Мы воображаем, что есть постоянное *я*, связывающее все наши состояния и сохраняющее их все, но это предположение не оправдано фактически, на опыте. Подобно Юму, Нагасена утверждает, что в нашем опыте мы нигде не находим ничего, что отвечало бы понятию *я*. Мы не воспринимаем ничего простого и непрерывного. Любое представление, которому не соответствует никакое впечатление, есть недействительность. Вещи — то, что мы воспринимаем. «Что касается меня, когда я самым близким образом вхожу в то, что я называю самым собой, я всегда спотыкаюсь о то или иное частное восприятие, восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, боли или удовольствия. Я никогда не могу поймать себя самого без восприятия и никогда не могу наблюдать что-либо кроме восприятия. Когда мои восприятия на какое-то время удаляются, как в здоровом сне, все это время я не ощущаю себя, и можно поистине сказать, что я не существую. А если бы все мои восприятия были удалены смертью и я не мог бы думать и чувствовать, не мог бы видеть, любить и ненавидеть после распада моего тела, то я был бы целиком уничтожен, и я не представляю себе, что еще нужно для того, чтобы сделать меня совершенно несуществующим. Если кто-нибудь после серьезного и беспристрастного размышления будет думать, что у него другое понятие о себе самом, я должен буду признаться, что я с ним больше не могу спорить. Все, что я могу допустить, это то, что он, может быть, точно так же прав, как я, и что мы существенно расходимся по этому частному пункту. Он, может быть, воспринимает что-то простое и непрерывное, что он называет собой, но во мне, я уверен, такого начала нет. Однако, если не считать некоторых метафизиков подобного рода, я осмеливаюсь утверждать относительно всего остального человечества, что все люди представляют собой только пучки или собрания различных восприятий, которые следуют одно за другим с невообразимой быстротой и находятся в постоянном течении и движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах, не меняя наших восприятий. Наше мышление еще более изменчиво, чем наше зрение; все наши другие чувства и способности также участвуют в этом изменении; нет ни одной душевной силы, которая оставалась бы неизменно одной и той же,

⁹² «Само существование идей составляет душу», согласно Беркли, хотя это и не его позднейшая точка зрения (Berkeley, Works, vol. IV, p. 434).

⁹³ Бодхисаттва сказал некоему паломнику: «Ты хочешь выпить воды Ганга, благоухающей запахом леса?» Паломник отвечает так: «Что такое Ганг? Песок ли Ганг? Вода ли Ганг? Ближний ли берег Ганг? Дальний ли берег Ганг?» Бодхисаттва отвечал: «Если ты исключишь воду, песок, ближний берег и дальний берег, где ты найдешь какой-нибудь Ганг?» (Jātaka Tales, № 244).

если только не на одно мгновение»⁹⁴. Немного далее Юм опять пишет: «То, что мы называем духом, — это всего лишь груда или пучок различных восприятий, соединенных некоторыми отношениями и обладающих, как предполагается, хотя и ложно, определенной простотой и тождественностью». Нагасена, подобно Юму, считает себя в интеллектуальном отношении обязанным рассматривать все термины как непонятный язык; с этим языком нельзя связывать никакого значения, которое можно было бы себе представить, и, таким образом, обязанным отказаться от понятия тонкой души, которое, по его представлению, имеет необъяснимое значение. То, что не ощущается, не реально. Мы знаем только, что есть страдание, но не знаем, что есть страдающий субъект⁹⁵. Нагасена справедливо говорит, что он не знает субстанции *я*, которой, согласно Декарту, присущи определенные врожденные качества, неизвестной опоры Локка. У нас нет никакого представления о ней, и мы не решимся предположить, что можем дать какое-то понятное объяснение ее отношения к качествам, которым она якобы служит опорой. Современная психология сделала ходячей монетой выражение «психология бездушия», впервые употребленное Ланге, и признала, что душа — это всего лишь ярлык, привязанный к пучку ощущений, эмоций и чувств. Уильям Джеме считает термин «душа» просто словесной формулой, которой не соответствует никакая действительность. «Это слово ничего не объясняет и ничего не гарантирует, ее (души) последовательные мысли — вот единственное, что относительно нее понятно». Некоторые реалисты, освещающие философские проблемы в научном духе раннего буддизма, не принимают теории души⁹⁶. Понятие о внутреннем начале, отличном от внешних реакций и таинственно с ними связанном, считается суеверием. Все неэмпирические сущности в объяснении устраняются. В этом случае *я* — это родовая идея, обозначающая совокупность умственных состояний. Это общая сумма содержания сознания⁹⁷. Нагасена совершенно логичен. Если мы не считаем вместе с Платоном, что за каждым индивидуальным предметом, вроде колесницы, кроется что-то всеобщее, мы не должны думать, что за сложным человеком имеется какое-то *я*.

Если ощущение для нас является мерой вселенной, тогда опыт становится ощущением каждого мгновения. *Я* — это всего лишь изолированное мгновенное восприятие. Жизнь *я*, или того, что мы в обыденной речи называем духом, продолжается ровно столько, сколько длится неделимое мгновенное сознание. Согласно Уильяму Джемсу, бытие настоящего мгновения и есть подлинный субъект. «Сознание можно представить в виде потока... Вещи, которые известны вместе, известны в отдельных быениях этого потока». Подлинный субъект — это не длящееся существо; каждый субъект существует лишь одно мгновение. Его место немедленно занимает другим, который выполняет и его функцию — действовать, как медиум единства. Субъект на какое-то время знает и принимает своего предшественника и таким образом присваивает то, что усвоил предшественник»⁹⁸. *Я* логически

⁹⁴ Hume, Works, vol. I, p. 3 ff.

⁹⁵ Тэн замечает: «В его нет ничего, кроме течения событий». Душа, согласно Вольтеру, — это «туманный, неопределенный термин, обозначающий неизвестное начало следствий, известных нам и ощущаемых нами, которое, как общее правило, принималось за источник, или причину жизни, или за саму жизнь».

⁹⁶ Perry, Philosophical Tendencies, p. 271 ff.

⁹⁷ В Висуддхиматте говорится: «Точно так же, как слово "колесница" есть лишь способ выражения для оси, колес и других составных частей, поставленных в определенные отношения друг с другом, но когда мы начинаем исследовать части в отдельности, мы находим, что в абсолютном смысле колесницы нет; точно так же, как слова "дом", "кулак", "лютя", "армия", "город", "дерево" суть только способы выражения для совокупностей определенных вещей, расположенных определенным образом, так и слова "живое существо" и "его" — только способы выражения для комплекса телесных и нетелесных составных частей».

⁹⁸ W. James, Principles of Psychology.

становится переходным состоянием сознания. Каждое сознательное явление, называемое духом, не представляет собой видоизменения какого-то вечного духовного вещества или видимости Атмана, это есть в высшей степени сложное соединение, постоянно изменяющееся и вызывающее новые сочетания. С этой точки зрения мы не можем объяснить относительного постоянства и единства опыта. Бертран Рассел указывает, что имеется эмпирически данное отношение между двумя переживаниями, которое и образует их бытие, обычно называемое переживаниями одного и того же лица, и поэтому мы могли бы рассматривать данное лицо просто как особый ряд переживаний, между которыми это отношение имеет место, совершенно не считаясь с ним как с метафизическим существом. Непрерывность существует, но тождества нет. Сознания двух последовательных мгновений не обладают каким-либо существенным тождеством. То, что чувствовалось в предыдущее мгновение, уже мертво и ушло, и даже в то время, как мы думаем, наши переживания исчезают. Каждое состояние есть обособленный индивидуум, появляющийся на мгновение и немедленно исчезающий, освобождая место для другого, имеющего подобную же судьбу. Впечатление непрерывности вызывается густотой скопления впечатлений, точно так же, как непрерывность окружности создается целым рядом малых точек. Рассел придерживается того мнения, что каждый из нас — это не один человек, а бесконечный ряд людей, из которых каждый существует одно мгновение. В последовательных достоинствах сознания мы представляем собой различные существа, и даже непрерывность существования между ними трудно понять. Когда одно наличествует, другое невосвратимо умерло и ушло. И вообще каким образом прошлое может обуславливать настоящее?⁹⁹ Настаивать на непрерывности, как и на преходящести духовных состояний, по-видимому, будет непоследовательно; продолжение прошедшего в настоящем, предусматриваемое законом кармы, не объясняется.

Таинственная душа не хочет исчезать. Акты восприятия и памяти становятся невозможными без нее. Мы не можем правильно определить какое-либо восприятие и не можем даже знать, что сознание есть преемственность. Если дух представляет собой только последовательные восприятия, то нет ничего воспринимающего. Одно восприятие не может воспринять другого. Величайший вклад Канта в современную мысль — это принцип, что различные виды эмпирического сознания должны быть связаны в одно самосознание. Это основа всякого знания нас самих как индивидуумов, так и мира, систематически и закономерно связанного. Познание включает определение последовательных ощущений субъекта, который сам не сменяется. Без синтеза я от опыта остались бы лишь обрывки различных восприятий, и он бы никогда не превратился в знание. Опыт, в котором мы имеем только ощущения, следующие одно за другим, вообще не есть познание предме-

⁹⁹ В очень полезном вступительном очерке Аунга к его переводу «Абхидхамматтха-сангха» Анируддхи он резюмирует объяснение явления памяти, данное Анируддхой, в следующих словах: «Каждое духовное состояние относится к следующему по крайней мере четырьмя различными способами отношения (паччая): близость (анантара), смежность (саманантара), отсутствие (н'аттхи) и воздержание (авигата). Это четверичное соотношение, по его словам, означает, что каждое исчезнувшее состояние оказывает содействие (упакару) следующему. Иными словами, каждое, исчезая, отдает всю свою энергию (паччаясатти) своему преемнику. Каждый преемник поэтому имеет все потенции предшественника и даже более. Поскольку это так, духовный элемент, или принцип узнавания или восприятия (саннья) в каждом духовном состоянии, участвующем в процессе памяти со всем его наследием прошлого, есть узнавание, при благоприятных обстоятельствах, первоначального объекта в воспроизведенном образе или в оживленном представлении по тем самым признакам, которые были наблюдаемы его предшественниками путем определенной интуиции или рефлексии. Таким образом, субъект начинает рассматривать образ как копию первоначального интуированного или рефлексированного объекта, а представление — как соответствие ему» (стр. 14).

тов. Эта центральная истина всякого идеализма была недвусмысленно провозглашена за несколько веков до Канта великим индийским философом Шанкарой. Шанкара критикует учение о мгновенности, кшаника-ваду, в своем комментарии на Веданта-сутры¹⁰⁰. Он утверждает, что наше сознание не может быть мгновенным, поскольку оно принадлежит постоянному индивиду. Если индивидуум не существует, тогда узнавание и память становятся необъяснимыми. Если сказать, что эти явления не требуют постоянного индивидуума, потому что-то, что происходит в одно мгновение, может быть вспомнано в другое, отличное мгновение, подобно тому, как мы сегодня вспоминаем то, что мы делали вчера, говорит Шанкара, тогда наши суждения будут всегда представляться в такой форме: «Я помню, что кто-то сделал что-то вчера», а не так, как они выглядят на самом деле: «Я помню, что я сделал то или иное дело вчера». Могут возразить, что сознание тождества иллюзорно, ибо между мгновенным познанием вчерашнего дня и другим таким же познанием сегодня имеется сходство, которое мы ложно толкуем как тождество воспринимающего сознания. Но такой аргумент несостоятелен, поскольку мы не можем высказать суждение о сходстве, если в нашем распоряжении нет двух вещей, а если учение о мгновенности истинно, мы не можем допустить существование двух вещей. Отсюда следует, что мы должны признать постоянство воспринимающего сознания, так как нет другого способа, при помощи которого можно было бы связывать и сравнивать прошлое с нынешнее познание, с тем чтобы получилось суждение о сходстве. Если мы хотим опознать прошлое в настоящем, необходимо постоянство воспринимающего. Даже если признать, что такое опознание основано на сходстве, само признание сходства требует тождества субъекта с самим собой. И опять-таки мы не можем признать, что суждение о сходстве все объясняет. Когда я говорю, что узнаю человека, которого я встретил вчера, я не имею при этом в виду, что мое познание подобно познанию предыдущего дня, я только говорю, что объекты обоих познаний тождественны. Одного сходства недостаточно для того, чтобы объяснить переживание узнавания. Кроме того, невозможно сомневаться в наших собственных я. Если даже я сомневаюсь в том, что видимое мною сегодня — то же самое, что видимое мною вчера, я никогда не сомневаюсь в том, что я, видящий что-то сегодня, — это тот же самый я, который что-то видел вчера. Таким образом, Шанкара спорит против мгновенности в ее применении к воспринимающему субъекту, утверждая, что без субъекта невозможен никакой синтез, никакое познание, никакое узнавание¹⁰¹.

Нагасена не поднимал вопроса о познании и, таким образом, уклонился от рассмотрения этих проблем. Иначе он понял бы, что два термина — «субъект» и «объект», между которыми имеется отношение познания, не могут обозначать одно и то же.

■ ПСИХОЛОГИЯ

Каков бы ни был взгляд буддистов на метафизическую действительность души, все буддисты в целом пытаются рассматривать индивидуальную жизнь вне всякой связи с постоянным я, ибо если оно и имеет какое-то значение, оно кажется слишком скрытым, чтобы быть нам сколько-нибудь полезным. Мы должны теперь рассмотреть буддистский анализ я. «Когда кто-нибудь говорит "я", он имеет в виду или все скандхи вместе, или какую-либо одну из них и тешит себя иллюзией, будто это было "я"»¹⁰². Существо, которое обладает существованием — это сложное суще-

¹⁰⁰ II. 2. 18–32.

¹⁰¹ Śaṅkara, Commentary on the Vedānta Sūtras, II. 2. 25.

¹⁰² Saṃyutta Nikāya, III. 130.

ство, состоящее из скандх, или составных частей, которых пять у людей и меньше у других существ. Дух имеет единство системы¹⁰³. Это соединение духовных сил.

Элементы индивидуальности делятся на два широких раздела — *наму* и *рупу*. Уже в упанишадах они составляют феноменальное я. Через них чистое бытие Брахмана распространяется на объективную сферу. *Нама* соответствует духовным, а *рупа* — физическим факторам¹⁰⁴. Дух и тело рассматриваются как взаимно зависящие: «Все, что грубо, есть форма, или рупа; все, что тонко — нама. Рупа и нама связаны друг с другом, и поэтому они возникают вместе. Как у курицы не появляются отдельно желток и отдельно скорлупа, а и то и другое появляется вместе, будучи в тесной зависимости друг от друга, точно так же, если бы не было намы, не было бы и формы. Так как то, что подразумевается в этом выражении под названием "нама", тесно связано с тем, что мы называем формой, они возникают вместе. И такова с незапамятных времен их природа»¹⁰⁵. Буддисты, вместе со всеми индийскими психологами вообще, верят в материальную или органическую природу ума, или *манаса*.

Что касается различия между внешним и внутренним, объективным и субъективным, то тут уместно привести следующее место: «Каковы состояния, являющиеся адджхатта (личные, субъективные, внутренние)? Это состояния, относящиеся к данному лицу, которые касаются того или иного существа, связанного с я, с индивидуумом, с самим... А каковы состояния, являющиеся бахиддха (неличные, объективные и внешние)? Это состояния, относящиеся к данному лицу, которые касаются того или иного существа, других индивидуумов, связанные с я, с индивидуумом, с самим». Все это есть дхармы, или духовные представления, идеи в локковском смысле, каков бы ни был предмет непосредственного восприятия, мысли или понимания. Индивидуальность человека, состоящая из *рупы* и *намы*, тела и духа, является, по мнению буддистов, скоплением духовных состояний. В книге I Дхаммасангани рассматриваются те духовные состояния, или *дхармы*, которые проявляют природу духа, *намы*, состояния внутреннего ощущения. В книге II освещаются состояния, проявляющие *рупу*, внешний мир, продукты внешних ощущений. Дхарма — всеобъемлющий термин, включающий объекты внешних и внутренних ощущений. Явления мира делятся на два класса: 1) *рупино*, имеющие форму — четыре стихии и их производные; 2) *арупино*, не имеющие формы — модусы или фазы сознания, то есть скандхи ощущения, восприятия, сочетания и разума. *Рупа* сначала означает протяженную вселенную, в отличие от духовной, видимый мир в отличие от невидимого духа *арупино*. Мало-помалу она начинает означать миры, в которых мы можем возродиться, потому что они тоже могут быть видимы. Необходимо заметить, что ранние буддисты не намеревались исследовать данный предмет глубже, поскольку главный их интерес был этический. Они заключали о природе внешнего мира, исходя из физической основы своего собственного существования.

Нама, духовное, включает *читту*, сердце или эмоции, *виджняну*, сознание, и *манас*, или ум. В качестве подразделения намарупы мы имеем также пять скандх, а именно: 1) *рупа*, материальные атрибуты; 2) *ведана*, ощущение; 3) *санджня*, восприятие; 4) *санскары*, духовные склонности и воля; 5) *виджняна*, разум. Эти тер-

¹⁰³ Доктор Макдугалл пишет: «Мы можем правильно определить дух как организованную систему духовных или целеустремленных сил» (McDougall, Psychology).

¹⁰⁴ «Это называется "рупам", потому что оно проявляется, "рупьяти" (Saṃyutta Nikāya, III. 86). То, что раскрывается перед чувствами, называется "рупам". Это слово употребляется для обозначения материи и материальных качеств, воспринимаемых объектов и того, что г-жа Рис Дэвидс называет "царством утонченной материи"». См. ее редакторские примечания к «Аттхасалини» Буддхагхоши, Е. Т. См. также W. В. Т., стр. 184 и далее, где в рупу включаются четыре стихии, тело, чувства и даже ощущения^[65].

¹⁰⁵ Milinda, 2. 8.

мины употребляются не в каком-то строго ограниченном смысле. Они составляют сложную группировку *я*. *Четана*, воля, имеет ряд сопутствующих факторов. *Санскара* включает множество разнообразных тенденций, интеллектуальных, аффективных и волевых, и имеет в качестве специфической функции создание сочетаний. *Виджняна* — это разум, усваивающий отвлеченное содержание¹⁰⁶. Он не обусловлен чувственным контактом, между тем как восприятия, ощущения и склонности им обуславливаются.

Эта схема, которая показывает довольно высокое развитие способности интроспективного анализа, в основном согласуется с современной психологией. Последняя признает в широких рамках различие между телом и духом, между физическими и психическими сторонами индивидуума. В психофизическом организме относительно стабильная часть — это тело, или *рупака*, а неустойчивая — дух. С духовной стороны мы обладаем восприятием, пониманием, чувством или аффектом, и влечением, способностью к волевому акту, или волей. Первые три можно легко узнать в санджне, ведане и виджняне. *Вегана* — это аффективная реакция¹⁰⁷. Это духовный опыт, познание и пользование; она обладает тремя качествами — приятным, мучительным и нейтральным, получающимися от контакта с чувственными предметами и вызывающие сами *танху*, стремление или желание. *Санджня* — это узнавание общих отношений, а также восприятие всех родов, чувственное и духовное¹⁰⁸. Это явная когниция (cognition). Ряд когниций, называемый *читтасантанан*, непрерывно проходит через последовательные существования. Объект сознания может быть или объектом чувств, или объектом мысли.

Согласно Буддхагхоше, сознание сначала входит в контакт со своим объектом, а потом возникает восприятие, ощущение и хотение. Однако нельзя разбить единое сознательное состояние на несколько ступеней, соответствующих ощущению, восприятию, и т. д. «В одном целостном сознании нельзя сказать, что вот это идет сначала, а вот это потом»¹⁰⁹. Интересно отметить, что Буддхагхоша смотрел на *ведану*, ощущение, как на самое полное познание предметов¹¹⁰ и пользование ими.

Мы позволим себе остановиться на теории чувственного восприятия ранних буддистов. Зрительное ощущение синего изображения возникает, когда встреча-

¹⁰⁶ Виджняна имеет восемьдесят девять подотделов и охватывает различные виды познания того, что передается органами зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и шестым чувством, манасом, а также различение хорошего, плохого и нейтрального. Эти составные части с их подразделениями, числом 193, исчерпывают все элементы индивида — материальные, интеллектуальные и моральные. См. Rhys Davids, Buddhism, p. 90 — 93; Aniruddha, Compendium of Philosophy, Pāli Text Series, p. 16, 88.

¹⁰⁷ Milinda, II. 3. 10. См. также Buddhaghosa Atthasālinī, E. T., p. 54.

¹⁰⁸ Milinda, II. 3. 11.

¹⁰⁹ Buddhaghosa, Atthasālinī, p. 143 — 144.

¹¹⁰ Ощущение «имеет: 1) переживание, в качестве характерной черты, 2) пользование, в качестве функции, 3) испытание духовных свойств, в качестве проявления, 4) спокойствие, в качестве непосредственной причины. 1. В четырех плоскостях существования не бывает ощущения без характерной черты переживания. 2. Если возразят, что функция пользования предметом может быть доставлена только приятным ощущением, мы отвергнем такое мнение и скажем: пусть это будет приятное чувство, мучительное чувство или нейтральное чувство, все они имеют функцию пользования (*анубхавана*) предметом. Что касается пользования вкусом предмета, то остальные связанные состояния пользуются им только частично; от контакта здесь остается только [функция] чистого прикосновения, от восприятия — только замечание или воспринимание, от хотения — простое координирование, от сознания — простое узнавание. Но только ощущение, посредством управления, искусства, мастерства, пользуется вкусом предмета... поэтому и говорится, что пользование или переживание есть его функция. 3. Простое наличие или ощущение как таковое характеризуется, когда мы называем его проявление "испытанием духовного качества" (*четасика*). 4. И поскольку успокоившееся тело наслаждается блаженством или счастьем, ощущение имеет спокойствие в качестве своей непосредственной причины» (Atthasālinī, E. T., p. 145 — 146).

ются синий цвет, который дается, и орган глаза. Иногда проводится различие между *хету*, причиной, и *пратъяйей*, условием; зрительное ощущение обусловлено глазом и объектом — синим цветом, но *причиняется* оно, по словам буддистов, предшествующим познанием. Объекты ощущения принадлежат к пяти классам: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Буддхагхоша делит их на асампаттарупа — возникающие тогда, когда организм не вступает в контакт с объективными источниками объектов, как объекты зрения и слуха, и *сампаттарупа* — объекты обоняния, вкуса и др., являющиеся лишь видоизменением осязания. Демокрит рассматривал всякое ощущение как осязание или его развитие. Пятеричные объекты называются «панчараммана». Когда орган и объект вступают в контакт, появляется ощущение. Фактически поток сознания есть лишь «последовательность состояний духа, вызванных случайным столкновением ощущения и предмета^[66]. Пхасса, или контакт, имеет место «подобно тому, как когда два барана ударяются головами». Глаз одно, а объект другое, а их столкновение — это соединение обоих¹¹¹. В «Дхаммасангани» утверждается, что внешние явления вызываются столкновением и изменением внутренней или личной рупы с помощью ощущения. Имеются и другие взгляды, согласно которым глаз и предметы обуславливают друг друга. Без глаза нет внешнего мира, а без мира нет видящего глаза¹¹².

Объекты мысли также делятся на пять разрядов: 1) *читта*, ум, сознание; 2) *четасика*^[67], духовные качества; 3) *пасага рупа*, чувственные качества тела, и *сукума рупа*, тонкие качества тела; 4) *паньятти*, имя, идея, представление, понятие; 5) *нирвана*. Это все — дхаммараммана, где слово «дхамма» означает представление ума. Не дается никакого определенного объяснения по поводу того, каким путем чувственный опыт превращается в познание смысла и идей. Говорится, что

¹¹¹ Milinda, II. 3. 9; см. также Majjhima, I. 3.

¹¹² Г-жа Рис Дэвидс дает следующее резюме изложения чувственного восприятия, содержащегося в Дхаммасангани:

А. Чувства

Во-первых, общее положение, связывающее каждое чувство поочередно а) с природой (с четырьмя стихиями), б) с индивидуальным организмом и утверждающее его невидимость и его способность столкновения.

Во-вторых, анализ чувственных процессов, делящихся в каждом случае на:

- а) личное действие или аппарат, способный реагировать на столкновение;
- б) сталкивающуюся «форма», или форма, вызывающая столкновение определенного рода;
- в) столкновение между а) и б);

г) получающееся в результате изменение духовного континуума, то есть в первую очередь контакт (особого рода); затем гедонистический результат, или интеллектуальный результат, или, возможно, и тот и другой. Изменение констатируется дважды, причем в каждом случае ударение делается на взаимном столкновении — во-первых, как на причине изменения, а во-вторых, как на предмете внимания в измененном сознании затронутых лиц.

Б. Чувственные предметы

Во-первых, общее положение, связывающее каждый вид чувственных предметов по очереди с природой, характеризующее некоторые из типичных разновидностей и утверждающее их невидимость (за исключением зрительных объектов) и их способность производить столкновение.

Во-вторых, анализ чувственного процесса в каждом случае, как в разделе А, но как бы со стороны чувственного объекта, который дается следующим образом:

а) модус формы или чувственного объекта, способный сталкиваться со специальным аппаратом индивидуального организма;

- б) удар этого аппарата;

- в) реакция или дополнительный удар чувственного предмета;

г) получающееся в результате изменение духовного континуума, то есть в первую очередь контакт (особого рода), затем гедонистический результат, или интеллектуальный результат, или, возможно, и тот и другой. Изменение констатируется дважды, причем в каждом случае ударение делается на взаимном столкновении, во-первых, как на причине изменения, а во-вторых, как на предмете внимания в измененном сознании, затронутом таким образом (Mrs. Rhys Davids, Buddhist Psychology, p. LI — LIV).

ум, рассматриваемый как материальный орган, создает из ощущений интеллектуальные идеи и понятия. Мы не знаем, как это происходит. Читта, представляющая собой и вещь и мысль, перерабатывает, по словам буддистов, ощущения в конкретный поток сознания. Седьмая книга Абхидхамма питаки называется «Паттхана», отношения. Буддист признает, что всякое сознание есть отношение между субъектом и объектом. Во всех этих процессах мы предполагаем деятельность виджняны, особой функцией которой является узнавание¹¹³, представляющее собой чисто интеллектуальную реакцию.

Способность к волевому акту или воля современной психологии не может быть легко обнаружена в буддистском анализе. Но она столь же важна и первична, как познание или аффект. В буддистской теории воля является наиболее преобладающим аспектом сознания, основным элементом человеческой жизни. Нет никакого основания думать, что воля в буддистской философии есть следствие соединения пяти скандх. Мы можем сказать, что виджняна, ведана и санскара грубо соответствуют познанию, ощущению и воле. Чайлдерс в своем словаре приводит понятия, отвечающие современному понятию акта воли, под словом санскары. В них входят *чханго*, желание, и *вириям*, усилие. Это последнее, согласно г-же Рис Дэвидс, присутствует во всех других способностях. У Аристотеля мы находим, что усилие стремления есть жизненный элемент в вождении, страсти, выборе или воле. Г-жа Рис Дэвидс придерживается того мнения, что хотя у буддистов нет признаков четко развитой психологии с ее тонкими различиями между влечением, желанием и выбором, все же основные различительные линии между психологическим фактом желания и этическим суждением о нем проведены ясно. Она полагает, что в питаках имеется «весьма последовательное различие в употреблении терминов, обозначающих процесс воли в том случае, когда он имеет только психологическое значение, и в тех случаях, когда он имеет этическую или моральную подоплеку. Например, в двух параллельных местах в «Дхаммасангани» термин, который лучше всего передает значение простого чистого волевого акта или сознания энергии, а именно *вириям*, как и все его синонимы и дополняющие термины — попытка и стремление, усилие и старание, ревностность и пыл, энергия и сопротивление, упорное стремление, сдержанное желание, напряжение и выдержка — употребляется для частичной характеристики как такого состояния или качества духа, которое морально хорошо, так и того, которое морально дурно. Таким образом, употребляя эти термины для характеристики психологической деятельности, буддизм не связывает с ним ничего дурного, как не делаем этого и мы. Но когда, с другой стороны, священные книги пытаются в терминах, имеющих значение волн, передать этические ценности, то тут или употребляются особые, специальные слова, или же сам термин «воля» конкретно ограничивается, как относящийся к предмету извращенных желаний или болезненному состоянию воли; хотение или желание (*аканкха*) становится жаждой или ненасытностью (*танха*), вместо желания (*чханго*) получается похоть (*чхангораго*), плотская похоть (*камараго*), чувственное наслаждение (*нандираго*) или вообще какое-то ограниченное определение, например стремление к форме (*рупачханго*) и так далее»¹¹⁴. Все делается видоизменением воли. Современная психология подчеркивает волевою целеустремленную природу всей духовной жизни. Иногда акт воли имеет теоретический интерес, иногда — практический. Выражаясь словами профессора Александера: «Теоретические акты духа — это те акты, которые сохраняют непрерывность объекта перед духом, не изменяя самого объекта. Практические акты меняют объекты. Познание и воля в каждом психическом акте, состоянии неразличимы, но каждый вид стремления приобретает две различные

¹¹³ Milinda, II. 3. 12.

¹¹⁴ J. R. A. S., 1898, p. 49.

формы, теоретическую и практическую, в соответствии с различными интересами, с которыми оно связано»¹¹⁵. Как общее правило, теория находит свое завершение в практике. Акты познания являются в высшей степени практическими. Буддистская психология права, когда она говорит в учении пратитьясамутпады, что восприятия порождают желания. Объект, на который направлено стремление, может быть ощущаем, воспринят, воображен, вспомнят или мыслим. Познание и воля превращаются в теоретическую и практическую разновидности стремления. Физиологическая психология принимает в качестве единицы сенсорно-моторную цепь. Афферентная часть цепи соответствует познанию, эфферентная — желанию, стремлению. Весь процесс рассматривается как единое целое, и две указанных стороны различаются как элементы его. Там, где вся духовная жизнь носит конативный характер, воля представляет собой активное преследование цели, превращение ее из идеала в действительность. Даже здесь практическая сторона является господствующей. Теоретическое познание возникает, когда практическое выражение останавливается или встречает препятствие. Чистая радость созерцания — также конативное явление, в котором практическим интересом является само наслаждение. Опять-таки чувство не независимо от желания. Оно сопровождает все акты. Профессор Стаут отказался от старого троичного членения духовных состояний и вернулся к древнему двойственному анализу духа, объединив аффективные и конативные элементы под именем интереса, в противоположность элементу познания. Если мы устраним обособленность познания и превратим его в теоретический аспект хотения, мы придем к буддистскому выделению хотения как центрального факта духовной жизни¹⁶⁸.

Хотя и нет трансцендентального Атмана, его место, согласно Пуссену¹¹⁶, занимает виджняна. То, что переходит от одной жизни к другой, есть *виджняна*¹¹⁷. Мы обладаем, по словам буддистов, *виджняна сантаной*, то есть континуумом. Это не постоянное, неизменное и переселяющееся бытие, а ряд индивидуальных и мгновенных сознаний, правильное движение вперед состояний. Ряд виджняны отличается от веданы, или ощущений, он автономен и независим от физических процессов.

Буддистскую психологию лучше всего охарактеризовать как ассоциативную. Для каждой группы дхарм отыскиваются по определенным законам предшествующие факты, определяющие их появление в сознании, и предлагаются объяснения, замечательные для того века. На вопрос о том, почему у нас возникают те или иные представления, когда мы получаем те или иные впечатления, Нагасена отвечает: «Потому что они представляют собой склон, потому что они представляют собой дверь, потому что они представляют собой привычку, потому что они представляют собой соединение». «Склон» объясняется в выражениях, напоминающих современную физиологическую психологию и ее закон невральная привычки. «Когда идет дождь, куда пойдет вода?» «Она пойдет по уклону почвы». «А если снова пойдет дождь, куда пойдет вода?» «Она пойдет по тому же пути, по которому пошла первая вода»¹¹⁸. Доктор Мак Дугалл пишет: «У нас есть веские основания полагать, что прохождение импульсов по цепи нейронов производит в этой цепи более или менее постоянные изменения, так что ее сопротивление прохождению импульса в какой-то степени уменьшается». Путь, по которому проходит разряд, становится на основании закона о невральном навыке путем наименьшего сопротивления¹¹⁹. Буд-

¹¹⁵ British Journal of Psychology, 1911, p. 244.

¹¹⁶ Journal Asiatique, 1902. Этот взгляд, по-видимому, относится к более позднему времени, чем составление питак.

¹¹⁷ W. B. T, p. 207.

¹¹⁸ II. 3. 7.

¹¹⁹ Mc Dougall, Physiological Psychology, p. 125 — 126.

дистское объяснение есть, конечно, результат психологической интуиции, а не следствие изучения анатомии и физиологии мозга — наук, в то время, вероятно, едва ли существовавших. Также упоминаются условия, при которых происходит воспоминание.

Говоря о продолжительности духовных состояний, буддизм указывает, что каждое состояние сознания имеет три фазы — генезис (*уппага*), развитие (*мхиту*) и распад (*бханга*). Каждое из этих состояний занимает бесконечно малую долю времени, мгновение, кшану. Время из трех мгновений, в течение которых состояние сознания становится, существует и исчезает, называется *читтакша-на*. Некоторые буддисты придерживаются такого мнения, что нет даже и мгновения, когда бы сознательное состояние было постоянным. Оно просто вырастает и приходит в упадок без какого-либо статичного интервала, каким бы бесконечно малым он ни был. В *Виссуддхимагге* говорится: «Существо прошлого момента мысли жило, но не живет и не будет жить. Существо будущего мгновения будет жить, но оно не жило и не живет. Существо настоящего момента мысли живет, но не жило и не будет жить»¹²⁰.

Каждое сознательное состояние, по словам буддистов, это нарушение потока бытия, который представляет собой течение подсознательного существования. Буддистская психология признает несознательную жизнь. Она называется *виджхумутта*, или свободная от процесса, в отличие от *видхичитты*, или состояния бодрствования. Два этих вида духовной жизни отделяются друг от друга порогом сознания, *мановарой*, дверью духа. Именно на этом пороге поток простого бытия, или *бхаванга*¹²¹, прерывается или останавливается. Бхаванга — это подсознательное существование, или, точнее, существование, свободное от бодрствующего сознания¹²².

Последовательная феноменалистическая теория не может объяснить переработку подобных друг другу впечатлений в общие понятия или познание единства в разнообразии. Буддистская психология дает анализ духовных состояний, но не ставит вопроса о необходимости субъекта в процессе внимания, воли и т. д. Она говорит об ощущениях и отношениях, но не задает вопроса, могут ли они существовать отдельно от сочетающего сознания. Субъект деятельности, согласно буддизму — это общая сумма органических и духовных склонностей и актов. «Названием и формой совершаются деяния» — а это, конечно, вечно меняющееся, сложное целое. Нам даже говорят, что нам не следует спрашивать, кто испытывает контакт; следует только спрашивать, чем обусловлен их контакт¹²³. Наше чувство индивидуальности — иллюзия. Но мы об этом говорим, как если бы «я» достигало нового рождения или нирваны. Буддхагхоша объясняет это следующим образом: «Точно так же, как в случае с теми элементами бытия, которые известны под именем дерева, как только где-либо на них возникает плод, тогда говорится "дерево несет плод" или "дерево заплодоносило", так и в случае с теми сочетаниями, которые известны под названием "бог" или "человек", когда в какой-либо их точке возникает пользование счастьем или несчастьем, тогда гово-

¹²⁰ W. B. T., p. 150.

¹²¹ *Бхава* — бытие, *анга* — часть. *Бхаванга* означает одновременно органическое существование и подсознательное существование. Все является живым, только в некоторых случаях есть сознание, а в других его нет.

¹²² Различаются девятнадцать видов бхаванги. Из них десять возможны в кама-локе, пять — в рупа-локе и четыре — в арупа-локе. Согласно г-же Рис Дэвидс: «Сознание есть лишь перемежающийся ряд психических биений, связанных с живым организмом, дающих знать о своем приходе в течение одного короткого промежутка жизни» (Mrs. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, p. 16). Бхаванга с субъективной точки зрения — подсознательное состояние, хотя объективно оно иногда употребляется для обозначения нирваны.

¹²³ См. *Saṃyutta Nikāya*, II. 13.

рят, что “бог” или “человек” счастлив или несчастлив»¹²⁴. Хотя настоящее я может и не быть прошедшим я, но оно есть следствие прошедшего, результирующее звено ряда¹²⁵.

Понятие души сохраняет достаточно значения, чтобы перерождение все же еще что-то значило. Трудность состоит в том, что если нет постоянной души, тогда наказание не имеет никакого смысла. Во время наказания индивидуум уже не то существо, которое совершило преступление. Однако имеется вполне достаточная тождественность для того, чтобы оправдать наказание. Метафизического существа, по отношению к которому наказание было бы оправдано, не существует; но индивидуум не представляет собой случайной последовательности несвязных феноменов — это живой комплекс, цепь причин и следствий, физических, психических и нравственных^[69]. Царь спрашивает Нагасену: «Тот, кто родился, Нагасена, остается ли он одним и тем же или становится другим?» «Он ни тот, ни другой». «Дай мне пример». «Ну, что ты думаешь, о царь, по этому поводу: ты был когда-то дитятею, нежным созданием, и когда ты, маленький, лежал навзничь, был ли ты тем же самым, как ты теперь, когда ты вырос?» «Нет. То дитя было одно, а я — другой». «Если ты не тот ребенок, то из этого следует, что у тебя нет ни отца, ни матери, ни даже учителя!»¹²⁶. Вновь родившийся человек — это не мертвый человек, но он и не отличен от того. Он возникает из него. Каждый день мы новы, и все же мы не совершенно новы. Существует как постоянная непрерывность, так и непрерывное изменение. Буддхагхоша говорит: «Если, когда мы берем какой-либо непрерывный ряд, мы получаем абсолютное тождество, тогда, например, сметана не может получиться из молока. А если бы было абсолютное различие, тогда в обычном ходе вещей молоко не могло бы породить сметану». Нет ни абсолютного тождества, ни абсолютного различия. Целое представляет собой ряд. Новое создание так непосредственно примыкает к старому, что для всех практических целей оно может быть принято как его продолжение. Имеется непрерывность кармы. Каждое последующее рождение есть новое рождение. Даже согласно упанишад, в мире сансары странствует, представляя собой объект дающей воздаяние и возмездие справедливости, единое, вечно растущее, непостоянное я. Новое рождение требует относительного постоянства этого его. С помощью понятий непостоянства и причинности разверстывается динамическая концепция я. Каждое переживание, возникающая и исчезающая, ведет к другому переживанию, или становится им, или оканчивается другим переживанием, мгновением или фазой жизни, которая подытоживает все прошлое^[70]. В выражениях, напоминающих теорию памяти Бергсона, буддисты утверждают, что нет какой-то отдельной памяти, ибо все прошлое содержится в настоящем как причинное влияние или сила, продолжающая прошлое в настоящем. «Все, что мы чувствовали, думали, желали с раннего детства, все это тут — все тяготеет к настоящему мгновению, готовому в него [прошлое] погрузиться, все напирает на ворота сознания, отказывающегося дать проход»¹²⁷. Прошлое вгрызается в настоящее и оставляет на нем след.

¹²⁴ W. B. T., p. 241.

¹²⁵ «Когда, о великий царь, человек зажигает свечу, не будет ли свеча гореть всю ночь?». «Да, конечно, она будет гореть всю ночь». «Как же тогда, о великий царь, пламя в течение первой стражи ночи будет то же самое, что и во вторую стражу?» «Нет, господин... Но свет горит всю ночь, связанный с одним и тем же веществом». «Так вот, точно так же, о великий царь, связана воедино цепь элементов вещей. Один элемент всегда вступает в существование, другой всегда прекращается и исчезает. Без начала и без конца продолжается изменение» (Milinda).

¹²⁶ Milinda.

¹²⁷ H. Bergson, *Creative Evolution*, 5 (см. русский перевод: Бергсон, Творческая эволюция, «Русская мысль», М. — СПб., 1914, стр. 4 — 5).

■ ПРАТИТЬЯСАМУТПАДА, ИЛИ УЧЕНИЕ О ЗАВИСИМОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ

Появление жизни, которая есть страдание, как и ее прекращение, объясняется учением пратитьясамутпада. «Тогда Блаженный, в течение первой стражи ночи, остановил свой ум на цепи причинности, в прямом и обратном порядке: "Из неведения возникают *санскары* (очертания), из санскар возникает сознание, из сознания возникают имя и форма, из имени и формы возникают шесть областей (области шести органов чувств — глаза, уха, носа, языка, тела, то есть осязания, и ума), из шести областей возникает соприкосновение, из соприкосновения возникает ощущение, из ощущения возникает жажда (или желание), из жажды возникает привязанность, из привязанности возникает становление, из становления возникает рождение, из рождения возникают старость и смерть, скорбь, стенание, страдание, уныние и отчаяние. Таково происхождение всей этой бездны страдания. Опять-таки с уничтожением невежества посредством полного устранения вожделения уничтожаются санскары; с уничтожением санскар уничтожается сознание; с уничтожением сознания уничтожаются имя и форма; с уничтожением имени и формы уничтожаются шесть областей; с уничтожением шести областей уничтожается соприкосновение; с уничтожением соприкосновения уничтожается ощущение; с уничтожением ощущения уничтожается жажда; с уничтожением жажды уничтожается привязанность; с уничтожением привязанности уничтожается становление; с уничтожением становления уничтожается рождение; с уничтожением рождения уничтожаются старость и смерть, скорбь, стенание, страдание, уныние и отчаяние. Тогда исчезает вся эта бездна страдания"»¹²⁸. Уоррен полагает, что «полная формула в ее нынешнем виде представляет собой шитую из лоскутьев материю; она образована из двух или более формул, распространенных во время Будды». Эта формула основана на той истине, что человек привязан к колесу жизни, и он имеет возможность освободиться от этих оков, остановив это колесо причинности. Намек на взгляд, подобный этой теории колеса причинности, содержится в упанишадах¹²⁹. Колесо причинности иногда подразделяется на элементы, происходящие от прошлой жизни, элементы, происхождение которых заложено в настоящей жизни¹²⁹, и элементы, происходящие от будущей жизни»¹³⁰.

¹²⁸ Mahāvagga I. 1. 1 – 3; S. B. E., XIII; см. также Milinda, II. 3. 1^[71].

¹²⁹ Восемь оков жизненного духа — речь, язык, глаз, ухо, ум, руки и кожа и то, что их дополняет, упоминаемые в упанишадах (Vgñ., III. 2), может быть, послужили основой для буддистского учения. Слово *Брахмачакра*, то есть колесо Брахмы, встречается в Шветашватара упанишаде (VI. 1). В раннем буддизме оно называется *бхавачакра*, или колесо существования.

¹³⁰ Следующая таблица показывает это деление. См. Majjhima Nikāya, 140; Mahāpadāna suttanta, II^[73].

- | | |
|---|--|
| 1. Элементы, проистекающие из прошлой жизни | { <i>Авидья</i> , или неведение, заблуждение
<i>Санскары</i> , или предрасположения и стремления. |
| 2. Элементы, проистекающие из настоящей жизни | { <i>Виджняна</i> , или сознание я
<i>Намарупа</i> , или дух и тело (нечувствующее и чувствующее)
<i>Шадаятана</i> , или органы чувств
<i>Спарша</i> , или соприкосновение
<i>Ведана</i> , или эмоция, чувство
<i>Танха</i> , или жажда, желание
<i>Упадана</i> , или привязанность. |
| 3. Элементы, проистекающие из будущей жизни | { <i>Бхава</i> , или становление, жизнь
<i>Джати</i> , или новое рождение
<i>Джарамарана</i> , или старость и смерть. |

Воля к жизни — основа нашего существования. Ее отрицание — наше спасение. Величайших грех человека состоит в том, что он родился, как любил говорить Шопенгауэр, цитируя Кальдерона. Именно этот простой факт разрабатывается в теорию о цепи причинности. Эта цепь воплощает в себе вторую великую истину, относительно того, что страдание происходит от желания, и подытоживает условия существования. *Ниданы* — это двенадцать последовательных причин, из которых одна обуславливает другую. Если исключить первую причину — *авидью*, или неведение, заблуждение, и последнюю, *джарамарану*, или старость и смерть, остающиеся ниданы будут называться десятью *кармами*, или действиями. В раннем буддизме они не столько субстанции, как фазы бытия. Число нидан и порядок, в котором они следуют одна за другой, твердо не определены.

В учениях о пратитьясамутпаде и ниданах мы находим формулировку целого ряда терминов, выражающих взаимосвязанный или взаимозависимый порядок, господствующий в мире чувствующих существ.

Первый фактор в ряду — это *авидья*, неведение. Ложное чувство «я» представляет собой центральную опору индивидуального существа. Оно является носителем кармы и ее питателем. Индивидуальность есть плод авидьи и кармы, подобно тому, как пламя есть огненная искра и одновременно топливо, питающее ее. Авидья скрывает природу жизни, представляющую собой не что иное, как печаль¹³¹. Подчеркивание значения неведения свойственно не только буддизму. «Вещи суть то, что они есть, — говорит епископ Батлер, — и их следствия будут такими, какими они будут, — зачем же тогда нам желать быть обманутыми?» Но мы обманываем самих себя каждый день. Будда требует от нас, чтобы мы смотрели фактам в лицо, чтобы мы знали, что они представляют собой и что они означают. Именно неведение, заставляющее предполагать действительным то, что на деле недействительно, вызывает стремление к жизни. Оно заставляет нас жить и наслаждаться миром. Жажда жизни рассматривается Буддой как неблагородное, глупое стремление, как нравственное рабство, один из четырех духовных ядов. Если человек желает быть избавленным от трагедии земного существования, ложное желание должно быть искоренено и бешеное стремление жить должно быть подавлено. Невежество в раннем буддизме есть причина эгоизма или ощущения я. Оно заставляет индивидуума чувствовать себя обособленным от всего остального существующего, несвязанным с мировым порядком. Мы цепляемся за наше маленькое я, упорно боремся за то, чтобы продлить его, продолжить его через всю вечность¹³². Индивидуальное существование есть зло, желание есть внешнее выражение этого зла. Люди несчастны просто потому, что они живы. Источник всякой печали есть утверждение жизни. Сила невежества столь велика, что люди, несмотря на самые тяжелые страдания, упорно цепляются за жизнь.

Второе звено в цепи — это санскары. Слово «санскара» происходит от корня, означающего «готовить», «устраивать». Оно означает как результат, так и процесс создания. В словаре содержится намек на то, что все созданные вещи существуют только в процессе создания, что все бытие есть становление. «Санскара» переводится «сочетание» или «складывание». Оно означает также действие, чистое и нечистое, действие, обладающее заслугой, подлежащей вознаграждению, или виной, за которую здесь или в другом мире должно быть дано наказание. В широком смысле слова оно означает силу воли, или духовную энергию, определяю-

¹³¹ «Ни один мир и ни одна вещь здесь на земле никогда не испытывали несчастья, если они до этого не впадали в безумие» (Carlyle, Latter-Day Pamphlets).

¹³² «Люди не обращают внимания на тот факт, что на деле они обособлены не больше, чем пузырь в пене океанской волны отделен от моря, не больше, чем клетка живого организма отделена от организма, часть которого она составляет» (Rhys Davids, The Religious Systems of the World, p. 144).

щую новое существование. В Мадджхименикайе мы читаем: «Случается, мои ученики, что монах, наделенный верой, праведностью, знанием учения, самоотречением и мудростью, так говорит сам с собой: "И вот, я бы мог, когда мое тело распадется после смерти, возродиться в могущественной княжеской семье". Он обдумывает эту мысль, долго останавливается на этой мысли, лелеет эту мысль. Эти санскары и внутренние условия, которые он таким образом лелеял и воспитывал в себе, приводят к тому, что он возрождается именно в таком существовании. Такова, ученики, дорога, таков путь, ведущий к новому рождению в таком существовании». Та же самая цепь умозаключений повторяется по отношению к нескольким группам людей и богов, и наконец ее применяют к высшему состоянию — состоянию нирваны. Санскара может привести также к уничтожению всех саксар и к завоеванию мудрости и освобождения.

Третьим моментом причинной связи является сознание, из которого возникают имя и форма. «Если сознание, Ананда, не вошло в чрево, возникли бы в чреве имя и форма?» «Нет, господин». «А если бы сознание, Ананда, войдя в чрево, снова оставило свое место, родились бы имя и форма на свет?» «Нет, господин». «А если бы мальчик или девочка, Ананда, будучи еще маленькими, потеряли сознание, стали бы имя и форма расти, увеличиваться и двигаться вперед?» «Нет, господин»¹³³. При наступлении смерти, когда все остальные элементы — тело, чувства, восприятия — исчезают, *виджняна*, сознание, остается, как связующее звено между старым и новым. Только когда мы достигаем *нирваны*, или освобождения, оно полностью исчезает. Именно элемент сознания становится зародышем нового существа, когда старое существо умирает. Этот зародыш ищет в чреве материальное вещество, из которого образуется новое состояние бытия. Если сознание не находит необходимой материальной основы, оно не может развиваться^[74]. «Если бы, Ананда, сознание не нашло имени и материальной формы, в которых оно могло бы остановиться, проявились бы тогда последовательно рождение, старость и смерть, начало и развитие печали?» «Нет, господин, они не проявились бы»¹³⁴.

Мир предметов противопоставляется сознательному субъекту. Если нет субъекта, нет объекта. Как мы видели, деятельность шести чувств зависит от мира, возникающего из впечатлений, получаемых, когда чувства вступают в соприкосновение с предметами. Возникновение впечатлений есть рождение, их прекращение — смерть. Оба элемента — сознание, с одной стороны, и имя и форма, с другой — взаимозависимы. Из них возникают шесть областей чувств — глаз, ухо, нос, язык, тело и манас, или ум. Из этих областей развиваются органы, необходимые для связи с внешним миром и с предметами мира — формами, звуками, цветами, вкусами, тем, что мы осязаем, и мыслями. Мысли, по мнению буддистов, существуют объективно, противостоя манасу, или уму, точно так же, как видимые тела существуют перед глазами. Иногда утверждается, что глаз есть продукт видения, а ухо — слышания.

Из ощущения возникает *танха*, жажда, стремление, которое ведет нас от рождения к рождению. Оно представляет собой могучую причину жизни и страдания. Мы есть потому, что мы жаждем бытия. Мы страдаем потому, что мы жаждем удовольствия: «Всякого, кто жаждет, держит в подчинении эта жажда, эта презренная вещь, изливающая свой яд на весь мир, страдание этого человека растет, как растет трава. А с того, кто подчиняет жажду, с того страдание спадает, подобно воде, капающей с цветков лотоса»¹³⁵. «Подобно тому, как, если корень не поврежден, срубленное дерево снова вырастает с могучей силой, так, если возбуждение, связанное с жаждой, не целиком умерло, снова и снова воз-

¹³³ Mahānidāna Sutta^[75].

¹³⁴ Mahāpadāna Sutta и Saṃyutta Nikāya, I.

¹³⁵ Dhammapada, V. 335.

никает страдание»¹³⁶. *Танха*, или жажда, в ее тройственной форме, есть причина всякого страдания¹³⁷.

От жажды происходит привязанность, *упагана*. Пламя жажды связано с топливом упаданы. Где бы пламя ни являлось, с ним всегда связано топливо. Затухание жажды есть освобождение, а привязанность к вещам — рабство. Только с прекращением привязанности душа может быть освобождена от грешного существования.

От привязанности к существованию происходит становление, *бхава*, которое Чандракирти истолковывает как карму, вызывающую новое рождение¹³⁸. От становления возникает рождение, от рождения происходят старость и смерть, мука и стенания, печаль, тоска и отчаяние^[76].

Вся эта схема кажется догматической. Она должна показать, что *виджняна*, сознание *я*, не содержится в вечной душе, но представляет собой непрерывное явление, возникающее по закону причины и следствия. В этой схеме разрабатывается ответ, содержащийся во второй и третьей истинах о происхождении и затухании страдания. Нужно понять тщету всякого существования, прежде чем можно будет уничтожить боль существования. Индивидуальность, к которой мы привязаны, есть только форма, только пустая кажимость, появление которой вызвано неведением, первой и коренной причиной. Сохранение индивидуальности является признаком сохранения невежества. Не следует понимать дело так, что индивидуум создает печаль; он сам представляет собой какую-то форму печали. Чувство «я», порождающее иллюзию, само есть иллюзия. Индивидуальность есть симптом и в то же время болезнь. Согласно упанишадом, жизненная история индивидуума продолжается, пока в его разуме есть неведение, а в его душе скудость. В «*Theologia Germanica*» говорится: «В аду сторае только воля я. Это воля я и есть авидья, осуществляющая самое себя. Она есть причина и следствие, обманщик и обманутый. Неведение и индивидуальность взаимозависимы. Индивидуальность означает ограничение, а ограничение означает неведение. Неведение может прекратиться только с прекращением возможности неведения, то есть индивидуальности. Весь мир — добыча невежества, и потому он страдает. От монарха до нищего, от ползучего гада до сияющего небесного дэвы — все страдает. Есть четыре вещи, которых не могут сделать никакой саман, никакой брахман, никакой бог — ни Мара, ни Брахма и ни одно существо во всей вселенной: это то, чтобы подверженное болезни не было больным, чтобы подверженное смерти не умирало, чтобы подверженное упадку не приходило в упадок, чтобы то, что должно пройти, не проходило»¹³⁹. Индивидуальность, возникшая из авидьи, есть суть всей жизни, первородный грех всего существующего.

Вся эта схема покоится на понятии авидьи, но объяснения того, как возникает авидья, мы не получаем. Начало цепи не является очевидным. Мы не можем найти причины авидьи. Она кажется тупиком или недоступной пониманию действительностью, которую мы должны принимать не думая. Для Будды все, что живет, движется и обладает индивидуальным существованием, делает это с помощью авидьи. Об ее наличии свидетельствует уже самый факт существования. Видя качающийся маятник, мы заключаем, что он, по-видимому, получил толчок. Точно так же мы заключаем, что авидья есть предшествующее условие всякого существования. Нет ничего, что предшествовало бы ей, ибо мировой процесс безначален. Будда, по-видимому, утверждает вечность неведения. В цепи причинности оно ставится на первое место, потому что благодаря ему появляется хотение, а че-

¹³⁶ Dhammapada, V. 338.

¹³⁷ См. Mahāvagga, I. 1. 2.

¹³⁸ Punarbhavajanakaṁ karma. Mādhyamika Vṛtti.

¹³⁹ Aṅguttara Nikāya, II. Oldenberg, Buddha, p. 217.

рез хотение появляется существование. Когда мы спрашиваем, в отношении чего же мы являемся невежественными, ранний буддизм говорит, что мы не знаем подлинной природы я и четырех благородных истин. Причиной существования является предыдущее существование, такое же, как это, и в том существовании знание четырех благородных истин тоже не было достигнуто. В упанишадах причина всякого страдания прослеживается до авидьи в отношении коренного тождества его с душой мира; авидья ведет к индивидуальности. И здесь и там индивидуальность есть следствие авидьи, и здесь и там именно необладание спасительным знанием скрывает от нас истину.

Будда признает, что неведение не есть что-то абсолютное. Может случиться и так, что оно само себя уничтожит. От решения метафизической проблемы возникновения неведения он, по-видимому, уклоняется. Мы не можем объяснить неведение. Мы не можем сказать, что оно реально, ибо оно может быть снято. Но оно и не нереально, ибо в таком случае оно не могло бы что-либо создать. Вместе с тем буддизм вовсе не только условно считает авидью причиной. Она действительно представляет собой источник всего существующего. Может быть, теория упанишад более верна. Многообразный мир обладает способностью скрывать реальность, одновременно раскрывая ее. Эта способность есть центральная сила, небытие, толкающее реальность на внешнее выявление. Такое объяснение невозможно, пока мы не постулируем прямо некой центральной реальности. Пока такое центральное бытие не допускается, вопрос о характере авидьи и ее возникновении останется нерешенным. Но в буддизме все благоприятно для гипотезы, выдвигаемой упанишадами. Авидья не абсолютно бесполезна. Она оставляет место для возможности освобождения от самой себя. Если нирвана есть нечто большее, чем затухание, а истина — нечто большее, нежели просто преходящая тень, тогда индивидуальность не есть абсолютное небытие, но смесь бытия и небытия, и авидья — не столько неправда, сколько отсутствие знания. Когда она будет уничтожена, истина останется. Поздние буддистские авторы, подобно Асвагхоше, говорят о внезапном появлении авидьи из татхаты, о внезапном появлении индивидуальной воли из всеобщей. Васубандху дает истолкование индивидов как несовершенного отражения единого всеобщего духа. Авидья тогда выступает как шакти, или сила абсолюта, которая вызывает появление индивидуальных существ из единого всеобщего. Это негативный принцип, лежащий в самой сущности реальности. Наш конечный интеллект не может проникнуть за его пределы. Буддийская метафизика становится удовлетворительной и понятной только в том случае, если она дополняется некой формой абсолютного идеализма.

■ ЭТИКА

Как ночь неспящего долга,
Как тяжек долгий путь ночной;
Кто истины не хочет знать,
Рождений цепь того гнетет.

Так гласит буддистская пословица¹⁴⁰. Жизнь на земле есть странствие по чужой стране, которое человек, обладающий истинным знанием, не стремится затянуть. Будда указывает путь спасения от внутреннего противоречия, характерного для человеческой жизни. Избавление от страдания — вот основной мотив учения Будды. Бежать от всепроникающего зла существования — вот цель нравственной

жизни. Спасение состоит в разрушении нас самих. Поскольку нирвана есть высшая цель, все формы поведения, положительно ведущие к ней или приводящие к прекращению новых рождений, хороши, а противоположные формы — дурны. Обычные мерила мирских ценностей требуют изменения.

Этика буддизма основана на его психологии¹⁴¹. Всякая здравая философия и подлинная этика требуют правильного психологического анализа. Психология буддизма была разработана в интересах этики. Буддистские правила поведения, воспитание воли и т. д. требуют наличия определенной теории вопроса о том, как вызываются ощущения и развивается внимание. Буддизм анализирует нравственную личность человека и обнаруживает, что на ее развитие воздействует принцип нравственной причинности. Даже отказ от теории Атмана имеет этический мотив. Согласно буддизму, воля представляет собой дар, отличающий человека, благодаря которому он представляет собой нравственное существо. Учение о карме, нравственной причинности, показывает, что все существующее порождено желанием. Вместе с Кантом Будда мог бы сказать, что единственная вещь в мире, обладающая абсолютной ценностью, — это добрая воля, воля, свободно определяемая нравственным законом. Всечеловеческие существа способны стремиться к добру ради добра как такового. Индивидуальность прекращается, когда воля устает и действие прекращается. Действие прекращается, когда прекращается наслаждение органов чувств предметами. Это наслаждение прекращается, когда признается преходящесть жизни. Мы должны стараться разрушить сложное я, чтобы помешать его новому образованию. Найти спасение от цепи новых рождений в блаженстве вечной жизни — вот идеал буддизма, равно как и многих других индийских и неиндийских систем. Орфическое братство стремилось спастись от колеса горести, перевоплощений, а Платон верил в блаженное состояние, находясь в котором мы можем вечно созерцать образцы истины, добра и красоты.

Карма представляет собой акт как интеллектуальный, так и волевой. Он определяется двояко, будучи духовным намерением, приводящим к некоему результату. Психологически каждый акт имеет три стороны: 1) подготовка воли; 2) сам акт и 3) то, что называется «изнанкой» акта, чувство сожаления или угрызания совести, следующие за актом. Первая сторона есть намерение или решение. Хотя это не само действие, оно не лишено значения. Опять-таки всякий выбор и всякое действие обладают действительной ценностью и значением, преходящими во времени, но постоянными в отношении влияния на характер. За некоторые действия воздаяние приходит немедленно, за другие — через определенное время, может быть, в следующем существовании. Деяния делятся на два рода: 1) деяния чистые, свободные от асрав, и 2) деяния нечистые, запятнанные асравами. Чистые деяния, свободные от страсти, от желания и невежества, не влекут никакого воздаяния, не ведут к новому индивидуальному существованию, а разрушают его. Они расчищают путь к нирване. Размышление над четырьмя благородными истинами, с помощью которого человек старается вступить на путь архатства, есть чистое действие, свободное от хороших или дурных последствий. Все остальные действия с этой точки зрения являются нечистыми; нечистые действия, общей чертой которых является то, что они сопровождаются в этой или другой жизни воздаянием, делятся на действия хорошие и дурные. Принимаются различные мерила для их оценки. Хорошие поступки суть те, которые ведут к подчинению страстей и желаний и к искоренению иллюзий его. Дурные поступки — это те, которые ведут к возмездию. Опять-таки, хорошие поступки — это те, которые совершаются с целью получить счастье в ином мире (*локомтара*), дурные поступки — те, которые

¹⁴¹ Мартино был неправ, заявляя, что «психологическая этика является исключительным достоянием христианства» (*Types of Ethical Theory*, vol. I, p. 14).

совершены с целью приобрести счастье здесь. Первые разрушают желание и ведут к прекращению воздаяния за другие действия. Их возможным плодом, по-видимому, является нирвана, освобождение. Опять-таки, добрые поступки — это те, которые имеют целью благо других, дурные поступки — это те, которые имеют целью собственную выгоду. Эти различные критерии согласуются друг с другом. Поступки, имеющие целью преодоление страсти или подлинно благоую жизнь впоследствии, — это те же действия, которые имеют целью мировое благо. Они отличаются тремя качествами: отсутствием вождения (*алоха*), отсутствием ненависти (*адвеша*) и отсутствием обмана (*амоха*). Дурные поступки, имеющие целью своекорыстный интерес и счастье на земле и ведущие к зависимости от рождения, возникают вследствие ложного видения (*митхьягришти*), вождения и ненависти¹⁴². Моральное зло есть следствие неведения или неправильного понимания ценности и природы вещей.

Система, проповедуемая Буддой, свободна от крайностей потворства самому себе и самоистязания. После шести лет аскетической жизни Будда пришел к выводу, что истинный путь «не может быть достигнут тем, кто потерял свою силу». «Есть две крайности, которым тот, кто отправился в путь, не должен следовать, — с одной стороны, привычная приверженность к страстям и удовольствиям, получаемым от чувственных вещей, и, с другой стороны, привычная приверженность к самоумерщвлению, которое болезненно, неблагородно и бесполезно. Есть средний путь, открытый Татхагатой, — путь, открывающий глаза и наделяющий разумом, ведущий к миру, к прозрению высшей мудрости, к нирване. Это истинно благородный восьмеричный путь. Это значит: правильные взгляды, правильные стремления, правильная речь, правильное поведение, правильный образ жизни, правильное стремление, правильная направленность мысли и правильный экстаз»¹⁴³. Этот восьмеричный путь и есть буддийская мораль.

На первом месте стоят правильные взгляды. То, что мы делаем, отражает то, что мы думаем. Неправильные действия происходят от неправильных взглядов. По большей части мы не представляем себе, что элементы я обратятся в прах, когда наступит смерть, и поэтому мы цепляемся за индивидуальность. Чтобы устранить неправильные взгляды, необходимо правильное знание. В буддийской психологии воля и интеллект идут рука об руку.

Правильное стремление есть результат правильного видения. «Это — стремление к отречению; надежда на жизнь в любви со всем; стремление к подлинной человечности»¹⁴⁴. Отказавшись от идеи обособленности, ищущий трудится ради целого. Решение должно быть действительным, согласно Махаяне, в которой ищущий говорит: «Я должен нести бремя всех созданий»¹⁴⁵.

Стремления должны быть превращены в действия. Они должны найти выражение в правильной речи, правильной деятельности и правильной жизни. «Воздерживаться от лжи, воздерживаться от злословия, воздерживаться от грубых выражений, воздерживаться от легкомысленного разговора — называется правильной речью».

Правильное действие — это неэгоистическое действие. Будда не верит в обрядность, молитву и ритуал, в заклинания и жертвоприношения. «Лучше поклониться человеку, утвердившемуся в дхарме, чем сто лет поклоняться Агни». Когда однажды некий брахман сказал ему, что омовение в реке Бахуке смывает с грешника его грех, Будда возразил: «Бахука и Адхика не могут смыть с глупца его грех, сколько бы он ни омылся... Ни одна река не может очистить вершащего зло,

¹⁴² См. W. B. T., p. 216 — 218.

¹⁴³ Первая проповедь о приведении в движение колеса закона.

¹⁴⁴ Suttavibhaṅga.

¹⁴⁵ Vajradvaja Sutta.

коварного человека, совершившего преступление. Для чистых всегда стоит святой месяц Пхаггу. Для чистых всегда постоянный пост. Для человека с добрыми деяниями это вечный обет. Купайся здесь, именно здесь, о брахман, будь добр ко всем существам. Если ты не говоришь лжи, если ты не убиваешь живых существ, если ты не берешь того, что тебе дается, будучи твердым в своем самоотречении, — что ты приобрел бы, если бы пошел к Гае? Для тебя любая вода — Гая»¹⁴⁶. «Не суеверные обряды, — говорит Ашока, — но доброта к слугам и подчиненным, уважение к тем, кто заслуживает уважения, самообладание, соединенное с добротой в обращении с живыми существами, — эти и подобные добродетельные деяния поистине и есть обряды, которые должны выполняться повсюду». «Благочестивые правила имеют мало значения, а размышление превосходно»¹⁴⁷. Будда не объявлял открыто войны обрядности своего времени, но старался вложить нравственное содержание в ее формы и таким образом подорвать ее¹⁴⁸. «Гнев, опьянение, обман, зависть — все это представляет собой нечистоту, а вовсе не употребление мясной пищи»¹⁴⁸. Опять-таки, «ни воздержание, ни хождение обнаженными, ни бритые головы, ни грубая одежда, ни приношения жрецам, ни жертвы богам не очистят человека, несвободного от заблуждений». Будда был против почитания безобразного и отталкивающего, воплощенного в некоторых болезненных типах аскетизма. В осуждении противоестественных форм аскетизма видна его кроткая рассудительность. Буддизм настаивает на чистоте мотивов и смирении в жизни. Среди парамит — совершенств, помогающих нам достигнуть нирваны, важное место занимает шила. Различие между шилой, нравственностью, и даной, милосердием, есть различие между пассивной и активной добродетелью, нивритти и правритти. Шила есть соблюдение таких правил, как отказ от насилия; дана требует активного самопожертвования и помощи нуждающимся в ней. Это — жизнь для блага и пользы всех существ¹⁴⁹. Идеальный характер милосердия выявляется в истории Сюань-Цзана, который, когда пираты собирались принести его в жертву богине Дурге, подумал: «О, если бы мне вернуться и вновь родиться на земле, чтобы я мог научить и обратить этих людей и побудить их упражняться в совершении добра и отказе от злых дел, чтобы, распространяя по лицу земли благодеяния дхармы, они дали покой всему миру».

Правильное действие ведет к правильной жизни, свободной от лжи и обмана, мошенничества и интриг. Если до сих пор речь шла главным образом о поведении, то теперь обращается внимание и на внутреннее очищение. Цель всех стараний состоит в том, чтобы устранить причины печали. Для этого нужно субъективное очищение. Последние три ступени — правильное усилие, правильное мышление и правильное спокойствие — касаются именно этого.

Правильное усилие состоит в осуществлении власти над страстями, которая должна помешать возникновению дурных качеств. Это означает подавление дурного и усиление хорошего с помощью отрешенности и сосредоточения ума. Для того чтобы изгнать нежелательную, дурную мысль, навязчиво преследующую наш ум, Будда рекомендует следующие пять методов: 1) остановиться на какой-либо хорошей мысли; 2) оценить опасность последствий того, что дурная мысль превратится в действие; 3) отвлечь внимание от дурной мысли; 4) проанализировать ее причины и таким образом уничтожить побуждение, бывшее следствием этих причин; и 5) принудить ум отвлечься с помощью телесного напряжения. С помощью *ашубхабхаваны*, размышления о зле, мы приобретаем отвращение ко всему дурному. «Почтенный господин, видели ли вы, как здесь прошла женщина?» — и старший отвечал: «Не могу сказать, кто здесь прошел — женщина или мужчина.

¹⁴⁶ Lakṣmīnarsu, *Essence of Buddhism*, p. 230.

¹⁴⁷ Aśoka Pillar Edict, VII.

¹⁴⁸ Ср.: «Не то, что входит в человека, оскверняет его, а то, что выходит».

Я только знаю, что по этой дороге прошел скелет»¹⁴⁹. Без правильного усилия не может быть просветления. Только с его помощью мы можем уничтожить злость, зависть, гордость и привязанность к предметам.

Правильное усилие нельзя отделить от правильного мышления. Чтобы избежать умственного непостоянства, мы должны подчинить себе наш ум с его рассеянностью, шатаниями и отвлечениями¹⁵⁰. Эмоции для буддизма, как и для стоицизма, — это «недостатки, расстройства духовного здоровья, а если им потворствовать, то они становятся хроническими болезнями души». Они разрушают все здоровые стремления. Даже гордость духа угрожает опасностью нравственному прогрессу. «Всякий, кто чист и знает, что он чист, и находит удовольствие в знании того, что он чист, становится нечистым и умирает с нечистой мыслью. Всякий, кто нечист и знает, что он нечист, и прилагает усилия к тому, чтобы стать чистым, умирает с чистой мыслью». «От ума зависит дхарма, от практики дхармы зависит просветление»¹⁵¹.

Если буддизм утверждает, что пять скандх исчерпывают содержание природы человеческого существа, пока на это существо смотрят как на часть эмпирического мира, то, когда мы обращаемся к тому, какое большое значение придает буддизм интуитивному познанию, называемому *праджня*, мы получаем некоторое видоизменение этого взгляда. Теория познания, основанная на скандхах, является сенсуализмом. Понятие праджни требует внесения некоторых изменений в эту теорию. Праджня означает высшую деятельность человеческого духа и имеет высшую ценность с религиозной точки зрения. Правда, в палийском каноне и в «Висуддхимагге» делаются попытки изобразить праджню как одну из скандх. В Сутта питаке праджня связывается с виджняной. В Абхидхарме она причисляется к санскарам. Катхаваттху упоминает о взгляде, отвергаемом ею как еретический, согласно которому одна из форм праджни, *дивьячакуш*, небесный глаз, причисляется к руна скандхе. Во времена Буддхагхоши санджня, виджняна и праджня представляли собой простые и сложные формы человеческой интуиции^[80]. Это истолкование является наиболее разумным. Учение о скандхах представляет эмпирическую точку зрения, оно делает ударение на познании, наличествующем у индивидуума, когда он рассматривает себя как отдельное существо. Когда индивидуальная природа преобразуется в единство с целым, праджня вытесняет эмпирическое познание. У невозрожденных развивается виджняна, а у возрожденных появляется праджня. Имеется постоянное развитие, направление которого идет от чувственного познания к подлинной интуиции. Эти два элемента не независимы, второй есть расширение, развитие первого. Праджня находит свое завершение в бодхи, просветлении.

Духовная культура представляет собой не столько подавление чувств, как воспитание их с тем, чтобы они могли видеть истину. В Индриябхавана сутте Будда спрашивает одного из учеников Парашарьи, как его наставник учит воспитанию чувств. Ученик отвечает, что чувства тренируются до тех пор, пока они не перестают выполнять свои функции. Глаз не видит предметов, а ухо не слышит

¹⁴⁹ Пуссен так описывает силу подлинной интуиции и ее отличие от интеллектуального познания: «Всякий, кто понимает истину страдания в ее четверичном виде, признает ложность вульгарных воззрений и будет смотреть на удовольствие и существование как на переходящее и мучительное, но не освободится от своего прирожденного стремления к удовольствию, от своей жажды к существованию. Но так можно приобрести глубокое и действенное ощущение жизненных бедствий, нечистоты тела и всеобщего ничтожества до такой степени, что аскет увидит женщину такой, какой она является в действительности, увидит, что она скелет, одетый жилами и мясом, иллюзия, созданная из плотского желания. Таким путем дух освободится от любви, ненависти и от всякой страсти». (Transactions of the Third International Congress of Religions, vol. II, p. 41.)

¹⁵⁰ Tatrātatrābhinandinī.

¹⁵¹ Cittādhīno dharmo dharmādhīno bodhiḥ.

звуков. Будда на это возражает, что в таком случае у слепого и глухого органы чувств воспитаны лучше всего. Подлинное воспитание чувств означает их тренировку с тем, чтобы они могли различать все формы чувственного сознания и оценивать их по достоинству. Духовная интуиция есть расширение и развитие интеллектуальной виджняны и чувственного восприятия. Будда, по-видимому, признает реальность абсолюта, который мы интулируем в состоянии праджни. «Спокойным, чистым, сверкающим выглядишь ты, Сарипутта. Откуда ты идешь?» — «Я был один, Ананда, в мысленном экстазе... пока я не поднялся над восприятием внешнего мира в бесконечную сферу познания, и она, в свою очередь, не растаяла, превратившись в ничто... Пришло прозрение, и я различил небесным зрением путь мира, стремления людей и их появление на свет-прошлое, настоящее и будущее. И все это возникло во мне и прошло без единой мысли о превращении в его или превращении во что-либо к нему относящееся. На такой интуиции трансцендентной действительности может быть построена только философия, подобная философии упанишад. Будда уклонялся от выполнения этой задачи, ибо время систематической философии должно было наступить позднее. Он дает нам только ряд точек зрения и тонких психологических наблюдений.

Если предыдущая ступень относится в *праджне*, интуиции, следующей ступенью является дхьяна, размышление, приводящая в результате к спокойствию, *самадхи*. Дхьяна есть высшее созерцание и в буддизме занимает место молитвы. Эта сторона раннего буддизма развита в школе Хиньяны. Дхьяна имеет четыре стадии: первая — стадия чистой радости и наслаждения, возникающих от уединенной жизни, сопровождаемых интуицией, размышлением, созерцанием и исследованием и свободных от всякой чувственности; вторая — стадия возвышенности, внутреннего спокойствия и глубокого душевного мира, без какого-либо сознательного размышления; третья — стадия полного отсутствия всех страстей и пристрастий, когда *аттамоха*, желание я, совершенно успокоено; и четвертая — стадия самообладания и полного спокойствия, без заботы и радости, ибо все, приносящее радость или заботу, устранено¹⁵². Дхьяна есть постоянное старание осуществить гармонию духа со всем сущим. Это целеустремленная попытка устранить эгоизм и раствориться в истине. Часть повседневной жизни членов буддийской сангхи отводится для практики созерцания. Способы тренировки сердца и ума заимствованы ими из господствующих верований. От нас требуется воспитывать в себе настроения благожелательности и доброты (*майтри*), сострадания (*каруна*), радости (*мудита*) и беспристрастия (*упекша*). Это четыре возвышенных настроения, или Брахма вихары. Они представляют собой систематические попытки добиться того, чтобы чувства любви, сочувствия и т. д. распространились на все более и более широкие группы, пока они не охватят весь человеческий мир и даже весь мир чувствующих существ. Сорок объектов размышления и четыре экстатических настроения должны уменьшить страсть и увести нас из царства органов чувств. Жизнь, полная размышлений о высшем, приводит нас к познанию истины. Нельзя не задать вопрос, каков же объект, по отношению к которому должна применяться (*дхьяна*), духовное созерцание.

¹⁵² Чайлдс таким образом излагает процесс дхьяны: «Последователь Будды сосредоточивает свой ум на одной мысли. Постепенно его душа наполняется сверхъестественным экстазом и спокойствием, хотя ум все еще размышляет о предмете, выбранном для созерцания, и исследует его; это первая дхьяна. Все еще сосредоточивая мысли на этом предмете, он освобождает ум от рассуждения и исследования, между тем как экстаз и спокойствие остаются, — это вторая дхьяна. Затем, когда его мысли сосредоточены все еще так же, как прежде, он освобождается от экстаза и достигает третьей дхьяны — состояния мирного, светлого покоя. Наконец он переходит к четвертой дхьяне, в которой ум, вознесенный и очищенный, безразличен ко всем эмоциям, как приятным, так и мучительным». (Dictionary, p. 169.)

В буддизме ничего не говорится о благодати. Все дело в саморазвитии. С помощью усилия и тренировки человек может выработать в себе силу и добродетель, которые сделают его независимым от всех вещей. Никто не сможет победить его, если он сам победит себя. «Даже бог не может превратить в поражение победу человека, победившего самого себя»¹⁵³. Так как Будда требует любви к человечеству и воспитания духа независимо от религиозной санкции, некоторые утверждают даже, что Гаутама Будда — это позитивист Огюст Конт, родившийся на две тысячи лет раньше!

Как буддийская дхьяна, так и учение йога подчеркивают значение физических и гигиенических условий, необходимых для духовной тренировки. Владение телом является подготовкой к просветлению. Тапас заменяется психологическими упражнениями, ведущими к духовному прозрению. Упражнения в духовном отвлечении, с помощью которого индивидуум отрывает свои чувства от внешнего мира и приобретает спокойствие своего эго, свойственны всем йогическим теориям. Четыре состояния дхьяны дают прогрессивное и методическое отвлечение от множественности мира явлений, Дхьяна не есть пустые мечтания, это установленная форма упражнения для того, чтобы повысить способности духа, не давая хода чувствам. Пуссен говорит: «Ум, сосредоточившись и укрепившись благодаря упражнению с глиняным кругом или любому другому упражнению того же рода, должен последовательно отказываться от своего содержания и своих категорий. Экстатик начинает с состояния созерцания, соединенного с рассуждением и размышлением; он отказывается от желания, греха, развлечений, умствования, радости, гедонических ощущений; он выходит за рамки всех понятий о материи, соприкосновении, различении; путем размышления о пустом пространстве, познания без объекта, созерцания ничто он поднимается на ступень, где нет ни сознания, ни бессознательного, и наконец постигает действительное исчезновение ощущения и понятия. Это — затишье в психологической жизни, совпадающее с полным гипнозом»¹⁵⁴. Мы не можем с какой бы то ни было определенностью или уверенностью сказать, чем достигается большая свобода ума и ясность воображения — выключением чувственных впечатлений или гипнотическим прекращением действия внешних органов чувств. Современная наука в этой области переживает еще младенчество. Буддизм, как и вся индийская философская мысль, полагал, что выключение чувственных впечатлений более действенно, и это убеждение сохраняет свою силу вплоть до сегодняшнего дня. В Индии общепринято считать, что, когда духовные состояния неподвижны, а чувственные впечатления прекращены, эмпирическое *я* низводится на самую низкую точку и сияет всеобщее *я*. Идеалы йогической практики носят различный характер в различных метафизических системах. В упанишадах таким идеалом является соединение с Брахманом или постижение Брахмана. В йоге Патанджали таким идеалом является постижение истины. В буддизме — это достижение состояния Бодхисаттвы, то есть понимание пустоты мира.

Будда не считал, что всякий транс обязательно хорош. Транс должен быть направлен к правильной цели, а именно к искоренению желания. Будда понимал, что некоторые занимались йогическими упражнениями с целью приобретения сверхъестественных способностей. Будда облагородил эту практику, заявив таким людям, что и эти способности могут быть приобретены только путем праведной и мудрой жизни¹⁵⁵. Будда запретил своим ученикам совершать чудеса напказ. Приобретение сверхъестественных способностей не дает никаких духовных преимуществ. Яркий пример йогических верований буддизма дает тибетский ламаизм.

¹⁵³ Dhammapada, 105.

¹⁵⁴ M. Poussin, *The Way to Nirvāna*, p. 164.

¹⁵⁵ См. *Ākhaṅkheya Sutta*, S. B. E., vol. XI.

Восьмеричный путь иногда делится на четыре стадии, каждая из которых отмечается разрывом пут (числом десять), привязывающих человека к земле. Первая из этих пут — это заблуждение, будто существует личное *я* (*самкаягришти*), источник всякого эгоизма. Понимание того, что нет постоянного *я*, что есть только собрание скандх, может побудить нас стать на путь снисходительности к себе и скептицизма. Против этого необходимо принять меры. Вторым препятствием является скептицизм (*вичикитса*). Это покрывало, под которым скрываются праздность и пороки. Нам следует также отказаться от веры в действительность очистительных обрядов и церемоний. Ритуалы не помогут нам освободиться от похоти, ненависти и невежества. Освободившийся от заблуждения веры в его, от сомнений в Будде и его учениях и от веры в церемониальные обряды, по словам буддистов, вступил в первый этап благородного пути. Этот человек называется *шроталанна*, или вошедший в течение. Об этом состоянии Дхаммапада говорит: «Лучше господства над землей, лучше вознесения в небеса, лучше власти над всеми мирами — вознаграждение за первый шаг на пути к святости»¹⁵⁶. Следующие два препятствия, которые должны быть преодолены, — это чувственность (*кама*) и недоброжелательность (*пратигха*). Когда человек их преодолает, он вступает во второй этап благородного пути. Он *сакридагамин*, то есть тот, кто некогда будет вновь рожден в мире людей. У него очень мало недостатков, но они еще не исчезли. Те, кто избавились от важнейших заблуждений — вожделения, злопамятства и ложных чар, — возвратятся в мир еще раз, прежде чем достигнут окончательного освобождения. Когда вышеупомянутые два препятствия преодолены полностью, человек становится *анагамином*. Хотя анагамин и не свободен от всех заблуждений, для него больше нет опасности возвращения к прежнему. Теперь остается только преодолеть жажду (*рага*) материальных и нематериальных удовольствий в этом или ином мире, гордость (*мана*), фарисейство (*ауггхатъя*) и неведение истинной природы вещей. Когда эти путы будут порваны, человек приходит к цели, становится архатом¹⁵⁷ (буквально — достойным) и достигает блаженства нирваны. Причины его страдания устранены, и все нечистое с него смыто. Он больше не подвержен рождению. Состояние *архата* — это состояние блаженной святости. Нирвана — цель буддизма, и архатство кончается нирваной. *Упадхишеша-нирвана* есть *архатвапхала*, наслаждение святостью. Архат все еще человек. Только когда он умирает, он перестает существовать. Тогда масло в лампаде жизни разливается и семя существования увядает. Он исчезает из числа существующих вещей и достигает *паринирваны*, уничтожения элементов бытия¹⁵⁸.

Буддийская мораль скорее индивидуальна, чем социальна. В нашей жизни мы должны подражать примеру Будды. Значение условности и авторитета не подчеркивается. Когда Ананда спросил Будду о предписаниях относительно ордена, Будда ответил: «Будьте светочами для самих себя; будьте убежищем для самих себя: не спасайтесь ни в каком внешнем убежище; будьте привержены истине как светочу, держитесь крепко, как убежища истины: не ищите никакого иного убежища, кроме себя самих».

Поведение в общих чертах делится на состояние добра и состояние зла. Состояние добра возникает из альтруизма и выражается в деяниях, полных любви и сострадания, состояние зла коренится в эгоизме и приводит к деяниям, полным злобности, и т. д. Деяния становятся хорошими, когда избегают десяти грехов: трех телесных грехов — убийства, кражи и прелюбодеяния; четырех грехов речи — лжи, клеветы, ругани и празднословия; и трех духовных грехов — корыстолюбия,

¹⁵⁶ Dhammapada, 178.

¹⁵⁷ «Архат» — слово, которым обычно называли в добуддистское время любого человека, достигшего идеала своей религии.

¹⁵⁸ См. The Religious Systems of the World, p. 148, 149.

ненависти и заблуждения. Есть и другие классификации греховного поведения. Чувственность, желание нового рождения, невежество, метафизические спекуляции — таковы четыре вида греховного поведения. Иногда все это резюмируется в простых формулах, по видимости негативных, но в действительности положительных, которые гласят: не убивай живых существ, не кради, не прелюбодействуй, не говори неправды, не пей опьяняющих напитков. Эти правила подчеркивают необходимость самоконтроля в пяти различных направлениях. Положительно они означают: обуздывай гнев, желание материального обладания, плотскую похоть, трусость, недоброжелательность (главная причина неправдивости) и стремление к нездоровому возбуждению. Результатом этого самоограничения будет то, что ты принесешь счастье себе и другим и воспитаешь в себе положительную добродетель. Обуздание гнева ведет к развитию кротости, обуздание корыстолюбия ведет к распространению милосердия, обуздание похоти — к чистоте любви. Иногда говорится, что идеальных добродетелей десять: милосердие, чистота поведения, терпение, усердие, размышление, ум, употребление правильных средств, решительность, сила и знание. Иногда этические правила шикши резюмируются в трех правилах — нравственности, воспитания и интуиции. В «Милинде» мы находим, что хорошее поведение, упорство, внимательность, размышление и мудрость составляют добродетельную жизнь¹⁵⁹. Своды правил и обязанностей упанишад и раннего буддизма не имеют различий в существенных чертах¹⁶⁰.

Теперь обратимся к мотивам или побуждениям нравственной жизни. Пружины всякого поведения — это стремление избежать боли и поиски удовольствия. Нирвана — это высшая суха, блаженство. Современные гедонисты считают, что счастье состоит в продлении и полноте жизни. Буддисты утверждают, что счастье состоит в уничтожении условий, создающих эгоизм и невежество, ведущих к обновленному существованию. Будда ставит перед человеком в конце трудного пути познания, добродетельной и суровой жизни цель вечного спасения, а не какую-то мелкую цель богатства, завоеваний или власти. Только смятение духа заставляет человеческое я отождествлять себя с мелкими интересами. Это смятение широко распространено в мире. «Я не вижу во всех трех мирах живого существа, которое не предпочло бы собственного я чему угодно»¹⁶¹. Эгоизм имеет своей причиной несовершенное понимание, приводящее к обманчивому представлению о границах индивидуальности. Альтруизм есть результат правильного восприятия истины. Истинного блага можно достигнуть только подавлением субъективности я и развитием всеобщего сознания. Возвышенный эгоизм призывает нас отказаться от эгоистических стремлений. Сострадание к горестям других — вот побудительная причина альтруизма. Мы все товарищи по страданию, подчиненные одной общей участи. Все создания на небе и на земле, даже те, которые стоят ниже нас на ступенях бытия, подчинены закону морального совершенствования. Все существующее — божества, люди и животные — во всех его сферах связано цепью нравственной причинности. Именно эта общность природы лежит в основе системы Будды, хотя прямо это нигде не признается. Сырой материал человеческой природы не целиком эгоистичен. Альтруистичное поведение не неестественно. Не следует думать, будто эгоистическое действие есть единственное понятное действие. Когда мы говорим, что каждый индивидуум находится вне другого, это еще только половина истины. Имеется также жизненное и органическое единство всех существ. Выработка этого объединяющего сознания, или достижение полноты зна-

¹⁵⁹ II. 1. 7–15.

¹⁶⁰ Самоубийство неправильно, ибо положить конец жизни не означает излечиться от иллюзии ego.

¹⁶¹ Samyutta, 1.

ния, покоя и радости, есть нирвана. Свобода есть расширение нашего сознания во всеобщее сознание, распространение нашего чувства и симпатии на все сущее. «Ученик проникает духом четверть мира, его мысли полны любви; потом он проникает во вторую четверть... и таким образом он охватывает весь мир¹⁶². Хотя, строго говоря, буддийская нравственность не имеет сверхъестественной санкции, все же для обыкновенных людей надежда на достижение неба после смерти остается в полной неприкосновенности.

Условия добродетели независимы от внешних вещей. Неважно, кто вы — князь или крестьянин; все несовершенно. Имеет значение только честная и праведная жизнь. Буддизм настаивает не столько на исполнении долга, как на преобразовании всего существа. Люди, богато одетые, подобно царю Соломону во всем его великолепии, могучие физически и гордые интеллектуально, — это не подлинно великие люди. Без смирения, милосердия и любви жизнь мертва в самой своей сердцевине.

Против этики буддизма опять-таки выдвигается обвинение в интеллектуализме. Знание, несомненно, играет в буддизме важную роль, ибо он объявляет неведение коренной причиной печали и страдания. Только обладание истиной преобразует дух. Эгоистическое желание не может возникнуть в уме, озаренном истинной мудростью. Поэтому освобожденная душа называется *Buddhā*, «знающим»¹⁶³. Добродетель есть познание хорошего. Но Будда признает, что это сознание не может уничтожить тело, построенное на основании кармы, хотя оно мешает созданию новой кармы. Мы должны также иметь в виду, что под познанием Будда не подразумевал одно только интеллектуальное воспитание. Познание не есть знакомство с богословскими догмами или эзотерическими мистериями, но познание, необходимым условием которого является нравственность. Познание в понимании Будды — это жизнь в истине, которую мы можем обрести, только если очистим душу от затемняющего влияния страсти и порывов. Познание нельзя упрятать в какой-то угол мозга, оно входит в наше бытие, окрашивает наши эмоции, связано с нашей душой и органически свойственно нам так же, как сама жизнь. Это господствующая сила, которая с помощью интеллекта формирует всю личность, упражняет эмоции и дисциплинирует волю. Доктринерское верование нельзя считать познанием — об этом говорится в Тевиддха сутте¹⁶⁴. На вопрос о том, что делать, чтобы достигнуть спасения, Будда дает ответ в духе упанишад. Спасение состоит в преодолении эгоизма, теоретически — иллюзии его, а практически — жажды я. Обретение истины, снова и снова повторяет Будда, зависит от следующих условий: 1) *шраггха*, вера¹⁶⁵; 2) *гаршана*, видение. Одной только веры недостаточно. Истины, приобретенные из вторых рук, на основании авторитета других людей, остаются внешними для наших умов и не становятся частью наших жизней. «Ныне, о монахи, не скажете ли вы, что мы уважаем учителя и из уважения к нему мы верим в то-то и то-то? Вы не должны так говорить. Разве то, что вы хотите сказать, не должно быть истинным как раз тем, что вы сами видели, познали и восприняли?»¹⁶⁶ 3) *бхавана*, практика, воспитание. Бхавана — это не-

¹⁶² Mahāsudassana Suttanta.

¹⁶³ «Здесь брахманское умозрение предвосхищает буддизм как в словах, так и в мыслях... В "Шатапатхабрахмане" познавший Атмана называется "освобожденным". При этом познание обозначается словом "*пратибуддха*", которое также означает пробуждение и которое обычно употребляют и буддисты, описывая, как Будда в торжественный час под деревом ашваттха достиг знания освобождающей истины или пробудился к сознанию освобождающей правды: это то же слово, от которого происходит и имя "Будда" (Buddha), то есть "знающий", "бодрствующий"» (Oldenberg, Buddha, p. 52).

¹⁶⁴ III. 1. 2.

¹⁶⁵ Majjhima, I. 71.

¹⁶⁶ Majjhima, I.

прерывное размышление и обдумывание истины, пока мы практически не станем одно с ней и не начнем переживать ее. Неподготовленные, не прошедшие искуса люди не могут войти в высшую жизнь, но венцом человеческой жизни является прямое восприятие истины, делающее невозможными все ложные взгляды. Аристотель, дав нам обширный обзор относительных благ, кончает «Этику» описанием созерцания, которое он считает совершенным благом. Будда смотрит на праджню как на обладание высшим благом, но добавляет, что праджня без любви и доброжелательности невозможна, а если и возможна, то совершенно бесплодна. Мистическое созерцание без практической доброты не есть совершенство¹⁶⁷.

Против буддистской этики выдвигается еще обвинение в аскетичности. Если аскетизм означает подавление желания, тогда буддистская этика аскетична. Желание возводит здание существования. Природа желания такова, что оно бесконечно и беспокойно бежит от всего, что у него есть. Оно не знает покоя. В низшей форме это непреобразованный импульс, стремление, *танха*, между тем как под воздействием рассудка *танха* становится желанием. Затухание *танхи* возможно только в том случае, если мы искореним желание. Этого можно достигнуть напряжением воли, *чхандой*. Будда не призывает к одной лишь пассивности. Неправильные желания не могут быть устранены, если к ним относиться спокойно, — их устранил только сильная воля и целеустремленность.

Будда не требует уничтожения воли, не говорит, что мы должны отвернуться от мира; он считает, что нужно решительно противодействовать желанию, активно бороться со злом. «Если бы критик больше останавливался на положительных тенденциях буддистской этики, он смог бы различить под внешним спокойствием буддистского мудреца, изображенного литературой и искусством, эмоциональную страстность и волю, не парализованные и уничтоженные, но подчиненные глубокой вере и горячей надежде и слитые с ними. Ибо нет учения, не исключая даже и платонизма, которое видело бы в жизни — в жизни, существующей ныне, — больше возможностей для совершенствования, нежели их видел буддизм. И нет ни одной системы, не исключая и христианства, которая видела бы в эволюции человеческой любви более возвышенную трансцендентность низших форм этой эмоции»¹⁶⁸. Будда не хочет уничтожения эмоции и желания, но требует воспитания истинной любви ко всему существующему. Эта яркая эмоция должна наполнить всю вселенную и привести к излинию переполняющей ее доброй воли. «Наш дух будет непоколебим, мы не произнесем недостойных слов; мы останемся кроткими и сострадательными, с любящим сердцем, свободным от тайного коварства; и мы вечно будем изливать на человека лучи нашей любящей мысли, и через него мы всегда будем изливать на весь мир мысль, полную любви, широкой, ставшей великой к безмерной, свободной от недоброжелательства и злобы»¹⁶⁹. Легендарные рассказы, содержащиеся в джатаках, приводят примеры глубокой любви и сострадания, проявлявшихся Буддой в его предыдущих жизнях¹⁷⁰. Учение Будды стоит на полпути между изнеженностью и аскетизмом, поскольку он не любил никаких излишеств и избегал крайностей. Он просит нас не устранить желание, но только направить его в другую сторону. Это же заключение может быть подкреплено буддистским анализом ощущения. Состояние сознания никогда не бы-

¹⁶⁷ Dhammapada, 183^[81].

¹⁶⁸ Mrs. Rhys Davids, J. R. A. S., 1898, p. 55.

¹⁶⁹ Majjhima Nikāya, 21.

¹⁷⁰ В «Истории индийского буддизма» Таранатхи имеется рассказ о монахе Арьясангхе, увидевшем лающую и бросающуюся на людей собаку, нижняя часть тела которой была изъедена червями. Движимый состраданием, Арьясангха подумал: «Если я не избавлю собаку от этих червей, бедняжка умрет, но если я сниму с нее червей и брошу их прочь, умрут черви». Тогда он решил отрезать немного мяса от своего тела, чтобы положить на него червей, — и так и сделал!

вает хорошо само по себе, оно хорошо или дурно в зависимости от последствий. Если последствие есть хорошее состояние, это сукха (удовольствие); если дурное состояние, это мучение (дукха). Если нет ни того ни другого последствия, перед нами нейтрально окрашенное ощущение. Все создания стремятся к хорошему состоянию, но по большей части они удовлетворяются относительно хорошим состоянием. Только немногие стремятся к абсолютному благу, счастью. Будда требует от нас отказа от воли к жизни в низшем плане и воспитания воли к тому, чтобы жить в добре и достигнуть совершенного мира. Если мы восхищаемся спокойствием и тишиной, это происходит потому, что они помогают сосредоточению. Волю следует подчинять, но не подавлять. Без дисциплины и упражнения воли нельзя достигнуть ничего великого. Когда молодой принц спросил Будду, сколько времени потребуется для усвоения его учения, Будда сказал, что здесь, как и в искусстве верховой езды, все зависит от того, есть ли у ученика пять необходимых условий — уверенность, здоровье, достоинство, энергия и ум¹⁷¹.

Мы должны напряженным усилием воли отказаться не от всех желаний, но только от дурных желаний¹⁷². «Я проповедую аскетизм, поскольку я проповедую сожжение всего дурного в сердце. Тот, кто так поступит, подлинный аскет». Кроме того, аскетический иску Будды имеет в виду арену внутренней жизни духа, а не внешние судьбы тела. Будда фактически допускает заботу о теле, хотя и не допускает привязанности к нему. «Ты был когда-нибудь ранен стрелой в сражении?» «Да, был». «А ты смазывал свою рану мазями, лил на нее масло, перевязывал ее куском топкой материи?» «Да». «Любил ли ты свою рану?» «Нет». «Точно так же и аскеты не любят своего тела; но, не будучи к нему привязаны, они пользуются им для того, чтобы совершенствоваться в религиозной жизни»¹⁷³.

Будда даже разрешал бхикшу прилично одеваться, нормально питаться, иметь жилище и пользоваться медицинским уходом. Он знал, что телесное мучение вредно для силы духа, столь необходимой для понимания философских истин. Будда облагородил аскетизм, проводя различие между подлинным и ложным аскетизмом. Он осуждал нездоровые крайности некоторых безобразных типов аскетизма. Нож, если его схватить за лезвие, обрезает руки. Ложный аскетизм принижает людей. Для Будды аскетизм означает не разрыв жизненных уз, а искоренение эгоизма. Аскет — это не тот, кто умерщвляет тело, а тот, кто очищает душу. Аскетизм есть только отрыв от вещей, отвлекающих в сторону наши желания «от забот мира и обманчивости богатств и стремления к обладанию другими вещами». В упанишадах Начикетас с величайшим презрением отказывается от преходящих удовольствий мира, страстно желая познать Брахмана, живущего по ту сторону смерти, таящегося в глубинах. Отречение необходимо для всякой здоровой жизни. Когда монахиня Гаутами попросила Будду рассказать ей о сущности дхармы, Будда сказал: «Если в отношении какого бы то ни было учения ты уверена, что оно ведет к страсти, а не к миру, к гордости, а не к смирению, к желанию многого, а не к желанию малого, к любви к обществу, а не к любви к уединению, к праздности, а не к серьезному стремлению, к духу, который трудно успокоить, а не к духу, который легко успокоить, — то, о Гаутами, это учение не есть дхарма»¹⁷⁴. Размышление в одиночестве рекомендовалось, как средство воспитания духовного спокойствия и отказа от привязанности к вещам.

Для буддизма невозможно отказаться от связи с прошлым. С самых ранних ведийских времен в Индии существовали аскетические направления, проповедовавшие отказ от жизненных обязанностей и свободное скитание по земле. Мы

¹⁷¹ Majjhima, 65.

¹⁷² Mahāparinibbāna Sutta, VII.

¹⁷³ Milinda, p. 73.

¹⁷⁴ Dahlike, Buddhist Essays, p. 215.

видели в упанишадах, что, стремясь к высшему, «некоторые отказываются от желания иметь детей, от борьбы за богатство, от стремления к мирским благам и уходят нищенствовать». Брахманские законы узнавали право таких людей отказаться от обязанностей жизни соблюдения обрядов. Идеальный человек в Индии, перед которым склоняются государь и крестьянин, — это аскет, бродящий с чашкой для милостыни в руках по улицам и дорогам, от дома к дому, не произнося ни слова и не высказывая какой-либо просьбы. Якоби сказал о нищих: «Из законов, предписывающих уважать их, видно, что они, несомненно, имели признанный статус уже около восьмого века до нашей эры». Буддистские бхикшу — это нищие, живущие милостыней, давшие обет бедности и посвятившие себя распространению проповеди Будды. Конечно, Будда не ждал, что все люди станут аскетами. Он делит людей на два класса. Те, кто все еще привязаны к миру и мирской жизни, — *упасаки*, мирские люди, и те, которые благодаря самоумерщвлению освободились от него, — *шраманы*, аскеты¹⁷⁵. Несмотря на все свое уважение к мирским добродетелям, Будда полагал, что выполнение мирских обязанностей не помогает непосредственно спасению. «Полна превратностей домашняя жизнь, путь, оскверненный страстью; свободна, как воздух, жизнь того, кто отказался от всех мирских вещей. Как трудно для человека, который живет дома, жить более высокой жизнью во всей ее полноте, во всей ее чистоте, во всем ее светлом совершенстве! Итак, отрежу-ка я свои волосы и бороду, облакусь в одежды оранжевого цвета, уйду из домашней жизни и стану бездомным»¹⁷⁶. Однако в этом вопросе буддизм непоследователен, ибо, согласно Маджджхима никайе, человек может достигнуть нирваны, не будучи монахом. Хотя Будда осуждал болезненную аскетическую практику, мы с удивлением находим, что искус, требуемый от буддистских братьев, в ряде случаев более суров, чем все то, о чем говорится в брахманских текстах. Хотя теоретически Будда признает возможность достижения спасения без сурового аскетизма, на практике, по его мнению, он необходим почти всем.

Сангха — это буддистское братство, в которое вступают ученики, решившие вести совершенную жизнь. Это религиозный орден, в члены которого принимают после ряда обетов и заявлений о принятии основных положений веры. Он открыт для всех без исключения. Вначале Будда неблагоприятно относился к женщинам. Когда Ананда спросил его, как должен вести себя мужчина в присутствии женщины, Будда ответил: «Избегай смотреть на нее... если необходимо смотреть, не говори с ней; если необходимо говорить, тогда держись настороже»¹⁷⁷. Когда царица, вдова Шуддходаны, решила вступить на путь отшельнической жизни и пришла к Будде, прося обратить ее, в сопровождении жен пятисот князей, Будда трижды отказывал, считая, что принятие женщин в орден смутит дух многих, вступивших в него прежде. Когда они снова пришли — ноги их кровоточили, одежда была в пыли, — Ананда спросил: «Разве Будды рождаются в мир только ради блага мужчин? Несомненно, они рождаются и на благо женщин». После этого они были приняты. Поскольку земное страдание касается всех, путь из него тоже должен быть открыт для всех, кто хотел бы на него стать. Только больные люди и закоренелые преступники, а также те, чье принятие вызвало бы конфликт с существующим правом, — солдаты, должники, рабы, сыновья родителей, не желающих их вступления в орден и дети, — не принимались. Сангха — это организованное братство, состоящее из монахов и нищих. Аскеты брахманистской религии не обладали такой организованной корпорацией. Организованность буддистов объясняется духом прозелитизма, сознательно усвоенного ими. Буддистский монах не имеет власти спасти или осудить человека. Он не творит чудеса, он не посредник между

¹⁷⁵ Ср. различные францисканские ордены.

¹⁷⁶ *Tevijja Sutta*, I. 47.

¹⁷⁷ *Mahāparinibbāna Sutta*, V. 23.

богом и человеком, но всего лишь проводник, руководитель. В Сангху входят как мирские члены, так и монахи. Если мирской член — это признающий учение Будды, то монах — это миссионер. Правила буддистской Сангхи заимствованы из брахманских сводов правил, но приспособлены для миссионерских целей. Отношение между Буддой и его учениками или между монахами и последователями учения — это отношение между учителем и учеником.

По вопросу об отношении Будды к кастам существует много недоразумений. Он не выступает против этого института, а придерживается точки зрения упанишад. Брахман, или руководитель общества, — брахман не столько по рождению, как по характеру. Во времена Будды кастовая система была в запутанном состоянии, различия основывались скорее на рождении, чем на качествах того или иного человека. «Брахман, устранивший всякую греховность, свободный от высокомерия, от скверны, сдерживающий себя, обладатель совершенного знания, выполнивший обязанности святости, такой брахман справедливо называет себя брахманом. Тот, кто уступает гневу и чувствует ненависть, дурной человек, ханжа, придерживающийся неправильных взглядов, обманщик — это отверженный, это человек, не имеющий сочувствия к живущему». «Не по рождению становится человек брахманом, не по рождению — отверженным; по деяниям он становится брахманом, благодаря деяниям — отверженным»¹⁷⁸. Во власти всех людей стать совершенными. Сам Будда являет пример совершенства познания, которого мог бы достигнуть любой человек с помощью размышления и самообуздания. Неправильно думать, будто некоторые люди обречены на рабство и бесчестие, а другим предназначены добродетель и мудрость. Поэтому в монашеский орден принимались члены всех каст. Всякий мог стать буддистом и достигнуть высших степеней, став членом Сангхи. Этим буддизм подрывал кастовый дух, который впоследствии привел к бесчеловечной практике. Но этот же взгляд не был чужд и брахманистской теории, которая также смотрела на высший статус саньясина как на статус, стоящий выше каст. Мы не можем сказать, что Будда отменил касты, потому что религия Будды аристократична^[82]. Она полна тонкостей, которые могли быть понятны только образованным людям, и Будда всегда имеет в виду саманов и брахманов. Его первыми обращенными были брахманы и богатые юноши Бенареса. Мы не можем сказать, что Будда осуществил какую-то социальную революцию. Даже рождение в семье брахмана Будда считает вознаграждением за какую-нибудь заслугу¹⁷⁹. Он был духовным реформатором в том смысле, что завоевал для бедных и униженных место в царстве божием. «Все еще очень широко распространенное мнение, что буддизм и джайнизм были реформаторскими движениями и что, если говорить конкретнее, они представляли восстание против тирании каст, совершенно ошибочно. Эти движения представляли собой всего лишь протест против кастовой исключительности брахманских аскетов; но касты как таковые признавались ими полностью. Даже прием в их ордены, на словах открытый для всех, был сначала практически ограничен высшими кастами. Важно отметить для характеристики отношения этих орденов к брахманским институтам страны, что хотя в духовных вопросах их так называемые мирские члены были обязаны руководствоваться их указаниями, но в отношении церемоний, например тех, которые сопровождали рождение, вступление в брак и смерть, они должны были обращаться к услугам старых брахманских жрецов»¹⁸⁰. Будда не был социальным реформатором. Его самым прочным убеждением было то, что страдание связано с эгоизмом, и он проповедовал нравственные и духовные правила, выполнение которых должно было искоренить самодовольное представление о я. Весь дух Будды

¹⁷⁸ См. *Vasala Sutta, Vāseṭṭha Sutta* и *Dhammapada*, chap. XXVI.

¹⁷⁹ См. Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 446.

¹⁸⁰ Hoernle, *Calcutta Review*, 1898, p. 320.

был потусторонен, он не имел качеств пламенного энтузиаста земного царства, необходимых для социального реформатора или народного вождя. «Дух Будды был чужд этому энтузиазму, без которого никто не может выступать в качестве борца за угнетенных против угнетателя. Пусть государство и общество остаются такими, какие они есть; религиозный человек, отвергнувший мир в качестве монаха, не принимает участия в его заботах и занятиях. Каста для него не имеет никакого значения, ибо все земное перестало вызывать у него интерес; но ему никогда не приходит в голову использовать свое влияние для уничтожения каст или для смягчения строгости кастовых правил для тех, кто остался в окружающем его мире»¹⁸¹. В мире мысли как упанишады, так и Будда протестовали против кастовых строгостей. Как упанишады, так и Будда считали, что бедные и униженные могут обладать высочайшими духовными достоинствами, но ни упанишады, ни Будда не искореняли ведийских учреждений и обычаев, хотя в этом отношении буддизм несколько более преуспел, нежели брахманизм. Страсть к социальным реформам была практически незнакома даже лучшим умам того времени. Демократия — это современный двигатель социальной реформы.

Мы уже говорили, что Будда не вмешивался в домашний ритуал, который продолжали исполнять согласно ведийским правилам¹⁸². Что касается авторитета вед в вопросах доктрины, догматики, то Будда не принимает его. Как общее правило, он отвергает все эзотерические, тайные учения: «О ученики, троим принадлежит таинственность, а не откровенность — женщинам... мудрости жрецов... ложному учению»¹⁸³. Я проповедовал истину, не делая никакого различия между экзотерическим и эзотерическим учением, потому что в отношении истин, Ананда, у Татхагаты нет ничего, подобного сжатому кулаку учителя, который что-то удерживает»¹⁸⁴. Сам Будда осуждал учение вед. Он протестовал против той части вед, в которой говорится о принесении в жертву животных. Во всяком случае, таково мнение Джаядэвы, автора «Гитаговинды», и Рамачандры Бхарати, автора «Бхактишатаки», иначе называемой «Буддхашатакой».

■ КАРМА И НОВОЕ РОЖДЕНИЕ

Закон кармы не налагается извне, он заложен в самой нашей природе. Формирование духовных навыков, растущая склонность к злу, ожесточающее влияние повторения, которое подрывает фактическую свободу я, знаем мы это или нет, — все это входит в закон кармы. Мы не можем избежать последствий наших поступков. Прошедшее действительно создает настоящее и будущее. Закон кармы — это принцип, устанавливающий справедливость в человеческих отношениях^[83]. «Именно вследствие различия в их кармах люди не одинаковы. Некоторые долговечны, некоторые недолговечны, некоторые здоровы, некоторые болезненны и т. д.»¹⁸⁵ Без этого объяснения люди чувствовали бы себя жертвами чудовищной несправедливости. Это помогает страдальцу смириться, ибо он понимает, что своим страданием он уплачивает старый долг. Оно также заставляет наслаждающегося быть добрым, ибо он должен делать добро, чтобы снова заслужить подобную жизнь. Когда один преследуемый ученик пришел к Будде с разбитой головой и кровоточащими ранами, Будда сказал ему: «Страдай, пусть это будет так, о архат... ты теперь ощущаешь результаты своей кармы, которые могли бы стоить тебе

¹⁸¹ Oldenberg, Buddha, p. 153—154.

¹⁸² См. Bhandarkar, A Peep into the Early History of India.

¹⁸³ Aṅguttara Nikāya.

¹⁸⁴ Mahāparinibbāna Sutta.

¹⁸⁵ Milinda. См. Majjhima, III. 203; Buddhaghosa, Atthasālinī, p. 88.

столетий страдания в чистилище». В учении о карме делается упор на индивидуальную ответственность и действительность будущей жизни. Оно признает, что возмездие за грех зависит от условий состояния грешника. Если дурной поступок совершен человеком, слабым в умственном и нравственном отношении, то такой поступок может привести его в ад. Если такой же поступок совершает хороший человек, то дело может обойтись всего лишь небольшим мучением в этой жизни. «Это так же, как если бы человек положил кусок соли в маленькую чашку с водой — вода стала бы соленой и не пригодной для питья. Но если бы тот же кусок был положен в реку Ганг, вода Ганга не испортилась бы в сколько-нибудь заметной степени»¹⁸⁶.

Теория кармы значительно старше буддизма, хотя она получает логическое оправдание в философии становления. Люди представляют собой временные звенья в длинной цепи причин и следствий, где нет ни одного звена, независимого от всех остальных. История индивида начинается не тогда, когда он рождается, она осуществлялась уже в течение многих веков.

Когда карма становится высшим принципом, стоящим выше богов и людей, трудно найти какое-нибудь место для инициативы и стараний людей. Если все, что происходит, обуславливается кармой, трудно представить себе, почему индивид должен заботиться о том, что он делает. Он может только действовать в соответствии с законом. Спасение — это только другое название для примирения с ходом вещей. Подобная концепция нет-нет, да и появляется в истории мысли. Греки считали, что существует неумолимая судьба, стоящая выше людей и богов, и эту судьбу нельзя изменить никакими усилиями и молитвами. Та же самая страшная судьба появляется в религии кальвинистов и в мусульманской религии («кисмет»). Никто не может узнать даже от Будды, предназначено ли ему спастись и приобрел ли он достаточно заслуг для того, чтобы иметь право на спасение. Можно допустить, что Будда не дал прямого ответа на вопрос о свободе и обошел его, как вопрос умозрительный. Однако его система допускает возможность свободного действия и полного преодоления всего закона кармы¹⁸⁷. Его требование энергии, усилия и борьбы с ненавистью и заблуждением несовместимо с отрицанием свободы. В его схеме есть место для раскаяния, *самвеги*. Нижеследующие соображения могут позволить нам примирить упор, который буддизм делает на карму, со свободой. Главный аргумент в поддержку детерминизма даже в современной мысли исходит из причинности. Карма, согласно буддизму, — это не механический принцип, она органична по характеру. Я развивается и расширяется. Нет я, есть только развивающееся сознание, которое может быть развернуто в целом ряде состояний. Хотя настоящее определено прошедшим, будущее остается открытым и зависит от направления нашей воли. Определение настоящего прошедшим, однако, не является чисто механическим. Закон кармы гласит, что существует непрерывность прошедшего и настоящего, что настоящее согласуется с прошедшим. Это не означает, что настоящее есть единственно возможное следствие прошлого. «О жрецы, если кто-нибудь говорит, что человек должен пожинать жатву сообразно своим деяниям, в таком случае нет религиозной жизни и не представляется никакой возможности полного искоренения несчастья. Но если кто-нибудь говорит, о жрецы, что вознаграждение, получаемое человеком, согласуется с его деяниями, в этом случае, о жрецы, религиозная жизнь есть и представляется возможность полного искоренения несчастья»¹⁸⁸. Механическое, неправильное толкование закона кармы вступает в конфликт с требованиями этики и религии.

¹⁸⁶ Aṅguttara Nikāya, I. 249.

¹⁸⁷ См. Milinda, IV. 8. 39 — 41.

¹⁸⁸ Aṅguttara Nikāya, III. 99.

Вся трудность проблемы объясняется психологической ориентацией мировоззрения Будды. Разложение я на ряд качеств, тенденций и склонностей совершенно закономерно для психологической науки с ее ограниченным предметом. Для психологии, прослеживающей возникновение и развитие духовных представлений и устанавливающей причинные связи между ними, детерминизм сохраняет свою силу. Но он никогда не может адекватно объяснить состав единого я. Если не подчеркивать субъективный фактор, единственное начало, для которого духовные факты являются фактами ума, мы будем неправильно толковать природу я. Если изолировать его от его содержания, оно становится логической абстракцией, а это не то, что определяет наши действия. Все наше я в любой момент есть субъект нашей деятельности, оно обладает способностью выходить за рамки своего прошлого. Я отдельно от содержания не имеет характера и бесплодно; одно лишь содержание, без я, подтверждает полный детерминизм; для конкретного же я существует свобода. Сказать, что ничто не случается без причины, совместимо с положением, что нынешнее состояние я может выступать в качестве причины. Буддизм протестует только против ненаучного взгляда индетерминизма, рассматривающего свободную волю как не поддающуюся расчету силу, которая чуть ли не мешает правильной работе ума. В мире есть нечто большее, чем механический закон, хотя существует самая настоящая естественная история мыслей и желаний индивида. Карма утверждает эту упорядоченность естественного процесса, как и духовного развития. Она не стремится устранить ответственность или сделать ничтожными усилия, потому что без усилия нельзя достигнуть ничего великого.

Буддисты говорят, что когда мы достигаем высшего состояния, карма перестает действовать. Все прошлые деяния с их результатами исчезают навсегда. Состояние свободы выше добра и зла. Часто буддисты утверждают, что нравственность перестает обладать трансцендентальной ценностью, когда на нравственные акты смотрят как на препятствие к окончательному блаженству, поскольку они неизбежно влекут за собой какое-то воздаяние и сохраняют круг существования. Мы должны избавиться как от заслуг, так и от прегрешений, если хотим спастись от этой жизни. Всякое нравственное поведение есть подготовка к этому окончательному состоянию. Когда идеал осуществлен, борьба прекращается. Нет никакого следствия, которое могло бы быть осуществлено в каком-то будущем состоянии. Это соответствует учению упанишад, утверждающих, что чтобы ни делал человек, достигший освобождения, он все делает без привязанности. Не деяния сами по себе приводят к результатам, но только деяния, происходящие от эгоистичных желаний. Поэтому высшее состояние стоит выше нравственных правил и действия закона кармы, но нравственность имеет органическое значение для этой цели.

Вращающееся колесо — вот символ ряда жизней, определяемых принципами кармы. Распад старого есть образование нового. Смерть — не что иное, как рождение, имевшее колыбелью пламя. В течение всей жизни происходят изменения. Рождение и смерть — это жизненные изменения, которым мы даем особые имена. Когда масса действий, которые должны были получить воздаяние здесь, исчерпана, наступает смерть. Колесо жизни дает нам новые возможности, с помощью которых, если мы захотим, мы можем улучшить нашу судьбу. В этом колесе постоянно поднимаются и опускаются не только люди, но и все живые существа.

Будда, в соответствии с брахманской теорией, говорит о существовании ада для злых и нового рождения для несовершенных. Существование рая также признается^[84]. «После распада тела в результате смерти делающий добро возрождается в некоем счастливом состоянии на небесах»¹⁸⁹. Иногда буддисты рассматривают небо и ад как временные состояния перед новым рождением. Ранний буддизм популяризировал понятие нового рождения в джатаках — рассказах, говорящих

¹⁸⁹ Mahāparinibbāna, I. 24.

о предыдущих рождениях Будды и о ряде самоотверженных поступков, с помощью которых он подготовился к окончательной победе над злом в великой духовной борьбе под «древом бо». Буддисты утверждают, что мы можем видеть бесконечное прошлое каждой жизни, если выработаем у себя определенные сверхъестественные способности.

В буддизме нет ничего похожего на переселение душ или переход индивида из одной жизни в другую. Когда человек умирает, его физический организм, основа его психики, распадается, и таким образом психическая жизнь приходит к концу. Вновь рождается не тот же самый мертвый человек, но другой. Нет никакой души, которая могла бы переселяться. Продолжает существовать лишь характер¹⁹⁰. Буддизм не объясняет механизма, с помощью которого сохраняется непрерывность кармы между двумя жизнями, отделенными друг от друга явлением смерти. Он просто предполагает такую непрерывность. Нам говорят, что последовательные жизни связаны цепью естественной причинности. Получающийся в результате характер создает новую индивидуальность, автоматически тяготеющую к состоянию жизни, для которого она приспособлена. Буддисты утверждают, что в результате силы кармы сознание умирающего человека порождает или начинает ряд состояний сознания, связанных с каким-то тончайшим организмом, причем последнее состояние находит свое обиталище в чьем-то чреве¹⁹¹. На этот решающий элемент обычно взирают как на последнюю мысль, становящуюся сущностью нравственной и интеллектуальной жизни умирающего человека. Это — сила, остающаяся в качестве желания новой жизни, когда приходит смерть. Должна существовать не только эта карма — сила, являющаяся следствием действий, но и *упагана*, или привязанность к существованию. Поскольку жизнь есть сочетание, то если отдельные элементы не встретились бы друг с другом, не было бы и жизни. Должна действовать какая-то сила, стремящаяся вновь сочетать рассеянные элементы. Под давлением этой силы притяжения, называемой *упаганой*, создается новое сочетание. Карма не могла бы ничего сделать без этой силы. Карма есть одушевляющий принцип, ожидающий своего материала.

«Ибо, когда в каком-нибудь существовании кто-либо подходит ко вратам смерти, будь то естественным ходом вещей или путем насилия; и когда в результате соединения нестерпимых, смертельных мучений все члены, большие и малые, распадается и отрываются друг от друга в каждом суставе и в каждой связке; и тело подобно зеленому пальмовому листу, выставленному на солнце, постепенно высыхает; и зрение и другие органы чувств перестают действовать, а способность чувствовать, способность думать и жизненность оказывают последнее сопротивление в сердце, — тогда сознание, находящееся в этом последнем убежище, в сердце, продолжает существовать по закону кармы, иначе называемому склонностью. Эта карма, однако, все еще сохраняет часть того, на чем она выросла, и состоит из тех прошлых деяний, которые имели большое значение, часто повторялись и недавно совершались; может быть также, что эта карма создает отражение себя или нового образа жизни, в который человек вступает в данное мгновение; обладая всем этим как объектом, сознание продолжает существовать.

Далее, пока сознание все еще существует и поскольку желание и невежество остались и зло объекта скрыто этим невежеством, желание склоняет это сознание к данному объекту; и карма, возникающая вместе с сознанием, толкает его к объекту. Это сознание, будучи в данном состоянии, в своем ряду, склоненное к объекту желанием и толкаемое к нему кармой, подобно человеку, раскачивающемуся над потоком на веревке, привязанной к дереву на высоком берегу; оно покидает свое первоначальное место и продолжает существовать в зависимости от чувственных

¹⁹⁰ См. Abhidharmakośa, III. 24.

¹⁹¹ См. P. Poussin, The Way to Nirvāṇa, p. 83—84.

предметов и других вещей и потом переходит — или не переходит — на другую остановку, созданную кармой. Здесь прежнее сознание, поскольку оно исчезает из существования, называется кончиной, а новое, поскольку оно возрождается в новом существовании, называется новым рождением. Но следует понимать, что это последнее сознание не перешло в нынешнее существование из прежнего, а также и то, что его нынешнее появление — только следствие причин, содержащихся в старом существовании, а именно кармы, или предрасположения, склонности»¹⁹².

Проводится различие между животными, призраками и людьми, с одной стороны, и богами и существами ада, или демонами, — с другой¹⁹³. Последние являются призрачными, и их сознание рождения может само для себя создать новое тело из неорганизованной материи. У животных, призраков и людей сознание рождения предполагает физические обстоятельства, и если их нет налицо в момент смерти, умирающее сознание не может сразу же, не прерываясь, превратиться в сознание рождения нового существа. Для таких существ допускается промежуточное существование в кратковременной форме гандхарвы. Этот гандхарва, будучи подобен бесплотному духу, при первой возможности создает с помощью элементов зачатия соответствующий зародыш^[85].

Причинное объяснение непрерывности относится также и к перерождению. Человек, который вновь рождается, — это наследник действий мертвого человека. Но он — новое существо. Хотя постоянного тождества нет, нет в то же время никакого уничтожения или отсечения старого. Новое существо — это то, чем сделали его его деяния. На эту теорию сохранения кармы содержится намек в упанишадах, в беседе между Артабхагой и Яджнявалкьей (Брихадараньяка упанишада).

Если главная тенденция буддизма состоит в том, чтобы представить карму элементом, продолжающим существовать, то можно встретить и намеки на то, что такая функция иногда приписывается виджняне. «Все, чем мы являемся, — это результат того, что мы думали». О виджняне говорится, что она в действительном смысле представляет собой сущность нашей души¹⁹⁴. Это только свидетельствует о тесном родстве между виджняной и кармой, между мыслью и волей. В высшем состоянии нирваны мы свободны от кармы и от виджняны, и вся печаль прекращается, когда личность распадается. Карма поддерживает жизненный процесс, а когда она исчерпывается, индивидуальное существование приходит к концу.

■ НИРВАНА

«И вот благородная истина об исчезновении мучения. Воистину это — исчезновение, так что не остается никакой страсти; это отказ, избавление, освобождение, отречение, наконец, от этой снедающей жажды». Будда не ставил прямо вопроса о природе нирваны. Он считал, что его миссия состоит не столько в том, чтобы раскрыть тайны блаженства, сколько в том, чтобы привлечь людей к его осуществлению. Для него всепоглощающим интересом обладали жизненные страдания. Слово «нирвана» буквально означает «затухание» или «остывание». «Затухание» напоминает кончину. «Остывание» кажется не полным уничтожением, но только умиранием страсти. «Освобожденный ум подобен затухающему пламе-

¹⁹² Buddhaghōṣa Visuddhimagga, chap. XVII, см. W. B. T., p. 238 — 239. Пример попытки средневековой буддистской психологии объяснить новое рождение или зачатие, *патисандхи*, читатель может найти в переводе Абхидхамматтхасангахи Ануруддхи, сделанном г-ном Аунгом, особенно во вступительном очерке.

¹⁹³ См. Aung and Rhys Davids, Compendium of Philosophy, p. 137 — 139.

¹⁹⁴ Интересно отметить, что даже, согласно Юму, личное тождество возникает только из «ровного и непрерывного движения мысли по пути связанных идей».

ни»¹⁹⁵. На эти два смысла слова «нирвана» следует смотреть как на отрицательную и положительную стороны одного конечного состояния бытия, которое не может быть адекватно охарактеризовано в выражениях, доступных пониманию. Во всяком случае, нирвана, согласно буддизму, — это не блаженное единение с богом, ибо такое единение есть только продолжение желания жить. Тот факт, что Будда имеет в виду только затухание ложного желания, а не всего существования, явствует из многих мест источников. Нирвана есть лишь разрушение пламени вожделения, ненависти и невежества. Только понимая нирвану таким образом, мы сможем понять, как Будда достиг бодхи в возрасте тридцати пяти лет, а потом провел оставшиеся сорок пять лет жизни в деятельной проповеди и совершении добрых дел. Иногда проводится различие между двумя видами нирваны — 1) *упагхишешей*, когда угасают только человеческие страсти, и 2) *анупагхишешей*, когда угасает всякое бытие. Согласно Чайлдерсу, первое есть состояние совершенного святого, у которого все еще наличествуют пять скандх, хотя желание, привязывающее нас к бытию, и затухло. В последнем случае мы имеем прекращение всякого бытия, следующее за смертью святого. Это, по-видимому, различие между теми свободными, внешняя жизнь которых продолжается, и теми, чья внешняя жизнь прекращается. Когда говорится, что кто-то достиг нирваны на этом свете, подразумевается упадхишеша-нирвана¹⁸⁶. Это — архатство, становящееся паринирваной, когда архат исчезает из мира преходящих вещей. Таким образом, разница между упадхишешей и анупадхишешей соответствует разнице между нирваной и паринирваной, умиранием и полным умиранием¹⁹⁶. В этом вопросе нет строгого словоупотребления¹⁹⁷. Даже паринирвана не может означать абсолютного небытия. Она означает только абсолютное совершенство бытия. «Мудрый Будда объявляет, что окончательное освобождение есть не что иное, как поток безупречно чистых состояний сознания»¹⁹⁸. Это духовный покой, свободный от напряжения и конфликта. Уничтожение дурных наклонностей сопровождается одновременным духовным прогрессом. Нирвана, являющаяся завершением духовной борьбы, представляет собой положительное блаженство. Это — цель совершенства, а не бездна уничтожения. Путем разрушения всего, что в нас есть индивидуального, мы входим в общение со всей вселенной и становимся неотъемлемой частью некоего великого процесса. В таком случае совершенство есть чувство единства со всем сущим, когда-либо бывшим и когда-либо могущим быть. Горизонт бытия расширяется до границ всей действительности. Это вид существования лишенный эгоизма, существования без времени, полного «веры, мира, спокойствия, блаженства, счастья, нежности, чистоты, свежести»¹⁹⁹. В «Милинде» есть места, указывающие, что Будда перестал существовать после паринирваны. «Благословенный отошел, и его кончина была такова, что не осталось никакого корня для создания другого индивида. Благословенный скончался, и нельзя сказать о нем, что он здесь или там. Но в плоти его учения можно его найти»²⁰⁰. Мы не можем поклоняться Будде, потому что его больше нет; поэтому мы поклоняемся его останкам и его учению²⁰¹. Нагасена красочно изображает концепцию нирваны как затухание или

¹⁹⁵ Dīgha Nikāya, II. 15. См. также Majjhima, 72, где Будда сравнивает нирвану с угасающим пламенем, которое не могут больше поддерживать солома или дрова. Шветашватара-упанишада (IV. 19) говорит о Параматмане как об огне, топливо под которым истощилось. См. также Nṛsīṃhottarātāpanīya Uṇ., 2.

¹⁹⁶ Milinda, II, 2. 4.

¹⁹⁷ См. Oldenberg, Excursus on Nirvāṇa, III.

¹⁹⁸ S. S. S. S., II. 4. 21.

¹⁹⁹ Milinda, II. 2. 9; III. 4. 6; II. 1. 6.

²⁰⁰ Milinda, III. 5. 10. Здесь содержится намек на мысль, выраженную в «Невидимом хоре» Джорджа Элиота или в «Синей птице» Метерлинка, — жизнь в памяти потомства.

²⁰¹ IV. 1; см. также Saṃyutta, I.

прекращение всякой деятельности (*читтавриттинирогха*), прекращение всякого становления (*бхаванирогха*)^[87], но нам кажется, что для некоторых ранних буддистов нирвана означала полноту бытия, вечное блаженство, вознесение высоко над радостями и горестями мира. «Когда Татхагата, о Ваччха, так освобождается от категории материальности, он глубок, неизмерим, глубины его трудно достигнуть, как глубины великого океана». Монахиня Кхема уверяет Пасенади из Косалы, что смерть освобождает Татхагату от эмпирического существования пяти скандх. Сарипутта укоряет Ямаку за еретический взгляд, будто бы монах, у которого нет больше грехов, будет уничтожен^[88]. Макс Мюллер и Чайлдерс после систематического исследования всех мест, относящихся к нирване, заключают, что «нет ни одного места, из которого следовало бы заключить, что значение нирваны — уничтожение». Ясно, что исчезает ложная индивидуальность, а истинное бытие остается. Подобно тому как радуга есть смесь факта и воображения, так и индивидуальность есть сочетание бытия и небытия. Падающие капли дождя есть рупа, линия света — нама, а результат их пересечения — бхава — радуга, являющаяся видимостью, иллюзией. Но в ее основе, которая вечна, имеется что-то реальное. «Мир покоится на мне только в той мере, в какой он, как познаваемое, противостоит мне, как познающему. Только форма может быть познана, а не то, на чем она основана. Вот почему мир можно отвергнуть только с помощью знания, то есть в той мере, в какой он есть форма. Только в той мере, в какой он есть форма, он возникает и исчезает. Он есть становление, а становление может иметь конец. Однако то, на чем форма основана, элементарное — это бытие; и никогда и нигде бытие не может перейти в небытие; нигде и никогда не может то, чтоечно, прийти к концу»²⁰². Нирвана есть вечное условие бытия, ибо она не санскара — не то, что сделано или сложилось, и потому непостоянно. Она продолжается, в то время как ее выражения меняются. Вот что содержится за скандхами, которые подвержены рождению и распаду. Иллюзия становления основана на реальности нирваны. Будда не пытается дать ей определение, поскольку это коренное начало всего и как таковое неопределимо. Указывается, что в нирване, которую сравнивают с глубоким сном, душа теряет свою индивидуальность и сливается с объективным целым. Согласно взгляду, подчеркиваемому в позднейших трудах школы махаяна, все существующее есть бхаванга, поток бытия. Ветер невежества дует над ним и возмущает его ровное течение, вызывает волнение в океане существования. Он будит спящую душу, ее спокойное, не связанное оковами движение останавливается. Она пробуждается, думает, создает индивидуальность и обособляет себя от потока бытия. В глубоком сне эти барьеры ломаются. Нирвана представляет собой возвращение в поток бытия, возобновление непрерывного течения. Как ни одна мысль не мешает потоку бытия, когда человек спит, так и нирвана представляет собой мирный отдых. Нирвана — это не уничтожение и не существование, как мы его понимаем, — это превращение в одно с вечной реальностью, чего, правда, Будда прямо не признает. Только поскольку нирвана находится за пределами человеческой мысли, нам приходится употреблять для ее характеристики отрицательные термины. Это — состояние, выходящее за рамки отношений субъект — объект. В нем нет никакого следа сознания я. Это — состояние деятельности, не подчиненное причинности, ибо это безусловная свобода²⁰³. Это состояние реально и длительно, хотя оно и не существует в мире времени и пространства^[89]. Псалмы старейшин ордена и монахинь полны красноречивых восхвалений глубокой радости и бессмертного наслаждения нирваны, превосходящих все описания. Индивидуальное сознание достигает такого состояния, когда всякое относительное существование распадается. Это — потусторонний мир

²⁰² Dahlke, Buddhist Essays, p. 258.

²⁰³ Cp. Śūnyatānimittapraṇiḥitam.

молчания. В одном смысле это — самоугасание, в другом — абсолютная свобода. Это — потухание звезды в блестящем восходе солнца или таяние белого облака в летнем воздухе. Мысль о том, что нирвана — уничтожение, является, согласно Будде, «дурной ересью»²⁰⁴.

Хотя подразумевается, что состояние нирваны есть высший вид деятельности, все же его рассматривают главным образом как нечто негативное, как пассивное состояние. В период, когда в мире, полном жизни, суматохи и возбуждения, не было никакой надежды для людей, уставших от существования, совершенное состояние представляется скорее спокойным, нежели романтическим, — это состояние покоя, счастья, тишины и мира, отдыха и освежения. Беспрепятственный поток нового рождения ощущается с такой силой, что нирвану, то есть состояние, в котором этот поток будто бы останавливается, приветствуют как благословенное освобождение.

Будда, вместе с мыслителями упанишад, отказывался от каких бы то ни было умозрений о состоянии людей, достигающих нирваны, поскольку оно не является объектом познания. Но, подобно упанишадам, он дает описание этого состояния, как положительное, так и отрицательное. В Тевидджа сутте он даже позволяет, чтобы это состояние называли союзом с Брахмой. Поскольку такая характеристика не совместима со взглядом, делающим из Будды негативного мыслителя, отрицающего всякое постоянное начало в человеке и в мире, Рис Дэвидс говорит: «Выдвигая надежду на единение с Брахмой в качестве результата практики всеобщей любви, Будда, по всей вероятности, имел в виду союз "единения с Брахмой" в буддистском смысле, то есть временное содружество в качестве отдельного существа с буддистским Брахмой, которым должен пользоваться новый индивид, не тождественный сознательно со своим предшественником. Вполне возможно, что на эту часть сутты следует распространить *argumentum ad hominem* и что высказывание в III, I должно означать: "Это (всеобщая любовь) есть единственный путь к тому роду единения с вашим собственным Брахмой, которого вы желаете". Но такую уступку еретическому мнению в конце собственного изложения истины едва ли можно приписать какому-либо будде»²⁰⁵. Рис Дэвидс забывает, что, согласно Будде, это вовсе не ересь. Если мы смотрим на нирвану как на положительное состояние, тогда мы должны допустить реальность чего-то постоянного. Логика — суровый надсмотрщик. Будда вынужден признать некое постоянное начало. «Есть, о ученики, нечто не рожденное, не созданное, не сделанное, не составленное. Если бы этого не было, о ученики, этого чего-то не рожденного... не было бы возможного исхода для того, что рождено»²⁰⁶. Ясно также, что сведение я к ряду скандх не носит окончательного характера. Если я есть только непостоянное соединение тела и духа, качеств и функций, то, когда оно исчезнет, не будет ничего, что освобождается. Мы уничтожаем наши желания, сжигаем нашу карму и погибаем навсегда. Свобода становится смертью. Но нирвана есть безвременное существование, и поэтому Будда должен признать существование безвременного я. В основе всей жизни имеется бытие, которое не обусловлено, стоит выше всех эмпирических категорий, имеется нечто, не вызывающее никаких следствий и не являющееся следствием чего-либо другого. «О нирване мы не можем сказать, что она возникла, или что она не возникла, или что она может возникнуть; что она есть прошедшая или будущая, или настоящая»²⁰⁷. Нирвана есть одновременность, являющаяся опорой всякой последовательности. Конкретное время теряется в вечном. Изменчивая природа мира скрывает за собой устойчивую действительность.

²⁰⁴ Saṃyutta, III. 109.

²⁰⁵ Rhys Davids, Introduction to Tevijja Sutta, S. B. E., vol. XI, p. 161.

²⁰⁶ Udāna, VIII. 3; Itivuttaka, 43.

²⁰⁷ Milinda.

Только такой взгляд необходим для того, чтобы дополнить характеристику нирваны, данную Буддой. Будда не беспокоился по поводу определения этих трансцендентальных понятий, которые он считал действительными, ибо они не помогли жизни и движению вперед. В соответствии со своим учением, изложенным в связи с вопросами Малункьяпутты, — что он будет обсуждать только те проблемы, которые имеют отношение к продвижению вперед к покою, святости и просветлению, — он не позволял ставить вопрос об окончательной цели. Но намеренный отказ отвечать на этот жизненный вопрос или уклончивый ответ на него не могут уничтожить тенденции ставить его. Такой вопрос порождается инстинктом человеческого духа. И когда Будда не дал ортодоксального решения, разные школы вывели различные заключения из его отношения к этим вопросам^[90]. Некоторые сводят нирвану к *шуньяте*, пустоте и ничто. Епископ Биганде говорит: «Вследствие необъяснимой и достойной сожаления эксцентричности эта система обещает людям в качестве вознаграждения за их нравственные усилия бездонную пропасть уничтожения». Согласно г-же Рис Дэвидс, «нирвана у буддизма значит просто уничтожение». Олденберг склоняется к такому же отрицательному взгляду²⁰⁸. Дальке часто говорит о том же. В одном месте он пишет: «Только в буддизме понятие свободы от мучений отстает чисто негативным, а не прикрито положительным — небесным блаженством»²⁰⁹. Согласно этим авторам, нирвана есть ночь, ничто, мрак, где потух всякий свет. Такое одностороннее толкование теории Будды не новость. Будда, заявив, что состояние освобожденных нельзя себе представить, продолжает: «Уча этому, объясняя это, я навлекаю на себя ложные, необоснованные, неправильные, не истинные обвинения со стороны некоторых...» «Самана Готама неверующий: "разрушение подлинного бытия, уничтожение, смерть — вот что он проповедует"». То, чем я не являюсь, то, чем не является мое учение, — в этом меня обвиняют»²¹⁰. Странно, но некоторые считают буддийскую нирвану столь положительно приятной, что обвиняют Будду в гедонизме. Очевидно, на основе высказываний Будды очень рано выработались два различных взгляда. Подлинная же позиция Будды, вероятно, состоит в том, что нирвана есть состояние совершенства, которое мы не можем постигнуть, а если нам приходится характеризовать ее, то лучше всего отобразить ее недоступность представлению с помощью отрицательных характеристик, а ее богатство содержания положительными предикатами, имея все время в виду, что такие характеристики в лучшем случае лишь приблизительно верны.

■ ОТНОШЕНИЕ К БОГУ

В господствующей религии периода Будды главной чертой был дух торговли, установившийся между богами и людьми. Хотя Брахман упанишад был высок и благороден, в народе имело хождение множество других богов — небесных тел и материальных стихий, растений и животных, гор и рек. Разнузданная вольность дикого воображения обожествляла все возможные предметы мира и, словно этого было недостаточно, добавляла к ним чудовищ, образы и символы фантазии. Несомненно, что упанишады поколебали авторитет этих богов в мире мысли, но они не помешали их господству в мире религиозной практики. И немало было людей, изображавших богов создателями мира и правителями вселенной, способными изменить в хорошую или дурную сторону судьбу человека. Будда понимал, что единственный путь к тому, чтобы устранить этот навязчивый страх перед богами

²⁰⁸ См. Oldenberg, Buddha, p. 273.

²⁰⁹ Dahlke, Buddhist Essays, p. 48.

²¹⁰ Majjhima, 22^[91].

и мучениями, грозившими в будущем, а также испорченность человеческого духа, склонного покупать добрую волю богов лестью и похвалой, состоит в том, чтобы раз и навсегда уничтожить всех богов. Идея первой причины не помогает нам в нравственном прогрессе. Она ведет к бездействию и безответственности. Если бог существует, он должен быть единственной причиной всего, что происходит, как хорошего, так и дурного, и человек не может иметь своей собственной свободы. Если же бог гнушается злом и отказывается от ответственности за дурные поступки, тогда он не есть всеобщий агент. Мы ожидаем, что бог нас простит²¹¹. Если бог всемогущ в своей милости, если он в одно мгновение может сделать святого из преступника, тогда у нас появляется искушение быть равнодушными к добродетельной жизни и воспитанию характера. Воспитание характера оказывается всего лишь потерянными трудом. Небо и ад — это всего лишь воздаяния за добродетель и порок. Если совершение зла приводит в ад, люди чувствуют, что до ада еще далеко, а простое удовольствие — рядом с нами. Будде пришлось выступить против господствовавшего взгляда и заявить, что добродетель и счастье, порок и страдание органически связаны друг с другом²¹². Неопределенная природа философского умозрения, предававшегося всякого рода фантазиям, и практическое убеждение, заставлявшее людей возлагать все бремя на богов, вместо того чтобы полагаться на свои собственные силы, побудило Будду ограничить свое учение этим миром. Чисто научное отношение не видит бога в громе, не видит ангелов на небесах. Религиозная иллюзия была уничтожена естественным объяснением вещей. Гипотеза личного бога казалась несовместимой с таким объяснением. Закон кармы требует от нас, чтобы мы отказались от всякого представления о божественном покровительстве, капризе и произволе. Величие бога и престиж провидения бледнеют перед этим принципом кармы. Ни один волос не может упасть с головы, ни один камень не может упасть на землю без веления кармы. Бог, который не может приспособлять и изменять, создавать или переделывать, — вовсе не бог. Кроме того, трудно примирить душераздирающие страдания жизни с верой в любящего бога. Страдание мира понятно только на основе гипотезы о карме. Она объясняет все в мире живых существ, обитателей ада, животных призраков, людей и богов. Нет ничего, что было бы выше кармы. Хотя Будда допускает существование божеств, подобных Индре, Варуне и т. д., для объяснения мира они не нужны. Даже они включены в круг рождений и не могут нарушить великий закон нравственной причинности²¹³. Нет никакого божественного творца нашего бытия. Человека порождает его собственные деяния. Даже то, каких родителей он имеет, зависит от его кармы. «Мое действие есть мое владение... мое наследство... чрево, носящее меня... племя, к которому я принадлежу... мое убежище». Взгляд правоверных, что есть высший личный создатель, Ишвара, и взгляд материалистов (свабхававада), что развитие мира есть следствие врожденной независимой мощи вещей, — оба они отвергаются буддистами. Разнообразие мира происходит от действий²¹⁴. Действия приносят с собой «плод господства». Они создают и организуют материальные вещи, необходимые для их вознаграждения¹⁹². Если какому-то человеку предназначено быть рожденным солнечным богом, он не только рождается, но и получает жилище, небесный дворец, движущуюся колесницу и т. д. как «плоды господства»²¹⁵. И точно так же в начале космического периода вся материальная вселенная создается господствующей энергией действий, которой должны пользоваться будущие жители. Вместилище

²¹¹ «Бог меня простит, это его ремесло» (Гейне).

²¹² См. *Aṅguttara Nikāya*, 6. 1.

²¹³ См. *Dialogues of Buddha*, I, p. 280 ff., 302.

²¹⁴ *Karmajam lokavaicitryam, Abhidharmakośa*, IV. 1.

²¹⁵ *Adhipatipala*.

мира (*бхаджаналока*) есть «плод господства» действий всех живых существ (*самтвалока*).

Ранние буддисты оспаривали традиционные аргументы, выдвигавшиеся в доказательство бытия бога. Доказательство, согласно которому если наличие часов требует существования часовщика, то и наличие мира требует существования бога, для них неприемлемо. Не обязательно нужна сознательная причина. Подобно тому как семя развивается в росток и росток в поросль, может существовать произведение без мыслящей причины или правящего провидения. Мысли и вещи есть плоды действий, подобно тому как плодами действий являются приятные и неприятные ощущения. Милинда сравнивает цикл существования, определенный кармой, с колесом, верх которого катится назад, или со взаимным порождением курицы из яйца и яйца из курицы. Глаз, ухо, тело и дух вступают в соприкосновение с миром, в результате чего получают ощущения, желания, действия и т. д., а плод этих явлений — в свою очередь глаз, ухо, тело, дух, которые создадут новое существо. Это вечный закон справедливости. Мы не можем изменить его течение. Будда скорее наставник, нежели спаситель; он помогает нам видеть истину. Он не создает в воображении где-то далеко в глубине веков творца вселенной, начинающего ряд сансары. Поток мира не имеет другой причины, помимо самого себя. Для Будды космологический аргумент не имеет никакой силы. Довольно и того, если мы знаем, каков порядок вещей. Не следует выходить за рамки мирового порядка. Хотя объяснение предшествующими условиями не есть окончательная истина, все же ни одному человеку не открыто ничего больше этого. Первая причина, сама ничем не вызванная, кажется внутренне противоречивой. Необходимость воспринимать каждую причину как следствие, имеющее свою причину в предыдущем следствии, делает абсолютно немыслимым понятие непричиненной причины. Подобным же образом несостоятелен и теологический аргумент ввиду очевидного несовершенства мира. Мир кажется хитроумной выдумкой для причинения страдания. Ничего не может быть более разработанного и мастерского по совершенству, чем эта система мучений. Совершенный Творец не может быть создателем этого несовершенного мира. Не благословенный бог и не каприз, но закон, действующий с роковой логичностью, — вот истина вещей. Будда согласился бы со Спинозой, когда тот утверждал, что мир не хорош и не плох, не бессердечен и не иррационален, не совершенен и не прекрасен. Только антропоморфизм человека заставляет его смотреть на космический процесс как на один из видов человеческой деятельности. Природа не подчиняется никаким законам, навязанным извне. В природе есть только необходимость²¹⁶.

²¹⁶ В беседе с Анатхапиндикой Будда, как передают, выдвигал следующие аргументы по этому вопросу: «Если бы мир был создан Ишварой, не было бы ни изменения, ни разрушения, не было бы таких вещей, как скорбь и несчастья, как справедливое и несправедливое, поскольку все вещи, чистые и нечистые, исходят от него. Если печаль и радость, любовь и ненависть, возникающие во всех сознательных существах, — это дело Ишвары, то он сам должен быть способен на печаль и радость, любовь и ненависть, а если у него есть все это, то как можно сказать, что он совершенен? Если Ишвара создатель и если все существа молчаливо должны подчиняться власти их создателя, какова была бы польза от добродетельного поведения? Поступать праведно или неправедно было бы одно и то же, поскольку все деяния созданы Ишварой и должны быть тем же, что их создатель. Но если печаль и страдание приписать другой причине, тогда, значит, будет что-то, причиной чего Ишвара не является. Почему же в таком случае и всему не быть беспричинным? Опять-таки, если Ишвара — создатель, он действует или с намерением или без намерения. Если он действует с намерением, он не может быть назван всесовершенным, ибо намерение необходимо означает, что нужно удовлетворить какую-то потребность, восполнить недостаток. Если же он действует без намерения, он должен быть подобен лунатику или грудному младенцу. Кроме того, если Ишвара творец, почему бы людям просто не поклониться ему со всем почтением, зачем они должны приносить ему жертвы в момент, когда их сурово гнетет необходимость? И почему люди должны почитать не одного бога, а нескольких? Таким образом, разумными аргументами доказывается ложность представления об Ишваре, и все подобные противоречивые утверждения должны быть

■ СМЫСЛ УЧЕНИЯ О КАРМЕ

Гнетущее чувство механически действующей сансары вызывает страстное стремление освободиться от нее. Эта пессимистическая точка зрения неизбежна, если только даны соответствующие предпосылки. Поскольку буддизм придерживался точки зрения метафизического агностицизма, он не мог особенно подчеркивать идею, проповедуемую упанишадами, относительно божественного назначения сансары, созданной для помощи духовной эволюции человека. Без духовной подоплеки вся эта концепция кажется лишенной всякого смысла, если не говорить о том, что она может убедить нас в бесцельности всякого существования. Но необходимость кармы и реальность духа — это различные способы для выражения одной и той же истины. Если учение о карме несовместимо с чудесами, то оно не должно, тем не менее, истолковываться как исключающее постоянную духовную деятельность. Оно не признает капризного бога, находящегося не везде и не всегда, а только то здесь, то там и притом в какие-то редкие промежутки времени.

отвергнуты» (Aśvaghōṣa's Buddhacarita). «Если, как говорят теисты, бог слишком велик для того, чтобы человек мог его понять, тогда получается, что его качества превосходят диапазон нашей мысли и мы не можем ни познать его, ни приписать ему качество творца» (Bodhicaryāvatāra). Если мир не был создан Ишварой, то, может быть, все существующее есть проявление абсолютного, необусловленного, непознаваемого, выходящего за пределы всех видимостей? «Благословенный сказал Анатхапиндики: "Если под абсолютным подразумевается что-то, находящееся вне связи со всеми познаваемыми вещами, его существование не может быть установлено никаким рассуждением (хетувиद्याштра). Как мы можем знать, что нечто, не связанное с другими вещами, вообще существует? Вся вселенная, как мы ее знаем, это система отношений — мы не знаем ничего, что не соотносено или не может быть соотносено к чему-либо. Как может то, что ни от чего не зависит, ни с чем не связано, производить вещи, связанные друг с другом и зависящие в своем существовании друг от друга? Опять-таки, абсолют или один, или их несколько. Если он только один, как он может быть причиной различных вещей, происходящих, как мы знаем, от различных причин? Если различных абсолютов столько же, сколько вещей, как последние могут быть отнесены друг к другу? Если абсолют пронизывает все вещи и наполняет все пространство, тогда он не может их еще и создавать, потому что создавать нечего. Далее, если абсолютное лишено всех качеств (ниргуна), то все вещи, возникающие из него, тоже должны быть лишены качеств. Но в действительности все вещи в мире целиком определяются качествами. Поэтому абсолют не может быть их причиной. Если мы будем рассматривать абсолют как нечто отличное от качеств, то каким же образом он постоянно создает вещи, обладающие качествами, и проявляет себя в них? Опять-таки, если абсолют неизменен, то все вещи тоже должны быть неизменными, ибо следствие не может разниться по природе от причины. Но все вещи в мире подвержены изменениям и распаду^[93]. Как же в таком случае абсолют может быть неизменным? Более того, если абсолют, пронизывающий все, есть причина всего, почему тогда мы должны искать освобождения? Ведь тогда мы сами обладаем этим абсолютным и должны терпеливо нести все страдания и печали, беспрепятственно создаваемые абсолютом"» (Aśvaghōṣa's Buddhacarita). S. S. S. рассказывает об аргументах позднего буддизма против теистических систем ньяйи-вайшешики. 1. Мы не можем логически приписывать богу качества творца. 2. Если он господин мира, он руководит людьми также и тогда, когда они поступают несправедливо. 3. Если он авторитет для религиозных писаний, то как могут быть авторитетными его противоречивые высказывания? 4. Если он есть действующая сила только для добродетельных, тогда он не бесконечен, поскольку он уже не есть все. 5. Есть ли у него при сотворении какая-нибудь цель, есть ли у него при этом какой-либо своекорыстный интерес? Если у него есть это, он несовершенен; если у него этого нет, тогда зачем он вообще стал думать о сотворении? Или же он делает то, что совершенно бесполезно? Если его деятельность — чистое развлечение, тогда он, по-видимому, играет, как малое дитя. 6. Существование бога делает человека беспомощным, потому что человек идет на небеса или в ад, будучи с неотвратимой силой понуждаем к этому богом. 7. Какой смысл говорить, что люди подвергаются мучениям ради удовольствия бога? 8. Если бог свободен одарять людей благодеяниями, он может одарить и злых и порочных и свободно может послать добродетельных в ад. 9. Если он распределяет дары согласно кармам отдельных лиц, тогда все люди такие же властители, как и он. Если же он лишен свободы в отношении предоставления даров, почему он должен называться господином всех? (IV. 23 — 38). Следует указать, что три упоминавшиеся здесь работы относятся к позднему буддизму.

Абстрактный интеллект, движущийся среди идей и понятий, сводит конкретную действительность мира к самым общим выражениям. В упанишадах тоже имеются такие абстрактные представления о Брахмане, отделяющие его от его конкретного существования в жизни и сознании. Бесконечное находится вне досягаемости зрения и мышления. Такое трансцендентное понятие, которое мы можем безразлично называть бесконечным нулем, невыражаемой действительностью, безыменным ничто, неопределимым²¹⁷, лишенным я²¹⁸, лишенным основания²¹⁹, бесполезно в жизни. Будда называет его фикцией метафизика²²⁰. Это предупреждение было нужно в ту эпоху, когда люди теряли нравственную энергию в экстатическом созерцании абсолюта. В лучшем случае, поскольку реальность такого бесконечного не может быть проверена, мы должны оставить вопрос о ней открытым. Будда просит нас воздержаться от суждения в том случае, когда познание невозможно. Если относительность есть необходимое условие мысли, тогда она наличествует также и в мысли о боге. Поэтому оставим попытки определить абсолют, будем смотреть на пратьяк, действительное, а не на *парак*, трансцендентное. У нас есть определенное знание о потоке явлений. Настаивая на причинных связях явлений, Будда, по-видимому, поддерживает мнение, что за этим древним безбрежным морем непостижимо меняющихся форм нет никакого первичного духа, никакого неведомого бога, который своей протейской магией, *майей*, вечно создает и пересоздает все космическое бытие. Тем не менее, для того чтобы восполнить учение Будды, необходимо прибегнуть к конкретным высказываниям упанишад, которые нигде не отвергаются Буддой²²¹. Согласно упанишадам и буддизму, судьба определила, чтобы человеческая жизнь была беспокойной, переменчивой и трагичной. Но мучение не составляет всей человеческой жизни. Упанишады утверждают, что парадоксальность мира, его причудливость, его трагедия свидетельствуют о жизни духа. Они существуют для того, чтобы вызвать к жизни духовную мощь человека и дать ему победу. Противоречие таится в самой сути вещей, ибо мир духовен. Будда признает, что мы должны подавлять греховные страсти, чтобы достигнуть радости духа. Неправильно думать, что низменные страсти — все и что во Вселенной царит произвол. Будда признает, что терпение есть основа духовности, а мужество — жизненная энергия истины. Если мы преувеличим какой-то один существенный элемент божественного порядка, у нас появится склонность смотреть на мир как на лишенный бога. Но целостное воззрение говорит нам, что мы можем уловить ритм и биение пульса духа, проявляющееся даже в так называемых капризах природы. Если не придерживаться такого представления, в мире не окажется и крупницы целесообразности. Теория о том, что мир движется к более высокой нравственности и более глубокой мудрости, потеряет свой смысл. Конечно, Будда не рассматривает мир как бессмыслицу, лишенную всякой цены. Это не становление без конца и цели, не просто шум и вихрь, ничего не означающий. Такой взгляд был бы смертью всякого идеализма. Будда видел в последовательности событий осуществление некоего глубокого плана. Мир преходящих событий отражает действительность некой идеи, будем ли мы называть ее кармой или законом справедливости. Нет никакого закона, который мог бы быть противопоставлен этому закону. Панорама мира была бы чистой фантазмагорией, если ее

²¹⁷ Anirdeśīam.

²¹⁸ Anātmyam.

²¹⁹ Anilayanam.

²²⁰ Brahmajāla Sutta, I. 26.

²²¹ В буддистских текстах ни разу не упоминается Брахман упанишад, даже в полемических целях. «Буддисты не упоминают о Брахмане ни как о всеобщем, ни как об элементе чужого верования, ни как об элементе их собственной веры, хотя они очень часто упоминают бога Брахму». (Oldenberg, Buddha.)

стали бы рассматривать не на фоне этой абсолютной вечной ценности. Искус кармы очищает и приносит помощь. Ее действие — это возбуждение некоего жизненного закона. Обязанность человека — так устроить свою жизнь, чтобы она пришла в соответствие с этим законом. Мир управлялся, управляется и будет управляться законом справедливости. Будда оспаривает существование личного создателя, но этого вечного принципа он не оспаривает. Будда не говорил, что принцип кармы — это совершенно бездушная энергия. Это не неразумное начало, создающее ионы и электроны, собирающее атомы в молекулы и миры. У нас нет никаких данных, что Будда отрицал действительность вечного самодовлеющего духа, деятельного разума вселенной. Если мы знаем о боге только то, что он есть абсолютный закон, мы достаточно знаем этот мир относительности, чтобы быть вынужденными признать наличие некоего невидимого духа. Этот закон, карма, есть только выражение действия какого-то божественного разума, если мы можем разрешить себе такую теологическую фразу.

Закон кармы противоречит теизму только в том случае, если теизм означает произвольное вмешательство и отмену закона и порядка. Такое действие бога неестественно. Только дети и дикари могли бы верить в бога, вмешивающегося в порядок вещей. Но отвергать бессмысленное вмешательство не значит отвергать реальность некоего высшего духа. Ведь понятие порядка естественного и нравственного не отменяет конечного действия духа. Только потому, что мы не можем понять этого духовного источника и поддерживающего центра, нам еще не следует отвергать его существование. Абсолютность нравственного закона, которую предполагает Будда, требует существования какого-то центрального духа, о котором он умалчивает. Наше убеждение в том, что события будут и впредь происходить соответственно предвидению разума и вещи в будущем не будут поддающимся толкованию хаосом, основано на спиритуалистическом воззрении на вселенную. Даже если мы придерживаемся самого несочувственного взгляда по отношению к буддизму, мы должны сказать, что Будда отменил религию простонародного типа, покоящуюся главным образом на трусливом страхе и поклонении силе, и утвердил религию как веру в справедливость. Он считал, что вселенная духовна, что она не просто механизм, но дхармакая, в которой пульсирует жизнь. Дхарма — это основа и ткань всего, что живет и движется. Каждая естественная причина есть проявление действия этого духа. Скептицизм в отношении духовной основы мира несовместим с бескорыстным поведением. А Будду нельзя обвинять в такой парадоксальной позиции.

■ ПРАКТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

Религиозный инстинкт человека требует бога, и поэтому в практической религии буддистов был обожествлен сам Будда, несмотря на его же предупреждения. Ибо когда Сарипутта сказал ему: «Такую веру имею я, господин, что мне кажется, никогда не было и никогда не будет монаха или Брахмы, который был бы более велик и мудр, чем ты», — Будда ответил: «Возвышенны и смелы слова твоих уст; поистине ты произнес песнь, полную экстаза. Но скажи мне — ты знал всех Будд, которые были?» «Нет, господин». «Знаешь ли ты всех Будд, которые будут?» «Нет, господин». «Но ты по крайней мере знаешь меня, мое поведение, мой ум, мою мудрость, мою жизнь, мое спасение?» «Нет, господин». «Ты видишь, что ты не знаешь почтенных Будд прошедшего и будущего — почему же твои слова так возвышенны и смелы?»²²² Но природу человека подавить нельзя. Будда, глаз мира

²²² Mahāparinibbāna Sutta.

(*локачакшус*), образец, которому мы должны подражать, тот, что показывает нам путь к совершенству, кто считает себя всего лишь знающим, открывающим путь и создавшим возможность для других идти по его стопам, становится единственным прибежищем и единственным богом масс²²³.

Признавая действительность Брахмы и других богов, Будда принимает народное богословие, утешающее нас путем созидания других миров²²⁴. Но он делает всех своих богов смертными. Он отрицает первопричину вселенной, создателя или правителя кармы, но принимает народные верования и говорит об общении между людьми и богами. Он допускает духовные упражнения, которые помогают внешней жизни в низших мирах, имеющих форму и бесформенных. Для того чтобы поднять престиж буддизма, говорится даже, что боги Брахма и Шакра (Индра) были обращены в буддизм. Они нуждаются в спасительном знании точно так же, как и люди. Все это находится в согласии с брахманской традицией, на основании которой боги достигли положения богов с помощью благочестивых деяний, жертвоприношений и покаяния. Когда запас их *пуньи*, то есть заслуг, исчерпывается, так как они испытали достаточно божественных удовольствий, они переходят в другие формы. Есть рассказы, в которых боги борются за жизнь и власть, престиж и превосходство. Когда новые претенденты на божественное достоинство накапливают много покаяний и заслуг, дающих им право на божественность, старые боги награждают на их пути препятствия²²⁵. Буддизм приспособляет старых богов к своему новому учению, подчиняя их всех буддийскому монаху, стремящемуся к нирване. «Брахму одолевает авидья, Вишну находится во власти великой иллюзии, которую трудно распознать. Сам Шанкара держит у себя Парвати вследствие чрезмерной привязанности, но великий муні, господин, не имеет в этом мире авидьи, иллюзии, привязанности»²²⁶.

■ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Обращаясь теперь к буддийской теории познания, мы находим, что, в отличие от материалистов, буддисты признают значение умозаключения в дополнение к восприятию²²⁷, хотя имеется различие между теорией умозаключения буддизма и теорией наййиков. Буддисты утверждают, что связи могут быть установлены только между причинами и следствиями, а наййики допускают и другие формы неизменной связи. Согласно буддистам, мы можем строить умозаключения от следствий к причине; согласно наййикам, умозаключения строятся не только от следствий к причинам, но и от знаков к обозначаемым вещам. Это различие вытекает из буддийского учения о становлении. Хотя индуктивные обобщения, основанные на нераздельности, не всегда могут быть действительными, они действительны по отношению к причинной последовательности. Что все рогатые животные имеют раздвоенное копыто — это эмпирическое обобщение, которое, по наблюдениям, вполне действительно в границах опыта, хотя оно может быть и

²²³ Ср.: «Итак, о брахман, у тех существ, которые живут в неведении, закрыты и заперты, как в яйце, я сначала разбил скорлупу невежества и один во вселенной достиг высшего всеобщего буддства. Таким образом, я, о брахман, старейшее и благороднейшее из существ». Будда всего лишь амаргадаршака. (Oldenberg, Buddha, p. 325.)

²²⁴ См. Mahāgovinda Sutta и Tevijja Sutta.

²²⁵ Этот факт иллюстрируют рассказы типа Менаки и Вишвамित्रы в пуранах.

²²⁶ Bhaktiśataka by Rāmacandra, 3.

²²⁷ См. S.S.S.S., III. 4. 18—22. Кроме того, ранний буддизм, по-видимому, признавал и аналогию и авторитет. Майтрея отвергает аналогию, а Дигнага — авторитет. См. J. A. S. Bengal, 1905, p. 179.

не действительно в абсолютном смысле. Но что касается умозаключения от дыма к пламени, то его нельзя отвергнуть, ибо, отвергнув его, мы не могли бы жить.

Как можно установить причинные отношения между двумя явлениями? Ранние буддисты говорят, что если *A* предшествует *B* и исчезновение *A* означает исчезновение *B*, а остальные вещи остаются теми же, тогда *A* есть причина *B*. Это — метод различия. Позднейшие буддисты развивают это учение, подчеркивая непосредственное предшествование причины следствию. Они также настаивают на том, что мы должны тщательно наблюдать за тем, чтобы все другие обстоятельства оставались неизменными. Они делают учение о причинном умозаключении на пять ступеней, почему оно и называется «паньчакарани»: 1. На первой ступени мы не замечаем ни причины, ни следствия. 2. Появляется причина. 3. Появляется следствие. 4. Исчезает причина. 5. Исчезает следствие. Конечно, отношения сосуществования, такие как отношение рода и вида, тоже могут быть установлены, хотя и отличным от этого путем. Если мы замечаем ряд случаев ассоциации некоторой черты с некоторыми другими и если мы никогда не замечали одного без другого, мы предполагаем о наличии некоего основного тождества между тем и другим. А когда предположение подтверждается и тождество устанавливается, следует обобщение. Если мы знаем, что какой-то предмет — треугольник, мы можем назвать его фигурой, потому что в видовых чертах должны присутствовать черты родовые. Предмет не мог бы быть треугольником, если бы он одновременно не был и фигурой. Так причинные последовательности среди последовательностей, а сосуществование вида и рода среди сосуществовании позволяют, согласно буддистам, делать обобщения.

Мы не уверены, что сам Будда придерживался этих канонов истины. Пессимистическое воззрение на жизнь, вера в самсару, небеса и ад — все это в полном объеме было взято из систем мысли, господствовавших в его дни. Это свидетельствует только о том, что самое радикальное объяснение реальности не может обойтись без предшествующей истории духа. Если оставить в стороне эту часть учения Будды, перенимавшуюся им без анализа и критики от предыдущего мышления, то, говоря об остальной части его философии, мы увидим, что он был более или менее последовательным. Он отказывается размышлять о первичных причинах, так же как и о конечных причинах. Его интересует истинное существование, а не первичная реальность. Брахману, погруженному в размышления о философских истинах и о вечности и невечности мира, Будда говорит, что он не имеет никакого отношения к теориям. Его система — это не *гаршана*, философия, а *яна*, повозка, средство, практический метод, ведущий к освобождению²²⁸. Будда анализирует опыт, распознает его подлинный характер. Поскольку буддисты применяют аналитический метод, они иногда получают имя аналитических мыслителей, *вибхаджьявадинов*. Будда концентрирует свое внимание на мире, оставляя в покое богов, и ожидает, что они в ответ на это тоже оставят его в покое. Он занимает позицию прагматического агностицизма в отношении трансцендентных реальностей. Только это и совместимо с фактами опыта, выводами разума и законами нравственности. Ничто не отрицается, но остается открытой возможностью для любой будущей реконструкции. Мы должны со всей тщательностью отметить, что это не означает, будто Будда скептик, ищущий покоя в отрицании. Все, что он говорит, это «давайте сначала сделаемся совершенными, не споря о цели совершенства». Он был настолько безразличен к метафизическим учениям, что среди ранних последователей Будды некоторые придерживались брахманистских взглядов. В Брахмаджала сутте говорится об учениках, открыто выступающих против взглядов Будды. Проповеди Будды обращены одновременно и к его брахманским и буддистским последователям. Поскольку мы все земные люди, Будда требует, чтобы мы оставили

²²⁸ Majjhima Nikāya.

попытки определить неопределимое и не занимались этими «любовными интригами рассудка» — спорами по метафизическим проблемам. Он не хотел никого заставлять верить, не хотел творить чудес для убеждения неверующих. К истине приведет внутреннее побуждение; своих учеников он призывал проявлять любовь и милосердие. Не философия, а лишь только внутренний мир очищает душу. Когда мы будем обладать более глубоким просветлением, рожденным из нравственной жизни, у нас будет и истинное знание — почему же мы должны пытаться предупредить этот момент нашим слабым рассудком?

Поразительно то, что Будда обходит молчанием все вопросы метафизического порядка на том основании, что они не имеют значения в этическом отношении. Каково же точное значение умолчания Будды? Знал ли он истину и все же отказывался распространять ее? Или же он был негативным догматиком, отрицающим душу и бога? Или он считал такие споры бесполезными? Может быть, он считал, что умозрительная тенденция — это слабость, которую не нужно поощрять? Многие ученые, изучавшие ранний буддизм, считают, что Будда отвергнул бога и отказался от души и что его учение более определенно атеистично, чем представляли его здесь мы. Хорошо известно, что такое негативное толкование поддерживается Нагасеной, Буддхагхошей и индуистскими мыслителями, критикующими буддистскую систему. Мы не отрицаем и того, что буддизм с очень давних пор рассматривался как негативная метафизика. Однако мы должны иметь в виду, что этот отрицательный взгляд фактически не был изложен самим Буддой, а есть истолкование его умолчания по вопросам о первичной реальности, данное его ранними последователями. Это молчание может свидетельствовать или о неведении конечной истины или о глубоком желании указать путь спасения, открытый для всех, вне зависимости от того, обладают ли они метафизическими склонностями или нет. Молчание Будды может быть истолковано как выражение его атеистической позиции, или агностицизма, или увлечения нравственностью и глубокой любви к человечеству^[94]. В нашем изложении буддизма мы часто указывали, что конкретные высказывания Будды против отрицания я, против смешения нирваны с уничтожением и в пользу действительности чего-то необусловленного, к которому мы можем уйти от условленного, не легко примирить с его негативной философией. А так как Будда думал, что он обладает истиной и может вести к ней людей, то трудно принять и вторую точку зрения, приписывающую ему агностицизм. Если бы он не знал истины, он не считал бы себя Буддой, просвещенным. Остается третья гипотеза — что Будда обладал полным знанием первичных истин, но не сообщал о них толпам людей, приходивших к нему, из боязни, что он может смутить их дух²²⁹. Такой взгляд кажется нам наиболее удовлетворительным. Как-то раз Будда взял в горсть несколько сухих листьев и попросил своего ученика Ананду ответить, есть ли другие листья, кроме тех, которые находятся у него в руке. Ананда отвечал: «Осенние листья падают со всех сторон, и их больше, чем можно сосчитать». Тогда Будда сказал: «Таким же образом я дал вам горсть истин, но кроме того есть тысячи других истин — больше, чем можно сосчитать»²³⁰. Согласно Будде, есть и другие истины, кроме истин мира явлений, которые он открыл. Если человек нравственен, он сам увидит другие истины. Будда возложил на себя миссию нравственной подготовки, необходимой для просветления того рода, которого он достиг сам. Эта позиция Будды имеет философское оправдание. Он признавал пределы человеческого познания и провел границу, отделяющую логически познаваемое от непознаваемого. Он считал, что наши органы чувств воспринимают становление, а становящиеся вещи не являются реальными. Однако вместе с упанишадами он признает существование тайны бесконечного. Когда

²²⁹ См. В. Г., III. 26.

²³⁰ Цит. по Ānandācārya's Brahmadarśanam, p. 10.

конечный разум берет на себя бесконечную задачу включения вечности в границы времени и бесконечности в пространство, его парализуют парадоксы. Мы не можем вообразить невообразимое. Каждая попытка подумать о бытии, понять действительность, превращает их в явления. Реальность не может не ускользнуть от человеческого разума, ибо сам человек есть продукт авидьи. Знание с его различением между «я» и «ты» не носит окончательного характера. Непроницаемая завеса отделяет человека от истины. Но эта истина или мудрость, которую мы не можем ни воспринять, ни познать, не является нереальной. «Где обитает мудрость, Нагасена?» «Нигде, о царь». «Тогда, господин, такой вещи, как мудрость, нет». «Где обитает ветер, о царь?» «Нигде, господин». «Значит, такой вещи, как ветер, нет?» Будда утверждает, что реальность абсолюта логически недоказуема, но он никогда не утверждает, что абсолют не имеет существования. Его мнение можно выразить в словах гетевского Фауста:

Назвать его кто может дерзновенно,
Кто исповедать может вдохновенно:
Я верую в него?
Кто с полным чувством убежденья
Не побоится утвержденья:
Не верую в него?²³¹

Будду не привлекает идея основывать положение о реальности Брахмана на авторитете вед, ибо, раз приняв откровение за доказательство, мы не сможем положить этому конец. Поэтому в Тевидджа сутте Будда сравнивает тех, кто верит в Брахмана на основании авторитета вед и ищет единения с ним, с теми, кто строит лестницу на перекрестке четырех дорог, желая подняться в высокое жилище, относительно которого они не могут видеть и знать, ни где оно находится, ни каково оно, ни из чего оно построено, ни существует ли оно вообще. Верно также и то, что Будда не поощряет попыток измерить глубины неизвестного²³². Трата драгоценного времени — спорить о вещах, для разумения которых нашего рассудка недостаточно. Более того, на основе прошлой истории метафизических споров Будда усвоил, что твердая земля и нравственный закон начинают колебаться у нас под ногами, когда мы пытаемся улететь в разреженную атмосферу умозрения. Поэтому он просит нас вернуться назад к матери-земле и не увлекаться бесполезным хлопаньем крыльев в пустоте абсолютного. Глубокий интерес к метафизическим проблемам у спрашивающего, по мнению Будды, свидетельствует об умозрительном направлении его ума. Поэтому этот интерес фигурирует в числе пяти ересей²³³. Неопределенность взглядов Будды в отношении метафизических вопросов объясняется его увлечением этикой. Не желая еще более увеличивать путаницу, царившую в его эпоху, Будда требует, чтобы мы ограничивались пределами доступного пониманию.

По-видимому, имеется некоторое сходство в отношении к метафизическим проблемам у Канта и Будды. Оба они жили в эпохи, когда вся философия была разделена на противостоявшие друг другу лагеря метафизического догматизма и скептицизма. И тот и другой ощущали потребность глубже заглянуть в основания догматического процесса разума и стремились сохранить силу этических принципов. И тот и другой требуют, чтобы мы отказались от попыток логически понять сверхчувственные реальности. По мнению обоих, метафизика неспособна разре-

²³¹ Гете, Фауст, ч. 1, Сад Марты. (В переводе Холодковского.) Изд. Academia, 1936, стр. 163 — 164.

²³² Френсис Бэкон в духе Будды замечает, что конечные причины, подобно весталкам, посвященным богу, бесплодны.

²³³ Cullavagga, IX. 1. 4.

шить задачи, выдвигаемые разумом в отношении скрытой природы вещей. В то мгновение, когда мы попытаемся интеллектуально понять их, мы заблудимся в антиномиях и противоречиях. И тот и другой считают нравственный закон высшим руководством в жизни, законом, стоящим выше богов и людей, во веки веков. Сомнение (*вичикитса*) в нравственном законе — это тяжкий грех, роковым образом мешающий спасению.

Что касается тенденции освободиться от первичных проблем, то мы не можем не сказать, что она была пагубной. Человек не может не философствовать. Когда Будда говорит, что все данное обусловлено, естественно возникает вопрос: есть ли что-либо необусловленное? Есть ли это необусловленное только совокупность условий или прежде всего абсолютное? Проблемы того, имеет ли мир начало, бессмертна ли душа, свободный ли деятель человек, есть ли высшая причина мира — имеют жизненное отношение к высшим стремлениям человечества, и они не позволяют, чтобы их отодвигали в сторону. Хотя нам и не дано решить их, мы не можем отказаться от их постановки. Достоинство человека не будет скомпрометировано, если он окажется неспособным познать сущность вещей, но то же самое достоинство требует, чтобы он не был равнодушен к ней. Будда предостерегает нас от искушения, заставляющего нас бросать взгляд в глубины, поскольку нам не дано измерить бездну. Но его догматическое обличение бесплодности внеэмпирических исследований не привело к той цели, к которой он стремился²³⁴. История буддизма свидетельствует о неизбежности метафизики. Это — живое доказательство той истины, что мы боремся с метафизикой только для того, чтобы потом впасть в нее.

Не всегда неясность составляет заслугу; неопределенность метафизики Будды позволила его ученикам вывести из его высказываний различные системы. Его осторожная и осмотрительная позиция привела к созданию негативных систем, а его учение стало добычей того самого догматизма, которого он так стремился избежать. Для Нагасены, как мы видели, высшая действительность — это необоснованное предположение. Он отвергает различие между познаваемым, или феноменальным, и ноуменальным, которое непознаваемо. Познание вещей больше не считается относительным. Оно подлинно и абсолютно. Нет ничего, что выходило бы за рамки опыта. Реальное и испытанное становятся тождественными. Относительное абсолютно. Подлинная метафизика должна быть теорией опыта, а не догадкой относительно того, что, будучи скрыто, находится за пределами опыта. Нам приходится принять тот факт, что мир не имеет ни границ в пространстве ни начала во времени. Мы не должны пользоваться гипотезой о причине, отличной от мира, которая могла бы создать этот мир. И другие последователи Будды тоже старались завершить высказывания Будды о природе этого мира своими собственными метафизическими схемами.

²³⁴ «Пока считается возможным достигнуть этой далекой цели познания, до тех пор мудрая простота напрасно будет заявлять, что мы превосходно можем обойтись без нее. Удовольствие двигать познание вперед легко принимает видимость обязанности, и намеренное самоограничение разума кажется свидетельством не простоты мудрости, но глупости, мешающей возвышению нашей природы. Ибо такие вопросы, как вопрос о природе духа, о свободе и предопределении, о будущем состоянии и т. д., сразу же приводят в движение все силы разума, и их важность втягивает людей в лихорадку умозрения, которое изошряет и решает, догматизирует и спорит при появлении каждой новой видимости проникновения в суть вещей. Только тогда, когда эти споры уступают место философии, проверяющей свой собственный метод и принимающей во внимание не только предметы, но и их отношение к духу человека, можно придвинуть поближе и заложить пограничные камни, которые отныне будут мешать умозрению выходить за пределы его собственной сферы. Нужно некоторое философствование для того, чтобы открыть трудности, окружающие многие понятия, с которыми обычное сознание обращается, как с легкими и простыми. Еще немного философствования прогонит остающуюся иллюзию знания и убедит нас, что эти понятия лежат целиком за пределами человеческого ума». (Caird, *Philosophy of Kant*, vol. I, p. 142.)

■ БУДДИЗМ И УПАНИШАДЫ

Исследователь, желающий восстановить отдаленные от нас во времени формы мысли, не имеет в данном случае верного ключа, который могли бы ему дать последовательный прогресс или логическая эволюция. Будда, глубоко ненавидевший мрак и любивший свет, желал отказаться от всякой тайны. Его метод благоприятствовал ясной и определенной мысли, но имел и свои недостатки. Учение Будды оказалось недостаточно глубоким, ему не хватало органического характера. Его идеи выступали в резко очерченном виде, оторванные друг от друга. Их органические взаимные связи не были ясны. Но подразумевалось наличие атмосферы, которая одна только и могла спаять различные элементы в единое духовное целое. Человеческий разум, конструктивный по своей природе, должен рассматривать свои идеи и начала как части некоей возможной системы, и этот инстинкт духа требует доказательства того, что учение Будды имеет в качестве основы некое единство принципов. Единственная метафизика, могущая оправдать этические правила Будды, — это метафизика, лежащая в основе упанишад. Буддизм — это всего лишь поздняя фаза общего движения мысли, ранней фазой которой были упанишады. «Многие из учений упанишад, несомненно, представляют собой чистый буддизм, или скорее буддизм во многих вопросах представляет собой последовательное проведение принципа, установленного упанишадами»²³⁵. Будда смотрел на себя не как на новатора, а только как на восстановителя древнего пути, то есть пути упанишад. Как буддизм, так и упанишады отвергают авторитет вед в том, что касается философии. На практике же и буддизм и упанишады вступили в союз с верованиями, чуждыми их духу, так что многие, теоретически принимавшие их учение, практически поклонялись другим богам. Правда, в этом отношении буддизм был менее терпим, чем упанишады. Как буддизм, так и упанишады протестуют против механической теории жертв и нелепых обрядов. Как буддизм, так и упанишады подчеркивают, что освобождение от нового рождения не может быть достигнуто ни путем принесения жертв, ни путем покаяния. Восприятие истины, познание действительности, являющейся основой всего бытия — вот что освободит нас. Тенденция отрицать субстанциональную действительность индивидуума общая как для того, так и для другого учения. Оба учения считают, что жизнь есть страдание и что все наши мечты относятся к последующей жизни. Оба призывают нас избавиться от безумной лихорадки жизни. Важнейшее в учении упанишад — единство всей жизни — принимается буддизмом. Для обоих учений жизнь — это большое странствие, в котором мы или падаем, или взбираемся вверх. Тенденция к универсализму, проявляющаяся в буддийской этике, не представляет для нас ничего нового. То положение, что абсолютная реальность недоступна пониманию разума, принимается обоими учениями. Характеристика абсолютно как не пустого, но и не непустого, не того и другого вместе и не ни того, ни другого напоминает нам многие места в упанишадах. Если нет ничего реального и если предрешено, что мы должны вечно быть в неведении, нас не будет пожирать наше ненасытное любопытство. При характеристике души, мира и при объяснении других проблем мы наталкиваемся на выражения из упанишад: *намарупа*, *кармавипака*, *авидья*, *упадана*, *архат*, *шрамана*, *Будда*, *нирвана*, *праkritи*, *Атман*, *ниврिति* и т. д. Буддизм способствовал демократизации философии упанишад, которая до тех пор была достоянием только немногих избранных. Этот процесс требовал, чтобы глубокие философские истины, которые не могут быть объяснены массам людей, игнорировались в практических целях. Миссия Будды состояла в том, чтобы усвоить идеализм упанишад в лучшей его форме и приспособить

²³⁵ Max Müller, S. B. E., XV; Introduction, p. XXXVII.

собрать его к удовлетворению повседневных нужд человечества²³⁶. Исторически буддизм означал распространение учения упанишад среди народов. И то, чего он в этом достиг, живо по сегодняшний день. Такие демократические подъемы являются характерной чертой индуистской истории. Когда сокровища великих мудрецов были частной собственностью немногих, Рамануджа, великий вишнуистский учитель, читал мистические тексты даже перед париями. Буддизм, мы могли бы сказать, есть возвращение брахманизма к своим же основным принципам. Будда не столько революционер, пришедший к успеху на гребне волны реакции против учения упанишад, сколько реформатор, стремившийся преобразовать господствующую теорию упанишад путем выдвижения на первый план ее забытых истин. Основной недостаток буддистского учения состоит в том, что в своем увлечении этикой оно подхватило и преувеличило половину истины, представив ее так, как будто бы это была вся истина. Его нелюбовь к метафизике помешала ему увидеть, что эта частичная истина имеет необходимое дополнение и покоится на принципах, которые выводят ее за пределы, которые она сама себе поставила.

■ БУДДИЗМ И СИСТЕМА САНКХЬЯ

Некоторые мыслители придерживаются того мнения, что буддизм и джайнизм в равной мере основаны на теории санкхьи. Бюрнуф думает, что буддизм только выполняет принципы санкхьи. Согласно Веберу, не лишено вероятности, что Капила системы санкхьи и Гаутама Будда — это одно и то же лицо, и в поддержку этого предположения он указывает на тот факт, что Будда родился в Капилавасту. Обе эти системы считают, что жизнь есть страдание. Обе системы признают низших эфемерных богов брахманизма и в то же время умалчивают о существовании высшего вечного божества. Уилсон пишет, что некоторые положения о вечности материи, о началах вещей, об окончательной гибели являются общими для санкхьи и буддизма¹⁹⁵. Согласно Якоби и Гарбе, положения санкхьи о двоичности и перечисление *таттв* древнее буддизма. Действительно, теория санкхьи о сотворении и буддистское учение имеют некоторое сходство²³⁷. «Четыре благородные истины» буддизма соответствуют четырем истинам санкхьи, изложенным в Санкхьяправачанабхашье: «1. То, отчего мы освобождаемся, есть страдание. 2. Освобождение есть прекращение страдания. 3. Причины страдания есть отсутствие различия между пракрити и пурушей; это отсутствие создает непрерывную связь между ними. 4. Средство освобождения есть различающее познание». Капила отвергает жертвоприношения, молитвы и обряды точно так же, как и Будда.

Буддисты признают, что Капила, мудрец, которому книги санкхьи приписывают создание их философии, жил за несколько поколений до Будды и что идеи санкхьи имели большое распространение во времена Будды. В первой суттанте Дигханикайи, где упоминаются шестьдесят две различные теории существования, имеется и взгляд, подобный взгляду санкхьи. «На каком основании и по каким причинам аскеты и брахманы, верящие в вечность существования, заявляют, что как душа, так и мир вечны», и что «душ также много?» Будда, по-видимому, был знаком с началами этой системы, хотя и не с самой системой. То, что мир есть зло, а спасение есть обособление от пракрити, может быть, навело Будду на многие

²³⁶ См. Holmes, The Greed of Buddha.

²³⁷ Авидея представляет параллель с прахманой, санскара — с буддхи, виджняна — с аханкарой, намарупа — с танматрами, шадаятана — с индриями (см. Kern, Manual of Buddhism, p. 47, примечание 6). Пратьясангха санкхьи и пратитьясамутпада буддистов очень похожи друг на друга.

мысли. Концепция психического процесса, выдвинутая санххей, может быть, даже лежит в основе буддистской теории скандх. Однако не подлежит сомнению, что система санххья — это результат значительно более долгого развития, подытоживающий дело столетий. Санххья-сутры (1. 27 — 47) отвергают буддистское учение о мгновенности существования внешних объектов, которые сменяют друг друга в постоянном потоке, так же как и учение, что вещи существуют только в восприятии, не обладая никакой объективной реальностью, и нет ничего, кроме шуньи. Более того, эти сутры предполагают знакомство со школами буддизма, они позднее самих этих школ^[96].

■ УСПЕХ БУДДИЗМА

Буддизму удалось подорвать влияние брахманизма в стране, где он был более тысячи лет преобладающей религией, и примерно через двести лет государственной религией Индии был признан буддизм. Даже такие пропагандистские религии, как ислам и христианство, никогда в истории мира не имели такого чудесного успеха. При этом нельзя сказать, что Будда угождал страстям и предрассудкам народа. Он не предлагал дешевого избавления от грехов души не продавал спасение с торгов. Буддизм не содержит призыва к человеческому эгоизму, поскольку Будда требует строгого отречения от всех удовольствий, дорогих людям. Причины успеха буддизма как религии — это три драгоценных камня, *трипратна*: 1) Будда, 2) *дхарма*, закон, и 3) *сангха*, братство. Своеобразная личность и жизненный путь Будды, друга человечества, презиравшего вознесенных, аскетического героя, имели громадное воздействие на умы людей. Говоря о личности основателя буддизма, Барт пишет: «Мы должны ясно представить себе эту замечательную фигуру... этот совершенный образец спокойствия и кроткого величия, бесконечной нежности ко всему дышащему и сострадания ко всему страдающему, человека, обладающего совершенной нравственной свободой и лишённого всех предрассудков»²³⁸. Он никогда не говорил ни одного слова, которое не было бы хорошо и мудро. Он был свет мира²³⁹.

Было бы удивительно, если бы величие души и нравственная высота Будды не подействовали на воображение народа. Идея человеческого братства подрывала растущую строгость кастовой системы. Институт сангхи, ее дух и правила при-

²³⁸ Barth, The Religions of India, p. 118.

²³⁹ Даже в Средние века Марко Поло слышал о Будде и писал о нем: «Если бы он был христианином, он был бы великим святым господина нашего Иисуса Христа, такой целомудренной и чистой была его жизнь». «Бесспорно, есть много общего в характере и в учениях основателей этих двух религий. Оба они предстают перед нами полными бесконечно критического духа и бесконечно мудрыми. Оба желали больше всего на свете спасения человечества. Оба провозгласили высший закон любви к нашему ближнему и к нам самим, а Будда даже включил в объекты нашего милосердия тех наших бедных родственников, которых мы называем грубыми тварями. "Ты не должен обижать ни одно живое существо". И тот и другой требовали от своих учеников, чтобы они оставили все и пошли за учителем. Оба они проповедовали совершенную суетность земных благ, требовали самоотречения и говорили, что сострадание есть высший закон жизни. Они считали высшей необходимостью чистоту мысли и намерений. Оба предписывали непротивление злу, преодоление зла добром. Оба особенно нежно относились к юным, бедным, страдающим, отверженным. В рассказах о жизни того и другого, дошедших до нас, имеются самые замечательные параллелизмы; и что важнее и значительнее всего, так это то, что личности того и другого даже теперь должны считаться сильнейшими религиозными силами мира; они притягивают сердца людей неким духовным магнетизмом через много веков» (W.S. Lilly, Many Mansions, p. 62). «Я все больше и больше чувствую, что среды языческих предшественников Истины Шакьямуни ближе всего по характеру и следствиям деятельности к тому, кто есть Путь к Истине и Жизни». (Memoirs of Bishop Milman, p. 203.)

влекли многих. Буддистские монахи, подобно основателю учения, оставляли все, чтобы проповедовать Истину. Возвышенная мораль, проповедуемая Буддой, утверждавшим, что только чистые сердцем достигнут спасения, включает в себя истины, проповедуемые Законом и Пророками²⁴⁰. Будда оправдывал требование добрых дел даже от тех, кто не верил в личного бога. Ни одно другое самостоятельное этическое учение не дает нам более волнующего призыва к всеобщему благоволению. В эпоху, когда кровавые жертвы еще не вышли из обычая, проповедь милосердия ко всем созданиям имела громадное воздействие. Выступление Будды против обрядности в значительной степени способствовало привлекательности его учения для масс. Возвышенность и величие учения Будды ясно видны в следующих его высказываниях: «В этом мире никогда ненависть не прекращается от ненависти — ненависть прекращается от любви». «Победа порождает ненависть, ибо побежденный несчастлив». «Можно победить тысячу человек в битве, но величайший победитель — тот, кто победит себя самого». «Пусть человек побеждает гнев добротой, а зло добром». «Не рождение, а одно только поведение приводит человека в низшую касту или в касту брахманов». «Скрывай свои добрые дела и признавайся миру в грехах, которые ты совершил». «Кто по своей воле захочет хулить тех, кто совершил греховный поступок? Ведь это значило бы сыпать соль на раны их проступка». Ни один голос не говорил нам так, как голос Будды, о величии добра. Именно пламенный идеал справедливости помог буддизму добиться успеха в качестве религии. Дух миссионерства в значительной степени способствовал распространению этого евангелия. Будда призывал своих учеников: «Идите во все страны и проповедуйте это евангелие. Скажите, что бедные и униженные, богатые и высокие — все это одно и что все касты объединяются в этой религии, как реки в море». Буддизм добился такого большого успеха, потому что он был религией любви и дал голос всем силам, не умевшим себя выразить, выступавшим против установленного порядка и обрядовой религии, обратившись к бедным, униженным и обездоленным.

ЛИТЕРАТУРА

- Buddhist Suttas, S. B. E., vol. XI.
 The Dhammapada and Sutta Nipāta, S. B. E., vols. XXXV and XXXVI.
 Warren, Buddhism in Translations.
 Rhys Davids, Buddhism.
 Rhys Davids, Buddhist India.
 Rhys Davids, The Dialogues of Buddha.
 Mrs. Rhys Davids, Buddhism.
 Mrs. Rhys Davids, Buddhist Psychology.
 Mrs. Rhys Davids and Aung, Anuruddha's Compendium of Philosophy.
 Mrs. Rhys Davids and Maung Tin, The Expositor.
 Poussin, The Way to Nirvāṇa.
 Kern, Manual of Indian Buddhism.
 Hopkins, The Religions of India, chap. XIII.
 Holmes, The Creed of Buddha.
 Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism^[97].

²⁴⁰ Речь идет о Библии. — Прим. перев.

ЭПИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Преобразование брахманизма. — Эпические поэмы. — Махабхарата. — Время ее написания и авторство. — Ее значение. — Рамаяна. — Религиозное брожение. — Общие философские идеи. — Поклонение Дурге. — Система пашупата. — Культ Васудэвы-Кришны. — Вайшнавизм. — Религия панчаратра. — Предполагаемое влияние христианства. — Космология Махабхараты. — Идеи санкхьи в Махабхарате. — Гуны. — Психология. — Этика. — Бхакти. — Карма. — Будущая жизнь. — Поздние упанишады. — Шветашватара упанишада. — Свод законов Ману. — Время написания. — Космология и этика.

■ ПРЕОБРАЗОВАНИЕ БРАХМАНИЗМА

В то время как мятежи один за другим волновали восточную часть страны, на западе, родине брахманов, происходили, хотя и бессознательно, большие изменения. Когда новые общины, исповедующие чуждые верования, начали вливаться в состав арийцев, старая ведийская культура должна была или подвергнуться преобразованию, чтобы стать приемлемой для новых орд, буквально наводнивших страну, или потерпеть неудачу при их арийнизации. Она должна была или расширяться и преобразовать свою собственную религию, чтобы приспособиться к новым верованиям, или умереть и исчезнуть. Гордость арийца не позволяла ему открыто передать право жертвоприношений пришельцам; но они и не могли быть оставлены без внимания. Поскольку ассимиляция новых верований была одним из условий дальнейшего существования, в арийской культуре была предпринята, не без известных затруднений, гигантская попытка включения в нее новых верований и приспособления ее к моральным требованиям пришельцев. Ариизация была по существу духовным процессом. Брахман пытался иносказательно толковать мифы и символы, басни и легенды, в которых прославлялись новые племена. Он принял культ богов племени и пытался примирить их всех с ведийской культурой. Некоторые из более поздних упанишад описывают попытки построить ведийскую религию на основе не-арийского символизма. Развитие доктрин пашупата, бхагавата и тантрика относится к этому периоду общественного сдвига, в течение которого происходила ариизация широких масс в буддистской Индии. Они так сформировались и развились под арийским влиянием, что сегодня трудно отрицать их происхождение от ранних упанишад и вед. Эпические поэмы Рамаяна и Махабхарата рассказывают нам об этом росте ведийской религии в течение периода арийской экспансии в Индии.

¹ Перевод главы 8 сделан С.Г. Васецким.

■ МАХАБХАРАТА

Махабхарата описывает великую войну, которая велась в древние времена между двумя ветвями одной царской семьи бхаратов. В Шатапатха брахмане² отмечается, что «величия бхаратов никогда не достигал человек ни до них, ни после». Поэма повествует о героических подвигах, совершенных в великой войне, которая, согласно данным Р.К. Датта и Пратта³, происходила в XIII или XII веке до н. э. Кольбрук датирует ее XIV веком до н. э., Вильсон, Эльфинстон и Вилфорд придерживаются такой же точки зрения. Макдонелл пишет: «Почти нет сомнения, что подлинным содержанием и исторической подоплекой эпической поэмы был конфликт между двумя соседними племенами — куру и панчала, которые впоследствии соединились в единую народность. В Яджурведе эти два племени выступают уже объединенными, а в Катхака упанишаде царь Дхритараштра Вайчитравирья, один из главных образов Махабхараты, упоминается как хорошо известная личность. Исходя из этого, возникновение великой эпической поэмы необходимо отнести к самому раннему периоду, не позднее X века до н. э.»⁴ Насколько мы можем судить по кровожадности Бхимы, многожизнию Драупади и другим сообщениям подобного рода, происхождение этой эпической поэмы было, по-видимому, не-арийским. Но она вскоре была превращена в арийское предание. Собрав в единое целое предания из различных частей страны, Махабхарата становится национальной эпической поэмой. Она обращалась ко всем без различия в Бенгалии или Южной Индии, в Пенджабе или Деккане. Целью Махабхараты было удовлетворить народный разум, и достигнуть этого можно было, лишь приняв народные предания. Махабхарата обобщила все древние верования и традиции нации. Она настолько всеобъемлюща в своем охвате, что существует даже народная поговорка: «Того, чего нет в Махабхарате, не найдешь и в стране бхаратов». Собрав вместе общественные и религиозные идеи различных народов, расположенных в пределах Индии, Махабхарата пытается запечатлеть в умах людей идею коренного единства Бхаратаварши. Сестра Ниведита пишет: «Иностранец, подходящий к Махабхарате лишь как полный сочувствия читатель, а не как ученый, сразу же бывает поражен двумя чертами: во-первых, ее единством при всей запутанности и, во-вторых, ее постоянным стремлением внушить читателю идею о единой централизованной Индии со своей собственной героической традицией как созидательным и объединяющим импульсом».

■ ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ И АВТОРСТВО

В настоящее время принято считать, что Махабхарата в ее современном виде является расширенным изданием более раннего предания, называемого Бхарата. Согласно вступительной главе Махабхараты, Бхарата санхита, первоначально составленная Вьясой, содержала 24 тысячи стихов, однако Вьяса расширил ее до 6 миллионов стихов, из которых только сто тысяч дошло до нас. Но даже эта Бхарата должна была основываться на песнях, балладах и стихотворных сказаниях о событиях войны. Баллады и песни, рассказывающие об отважных подвигах великих героев, воздающие хвалу великим воинам, красоте цариц, пышности двора, могли быть созданы лишь в то время, когда эти события были еще свежи в памяти людей. С ранних времен на западе Индии, в стране куру-панчалов, и на востоке, в

² XIII. 5. 4.

³ Dutt, Ancient Hindu Civilisation.

⁴ Sanskrit Literature, p. 284 — 285.

стране кошалов, местные певцы воспевали героические подвиги их родовых героев. Эти песни никогда не записывались, они передавались устно и претерпевали изменения в каждом поколении. Брахманизм должен был считаться с этими традициями, мыслями и желаниями, которые ему не принадлежали. Бхарата является первой попыткой осуществить примирение между культурой арийцев и множеством фактов и вымыслов, историей и мифологией, с которыми эта культура столкнулась. Будучи созданной вскоре после событий войны, Бхарата должна была быть простой героической поэмой, почти лишенной дидактической цели и философских обобщений. Она могла быть написана примерно около 1100 года до н. э.⁵ Вскоре был накоплен новый материал, и задача усвоения становится почти невозможной. Все же попытка разрешить эту задачу была предпринята, результатом чего и явилась Махабхарата. Она несет на себе отпечаток неудовлетворительного сочетания народных песен и суеверий новых общин с религиозным духом арийцев. Вьяса⁶ сделал наилучшее, что только было возможно в этих условиях, введя в колоссальную поэму расплывчатую массу эпических традиций, культ героев, волнующие сцены вражды и войн, изысканно одев новых богов неизвестного происхождения и сомнительной нравственности в «сброшенные одежды» ведийских божеств. Ясно, что если появление баллад знаменует собой первый этап, то создание Бхараты явилось следующим этапом. Она должна быть создана в те еще времена, когда религия была ритуалистической и политеистической. Те разделы Махабхараты, которые запечатлели культ ведийский богов, Индры и Агни, являются реликвиями этого периода. Женщины тогда обладали большой свободой, а деление на касты не было строгим. Отсутствовали элементы сектантства, философия Атмана или теория аватаров. Кришна выступает как историческая фигура. Следующий этап развития мысли относится к тому периоду, когда в страну проникли греки (*яваны*), парфяне (*пахлавы*) и скифы (*шаки*). Мы имеем теперь концепцию тримурти^[98], согласно которой Брахма, Вишну и Шива являются различными формами единого верховного божества, выполняющими соответственно функции созидания, сохранения и разрушения. Могучие деяния, приписываемые вначале Индре, теперь переданы Вишну и, в некоторых случаях, Шиве. То, что было первоначально героической поэмой, стало произведением брахманов и превратилось в теистический трактат, в котором Вишну или Шива возводятся в разряд высших существ. Возможно, что Бхагавадгита была создана в этот период, хотя, как правило, философские разделы Махабхараты приписываются более позднему периоду. В книгах XII и XIII обсуждаются философия, религия, политика и право. Когда брахманизм перестал быть религией немногих и усвоил местные верования и религиозные обычаи своего окружения, стало необходимым философское возрождение древней мудрости. Было предпринято много попыток соединить в некое синтетическое целое абсолютизм упанишад с теистическими верованиями людей, однако без того, чтобы основываться на подлинном принципе примирения. Автор Бхагавадгиты, человек с истинно умозрительной прозорливостью и способностью к обобщениям, положил начало новому философскому и религиозному синтезу, явившемуся основой теистических систем позднего времени. Включая в себя произведения различных авторов и в разное время написанные, Махабхарата стала своеобразной энциклопедией истории и мифологии, политики и права, теологии и философии⁷. Махабхарату иногда называют пятой ведийс-

⁵ Вайдя относит дату более раннего произведения к 3100 году до н. э.

⁶ Весьма сомнительно, что авторство этого произведения может быть приписано одному человеку.

⁷ Мы не знаем точно, когда была создана Махабхарата. Но мы можем довольно уверенно сказать, что в период возникновения буддизма Махабхарата была известна. Макдонелл придерживается того мнения, что «первоначальная форма эпической поэмы появилась около V века

кой книгой. Она считается произведением авторитетным в вопросах поведения и вопросах, касающихся общества⁸. Махабхарата предназначена для обучения даже занимающих низкое положение и слабых правилам нравственного поведения⁹. Буддистские священные писания были доступны для всех, между тем как священные книги брахманов оставались известны лишь трем высшим классам. Отсюда возникла необходимость в пятой веде, доступной для всех.

■ РАМАЯНА

Рамаяна, написанная Вальмики, является по существу эпическим произведением и не имеет сложной мозаики Махабхараты. Ее герой Рама, образец добродетели и пример совершенства, выступает воплощением Вишну, принявшим земную форму для искоренения зла и насаждения добродетели. То, что было первоначально эпической поэмой, превратилось в вишнуистский трактат. Рамаяна не является такой всеобъемлющей, как Махабхарата. Для нее характерны систематическое изложение и отделанность, что указывает на отсутствие группового авторства. Мы можем, однако, различить два этапа в ее написании — раннюю эпическую фазу и последующую религиозную переделку. Если мы рассмотрим ее содержание со II по VI книгу и оставим без внимания книги I и VII, предположительно принимаемые за более поздние добавления, то мы увидим, что основное содержание поэмы является светским. Рама — это просто добрый и великий человек, герой с благородной душой, воспользовавшийся услугами туземных племен, чтобы цивилизовать юг, а не аватаров Вишну. Религия, отражением которой это является, откровенно политеистична и чужда вишнуизму. Наряду с ведийскими богами во главе с Индрой особое значение приобретают новые божества — Кама, Кубера, Картикея, Ганга, Лакшми и Ума, жены Вишну и Шивы, обожествленные животные, подобные Шеше — змее, Ханумат — обезьяне, Джамбават — медведю, Гаруда — орлу, Джатаю — грифу и Нанди — буйволу. Жертвоприношение приобретает вид культа. Хотя поклонение Вишну и Шиве по-прежнему преобладало, можно было также встретиться и с культом змей, деревьев и рек. Распространялись идеи кармы и перерождения. Однако

до н. э.». Эта точка зрения подтверждается отсутствием какой-либо ссылки в поэме на Гаутаму Будду. Панини знаком с действующими лицами повествования (*Gaviyudhibhyāin sthiraḥ*, 8. 3. 95; *Vāsudevaṅjūnābhyām* var, 4. 3. 98). Ашвалаяна-сутры упоминают произведение под названием Махабхарата в добавлении к Бхарате (Грихья-сутры, 3. 4. 4). Мы имеем надпись царей Гупта, из которой со всей очевидностью явствует, что Махабхарата существовала в тот период. Поэт Бхаса берет большую часть своих сюжетов из Махабхараты. Ашвагоша ссылается на Бхарату в своих работах Буддхарита и Саундарананда. Бодхаяна в своих Дхарма-сутрах приводит стих, встречающийся в Яяти упакхьяне, и другой стих, встречающийся в Бхагавадгите (2. 2. 26; 2. 22. 9), а сам он, как говорят, жил около 400 года до н. э. На основании всех этих доказательств можно сделать вывод, что Махабхарата уже существовала ко времени становления буддизма. Однако мы не можем сколько-нибудь точно определить, какие отдельные периоды истории представлены ее составными частями. Мы не можем даже сказать, что после V века до н. э. к ней ничего не было добавлено или что она не была частично изменена более поздними авторами, желавшими привести ее учения в соответствие со своими более передовыми понятиями о религии и морали. Имеются исследователи, которые полагают, что некоторые части поэмы так же древни, как пураны, и что поэма увеличивалась в размерах вплоть до VI века н. э. «Окончательно доказано, что поэма была обнаружена в 300 году н. э. и с 500 года н. э. она в основном не менялась» (*Bühler and Kirste, Contribution to the Study of the Mahābhārata*). Несмотря на все это, не будет ошибкой сказать, что большая часть работы осталась неизменной с 500 года до н. э. вплоть до настоящего времени.

⁸ Āśvalayana Gṛhya Sūtras, 3. 4. 4.

⁹ Саяна в своих комментариях к Черной Яджурведе говорит, что Махабхарата и пураны предназначены для обучения закону долга женщин и шудр, которым не позволялось читать веды (см. *Bibliotheca Indica*, vol. I, p. 2).

секта еще не было. Во втором периоде мы имеем ссылки на греков, парфян и скифов. Была предпринята попытка сделать Раму аватаром Вишну.

Для целей философии и религии Рамаяна не так важна, как Махабхарата, хотя она более правдиво отражает обычаи и верования тех времен. Иногда Рамаяна рассматривается как протест против буддистского монашества, так как она восхваляет добродетели семейной жизни и доказывает, что нет необходимости бросать семью ради свободы.

Поскольку Рамаяна упоминает о Будде, как о настике¹⁰, или отрицающем духе^[99], то считают, что ее создание должно быть отнесено к более позднему времени, чем создание Махабхараты, хотя она и повествует о событиях, которые могли происходить в более ранний период.

Для изучающего индийскую философию наиболее интересными разделами Махабхараты являются Санатсуджата, Бхагавадгита, Mokṣadharmā и Анугита. Когда Арджуна попросил Кришну в конце войны повторить то, что он сказал ему вначале, Кришна ответил, что он не может управлять состоянием йоги, в котором он произнес Гиту, и потому заменил ее тем, что носит название Анугита. Не считая попытки Бхагавадгиты примирить различные взгляды, мы имеем в Махабхарате лишь собрание различных верований, синкретизм, а не систему. Анугита указывает на существование большого числа философских школ. «Мы видим различные формы набожности, исключающие друг друга. Одни говорят, что благочестие остается после умирания тела, другие — что это не так. Некоторые говорят, что все сомнительно, другие — что сомнения не существуют вовсе. Одни говорят, что постоянная первопричина непостоянна, другие — что она существует, третьи — что она и существует и не существует. Одни говорят, что она едина, другие — что она двойственна, а третьи говорят и то и другое. Те брахманы, которые знают Брахму и понимают истину, полагают, что первопричина едина, другие — что она двойственна, третьи — что она многообразна. Кое-кто говорит, что как время, так и пространство существуют, другие — что не существуют»¹¹. Противоположные идеи собраны вместе в единое целое. Мы встречаем политеизм вед, монизм упанишад, дуализм санкхьи, деизм йоги, монотеизм бхагаватов, пашупатов и шактов. Откладывая до следующего раздела подробное рассмотрение различных религиозных взглядов, мы можем упомянуть здесь о множестве философских идей, обычно приписываемых мыслителям Махабхараты.

■ ОБЩИЕ ИДЕИ ВЕКА

Поскольку в Махабхарате имеются различные философские тенденции, мы не можем определенно сказать, какие критерии авторитета принимаются ею. Обычно считают, что ведийские священные писания должны быть правильными. Признаются пратьяхша, или восприятие, *анумана*, или вывод, и *агама*, или авторитетное утверждение. Иногда упоминаются четыре критерия системы ньяя¹². Она, несомненно, противостоит тем, кто не признает авторитета вед. Верования настиков-сектантов¹³ опровергаются Панчашикхой, последователем санкхьи¹⁴. Упоминаются также и локаятики¹⁵. Ученые инду-смыслители (*хетумантах*), отрицающие реальность души и презирающие бессмертие, «странствуют по всей

¹⁰ Ayodhyā Kāṇḍa.

¹¹ Гл. XXIV.

¹² XII. 56. 41.

¹³ II. 31. 70.

¹⁴ Śāntiparva, 218.

¹⁵ I. 70. 46.

земле»¹⁶. Ссылка на джайнов может быть найдена в том месте, где говорится, что священник «изумляя народ, бродил вокруг Бенареса, одетый в воздух... подобно сумасшедшему»¹⁷. Встречалось также и противоположение буддизму. «Что создало вам такую славу?» — спрашивает одна женщина другую, и та отвечает: «Я не ношу ни желтого платья, ни кожаных одежд и не хожу стриженная или со спутанными волосами»¹⁸. Думали, что ереси и отрицание авторитета вед ввергают нас в ад и в круг низкорожденных. «Причина моего рождения шакалом, — говорит один из персонажей в Махабхарате¹⁹, — заключается в том, что я был мнимым ученым, подвергавшим все суду разума и критиковавшим веды, будучи преданным логике и бесполезной науке рассуждений, глашатаем логических доводов, оратором на собраниях, недоброжелательным критиком и противником священников в спорах о Брахмане, неверующим, сомневающимся во всех, кто считал меня ученым». Пураны и итихасы также приняты²⁰. Повсюду сомневались в ценности ведийского авторитета. «Веды лживы»²¹. Возможно, здесь отражена точка зрения упанишад, что для тех, кто отказался от рутины, веды бесполезны.

Махабхарата восприняла ведийскую религию, хотя она и переносит ее прошлое в более великое будущее. Сохраняя свою идентичность, Махабхарата пытается отдать должное и новым богам. Могущество Индры ослабло. Свойства Вишну, божества солнца, стали воплощаться в Агни и Сурье. Яма сохранил свое величие, хотя и стал судьей, *дхармадажей*, «Яма — это не смерть, как некоторые думают. Он тот, кто дает блаженство доброму и горе злому»²². Ваю и Варуна оказались лишенными своего престижа. Праджапати остался нетронутым и в течение некоторого времени, предшествующего возвышению Шивы и Вишну, был высшим божеством. Ранняя буддистская литература на языке пали отражает эту стадию. Вторая стадия отмечена принятием концепции тримурти. Брахма, Вишну и Шива рассматривались как различные формы верховного божества, хотя и на равных правах. Мегасфен был знаком с этой идеей. Вишну и Шива были возвышены над другими богами, хотя и не приобрели сколько-нибудь четкого отличия. Они очень легко переходили друг в друга²³. Шиве, воплощенному в Вишну, и Вишну, воплощенному в Шиве, был посвящен гимн²⁴. Третья стадия начинается тогда, когда эпический герой Кришна отождествляется с Вишну. Культ Кришны вытеснил как анимистические суеверия, так и ведийскую обрядность. Танец Кришны на голове Калии означает замену почитания *нагов*, или змей, почитанием Кришны. Поражение, нанесенное Индре Кришной, символизирует отступление ведийской ортодоксальности перед культом Вишну.

Генотеистическая тенденция еще преобладает. «Я — Нараяна, я — создатель и разрушитель, я — Вишну, я — Брахма, я — Индра, повелитель богов, я — царь Куберы, Ямы, Шивы, Сомы, Кашьяпы, а также Праджапати»²⁵. Монизм упанишад утверждает свои права, сводя различных богов к проявлению одного верховного Брахмана. Божественное постоянство легко объясняется. Брахман упанишад облекается в особую индивидуальность и называется Ишварой, который в свою очередь, выступает под различными именами — Шивы, Вишну, Кришны²⁶. *Бхакти*,

¹⁶ XII. 19. 23.

¹⁷ XIV. 6. 18.

¹⁸ XIII. 123. 8; см. также XII. 18. 32.

¹⁹ XII. 180. 47—48.

²⁰ XII. 343. 20.

²¹ XII 329. 6.

²² V. 42. 6.

²³ III. 189. 5.

²⁴ III. 39. 76.

²⁵ III. 189. 5.

²⁶ Патанджали говорит о Шиве у бхагаватов; см. *Mahābhāṣya*, II. 76.

или сильная любовь к богу, которая не движима каким-либо желанием, является существенной чертой религии Махабхараты. Неиндивидуализированный Брахман не может служить объектом поклонения, поэтому теистическая религия Махабхараты превращает Брахмана в Ишвару. Однако она отдает себе полный отчет в том, что из этих двух безличный абсолют более реален²⁷. Он является высшим по отношению к проявляющемуся Васудэве. Реально то, что неразруσιμο, вечно и неизменно²⁸. Подчеркивается, однако, личный Васудэва, и это поддерживается с религиозной точки зрения в упанишадах²⁹.

Махабхарата способна воспринять различные народные верования вследствие того, что в ней содержатся неясно ощущаемые убеждения, что все они являются различными способами достижения одной и той же истины. «Во всех пяти системах знания тот же самый Нараяна проповедуется и почитается согласно различным способам и идеям; несведующие личности не познают его этим путем». В эпических поэмах мы видим постепенное преобразование старой ведийской религии в современный индуизм. Системы шакта, пашупата, или шайвы, и панчаратра, принадлежащие к классу агамы и потому не-ведийские, входят в религию индусов. Постепенно вводится поклонение образам в храмах и паломничество в святые места. Поскольку знание различных религиозных систем, которые мы встречаем в Махабхарате, важно для понимания попыток, предпринятых в схоластический период при истолковании Брахма-сутр, надо коротко познакомиться с ними.

■ КУЛЬТ ДУРГИ

Культе Дурги упоминается в Махабхарате в начале Бхишмапарвы. Кришна советует Арджуне выразить уважение Дурге перед началом битвы и помолиться за успех³⁰. На первой стадии Дурга является лишь богиней-девственницей, почитаемой дикими племенами района Виндхья. Вскоре она становится женой Шивы и выступает в качестве Умы. В Маркандея-пуране и двух гимнах Хариванши³¹ она становится объектом великого культа. В начале VII века Бана написал свою Чанди-шатаку.

Культе Шакти, вне всякого сомнения, преобладал сначала среди не-арийцев и был постепенно воспринят арийцами. Поскольку Шакти считалась жестокой богиней, управляющей разрушительными силами мира, ее сделали женой Рудры. Имелись попытки сблизить ее с богинями Ригведы, Рудрани, Бхавани и др. Дэвисукта³², которая толковалась как созданная в честь первичной энергии жизни, составила основу шактизма. Ее шестой стих гласит: «Я натягиваю лук для Рудры, чтобы уничтожить зло, порождающее ненавистников Брахмы. Я сражаюсь за человека. Я наполняю собой небеса и землю». Дэвисукта является энергией, извлекающей из Параматмана всю вселенную, начиная от акаши. «Я блуждаю, подобно ветру, порождающему все вещи»³³. В Кена упанишаде мы встречаем Дэви, вра-

²⁷ Śāntiparva, 339, 21 – 28.

²⁸ Там же, 162. 10.

²⁹ См. Kaṭha, I. 2. 20; Śvet., III. 20; VI. 21; Muṇḍaka, III. 2. 3.

³⁰ Гл. XXIII. Ей дано много имен, такие как Кумари (девственная), Кали (черная или время как разрушитель), Капали (носительница черепов), Маха-кали (великая разрушительница), Чанди (свирепая), Кантаравасини (жительница лесов). В Виратапарве (гл. VI) есть гимн, пропетый Юдхиштхирой в честь Дурги. К ней относятся как к убийце Махиши, богини, которая живет в горах Виндхья, наслаждаясь вином, мясом и жертвоприношениями животных. Ее считают также сестрой Кришны. Она темно-голубого цвета, как и он.

³¹ Гл. LIX и CLXVI; см. также Avalon, Hymns to the Goddess.

³² R. V., X. 125.

³³ X. 13. 8.

зумляющую дэвов, возгордившихся своей победой над асурами и, наконец, предстающую пред Индрой в образе прекрасной женщины, Умы Хаймавати, чтобы предложить ему высшее знание. Впоследствии она становится майяшакти Брахмы. Выдвигалось философское объяснение, согласно которому высший дух не может выполнять три функции — созидания, сохранения и разрушения — без помощи его энергии. Когда Ишвара созидает, тогда им движет энергия, известная как Вак, или речь, когда он сохраняет — энергия Шри, или Лакшми, когда он разрушает — энергия Дурги. Шакти — это Ишвари, источник, опора и цель всякого существования и жизни. Несмотря на попытки ариизировать культ Шакти, обстоятельства его происхождения сказываются еще и сегодня в практике некоторых шактов.

■ СИСТЕМА ПАШУПАТА

В Махабхарате мы находим теологию, носящую название «пашупата» и концентрирующуюся вокруг бога Шивы³⁴. Рудра из Ригведы (I. 114. 8), воплощение разрушительных сил природы, становится в Шатарудрии властителем скота, *пашунам пати*. В брахманах Шива становится характерным наименованием Рудры. Система пашупата продолжает традицию Рудры — Шивы.

Система пашупата рассматривается в Сарвадаршанасанграхе³⁵ и Брахмавидьябхаране, написанной Адвайтанандой. Шанкара³⁶ в своих комментариях к Веданта-сутре критикует теологию. Пять главных категорий таковы: 1. *Карана*, или причина. Причина — это бог, *пати*, вечный повелитель, который созидает, сохраняет и разрушает все существующее. 2. *Карья*, или действие, — это то, что зависит от причины. Оно включает в себя знание, или *видья*, органы, или *кала*, и индивидуальные души, или *пашу*. Все познанное и существующее, пять элементов и пять свойств, пять органов чувств и пять органов действия, три внутренних органа — рассудка, эгоизма и разума — зависят от бога. 3. *Йога*, или практика, — это умственный процесс, посредством которого индивидуальная душа постигает бога. 4. *Вигхн*, или правила, относятся к действиям, которые способствуют достижению справедливости. 5. *Дукханта*, или конец несчастья. Это — конечное освобождение или уничтожение несчастья и возвышение духа до полной способности знания и действия. Индивидуальная душа даже в конечном состоянии сохраняет свою индивидуальность и может принимать различные формы и немедленно что-нибудь делать. Прашастапада, ранний комментатор Вайшешика-сутры, и Уддье-такара, автор толкования на Ньяя-бхашью, были последователями этих взглядов.

■ ВАСУДЭВА-КРИШНА

Теперь мы переходим к наиболее важной религиозной доктрине Махабхараты — культу Васудэвы-Кришны, являющемуся основой Бхагавадгиты так же, как и современного вишнуизма. Гарбе отмечает четыре различных этапа в раз-

³⁴ Она упоминается как одна из пяти школ религиозной доктрины в разделе Нараяния (Śāntiparva, 349. 5. 64). В Ванапарве Арджуна получает оружие от Пашупати, «владыки скота», который, как считают, жил в Гималаях со своей женой Умой, Парвати или Дургой, обслуживаемый существами, именуемыми *ганами*, или небесным воинством. Он связывается с Рудрой из Ригведы, который имел свои войска марутов, называемых *ганами*, и в качестве их вождя носит титул *ганapati*.

³⁵ Гл. VI.

³⁶ S. B., II. 2. 37–39.

витии религии Бхагаваты. На первом этапе она существовала независимо от брахманизма. Основными чертами этого периода, продолжавшегося, по мнению Гарбе, до 300-х годов до н. э., являются создание широко распространенного монотеизма Васудэвы-Кришны, его объединение с санхья-йогой, обожествление основателя религии и углубление религиозного чувства на основе бхакти. Первому периоду свойственен антиведийский характер религии, который подвергнут критике комментаторами Веданта-сутры. Брахманизирование религии, отождествление Кришны с Вишну и возвышение Вишну не просто как великого бога, но как величайшего из всех богов относятся ко второму периоду, датируемому III веком до н. э. Слово «вайшнава» встречается в Махабхарате как название секты почитателей Вишну³⁷. В ведийском культе Вишну отсутствует упоминание о милосердии. К третьему периоду относится превращение религии бхагавата в вишнуизм и объединение элементов философских школ веданты, санхьи и йоги. Этот процесс, согласно данным Гарбе, занимает период от начала нашей эры до 1200-х годов н. э. Затем наступил последний период философской систематизации, предпринятой великим теологом Рамануджей. Здесь мы коснемся первых двух этапов^[100].

По мнению некоторых, религия бхагавата с Васудэвой в качестве центральной фигуры, преподанная Нараде богом в Шветадвипе, ничем не отличается от учений Харигиты³⁸ и Бхагавадгиты³⁹. В разделе Нараяния Махабхараты встречается рассказ о посещении Нарадой Бадарикашрамы с целью увидеть Нару и Нараяну. Застав Нараяну совершающим какие-то религиозные обряды, Нарада в недоумении спросил его: неужели есть что-нибудь, чему верховный бог сам поклоняется? Нараяна ответил, что он поклоняется вечному духу, его первоначальной сущности. Стремясь увидеть этот вечный дух, Нарада направляется в Шветадвипу, где великое существо говорит ему, что оно невидимо для того, кто не предан ему до конца. Нараде объясняют религию Васудэвы. Васудэва — это высшая душа, внутренний повелитель всего. Живые существа представлены Самкаршаной, являющимся формой Васудэвы. От Самкаршаны берет начало Праджюмна, или разум, а от Праджюмны — Анируддха, или самосознание. Эти четверо представляют собой формы верховного божества. В Махабхарате высказывается мысль, что были приняты различные точки зрения на число и природу этих व्यюхов, или форм⁴⁰. В Бхагавадгите не упоминается о них, а Веданта-сутры критикуют эту теорию ввиду ее несовместимости с общепринятым взглядом на творение. Есть также ссылка на аватар Вараху, Нарасимху, Ваману, Парашураму, Шри Раму и «того, кто явится на свет для уничтожения Кансы в Матхуре». Будда как аватар не упоминается. В истории упаричаравасу, рассказанной Бхишмой Юдхиштхире,

³⁷ XVII. 6. 97.

³⁸ Śāntiparva, 346.

³⁹ 348. 53. Это монотеистическая религия, или религия экантика. Названия нараяния, сатвата, экантика, бхагавата и панчаратра употребляются как равнозначные. Важнейшими источниками этой школы являются раздел Нараяния в Махабхарате, Шандилья-сутра, Бхагавата-пурана, Панчаратра-агама и произведения алваров и Рамануджи. Нарадапанчаратра отвечает в качестве главных произведений на эту тему Брахмавайварта-пураны, Бхагавату, Вишну-пурану, Бхагавадгиту и Махабхарату (II. 7. 28—32; III. 14. 73; IV. 3. 154). Произведения Рамануджи бесполезны для нашей теперешней цели, поскольку они относятся к XII веку н. э. и содержат преднамеренную попытку примирить монизм упанишад с религией бхагавата. Даже Бхагавата-пурана не представляет большой ценности, поскольку ее автор, согласно преданию, прервал свою работу, когда почувствовал, что он не воздает должного элементу благочестия в Махабхарате (I. 4 и 5). По требованию Нарады он сделал преданность основной чертой Бхагаваты-пураны. Нарада-сутры и Шандилья-сутры созданы позже, чем Махабхарата и Бхагавата, поскольку первые упоминают о Шукре и Вьясе (N. S., 83), а вторые широко цитируют Бхагавадгиту (9. 15). Таким образом, нашим главным источником является раздел Нараяния в Махабхарате.

⁴⁰ Śāntiparva, 348. 57.

ничего не говорится о теории *вьюхов*, или форм⁴¹. Из этого понятны две вещи: что религия бхагавата является монотеистической и что ее путь к спасению заключается в преданности, или *бхакти*. Убийство животных не является необходимостью. Именно потому, что Будда аналогичным образом протестовал против приношения животных в жертву, он был провозглашен аватаром Вишну. Религия внедряет одновременное достижение бхакти и кармы⁴². Она не требует аскетического самоотречения⁴³.

Васудэва — это первое и примечательное имя Бхагавата⁴⁴. Вечный бог, непостижимый, благотворный и любящий, должен быть известен под именем Васудэвы⁴⁵. Это имя встречается в Бхагавата мантре⁴⁶. Иногда говорят, что имя Бхагават указывает, что религия есть развитие старого ведийского культа. Мы читаем в ведах о божестве, именуемом Бхага, которое считается дарующим благо. Бхага постепенно стало обозначать добродетель, и в соответствии с правилами санскритской грамматики божество, обладающее добродетелью, получило известность под именем Бхагават. Поклонение этому богу составляет содержание религии бхагавата. В Вишну-пуране говорится, что слава (*айшварья*), справедливость (*дхарма*), известность (*яшас*), собственность (*сампат*), знание (*джняна*) и отречение (*вайрагья*) называются «бхага», а тот, кто ими обладает, — Бхагават⁴⁷. Постепенно Васудэва был отождествлен с Нараяной и Вишну.

С самого начала Вишну был предназначен для великой судьбы. В ведах он является богом трех свершений. Он живет, непостижимый, в яркой сфере света,

⁴¹ Упаричаравасу принял религию системы панчатраты, первоначально распространенную читрашикхандинами. Эта система была изложена риши в присутствии великого бога, сказавшего: «Вы сочинили сто тысяч превосходных стихов, которые содержат правила для всех поступков людей, находятся в согласии с ведами... и формулируют заповеди о религии действия, равно как и религии созерцания. Эта шастра будет передаваться из уст в уста, пока не достигнет Брихаспати. От него ее узнает царь Васу и станет предан мне». Царь Васу совершает жертвоприношение коней, в котором Брихаспати участвует как жрец, а Эката, Двита и Трита — как надзиратели, или *сагасья*. В случае необходимости животное не убивается. Бог является только царю и принимает его подношения. Брихаспати раздражен, и надзиратели говорят ему, что великий бог является только тем, кто пользуется его благосклонностью. Они рассказывают историю о Шветадвипе, где «есть люди, обладающие блеском луны, преданные богу, которые лишены чувств, ничего не едят, поглощенные созерцанием бога, сверкающего подобно солнцу. Именно там мы услышали великое учение, что верховное божество не должен видеть тот, кто не предан ему». См. Bhandarkar, Vaisnavism.

⁴² Śāntiparva, 334–351.

⁴³ Ср. Pravṛtilakṣaṇaś caiva dharmo nārāyaṇātmakeṣu Śānti, 347. 80–81.

⁴⁴ См. B. G., VII. 19.

⁴⁵ Bhīṣmaparva, chap. LXVI.

⁴⁶ Om namo bhagavate vāsudevāya.

⁴⁷ VII. 5. 74. Религия «Бхагавата» называется также религией «Сатваты», поскольку Васудэве дано это имя (Ādiparva, 218. 12). Бхагавата упоминает сатватов как почитателей Бхагаваты (IX. 9. 49). Вместе с андахаками и вриши они были племенами ядавы (Bhagavata, I. 14. 25; 3. 1. 29). Мегасфен также ссылается на них. Ариизация выразилась в отождествлении Васудэвы с Нараяной и позднее с Вишну. Мы не можем быть уверены, что в период создания Бхагавадгиты Вишну означал высшую реальность. В ней он только Адитья. В разделе Нараяния в Махабхарате Васудэва и Нараяна отождествлены. Старое ведийское предание о двух птичках, живущих в дружбе и согласии на дереве, могло положить начало рассказам о вечной дружбе Нары и Нараяны, индивидуальной души и бога. Зрителем выступает Нараяна, а плод поедает Нара. Нараяна, вечная душа вселенной является местом отдыха людей (M. B., XII. 341). Ману говорит, что воды были названы нарами, а поскольку верховное божество предназначало их для своего места отдыха, оно получило имя Нараяны^[101] (I. 10; см. также R. V., X. 82. 5 и 6). Верховное божество является началом всего мира и изображается лежащим на теле гигантской змеи в океане молока. Отвлекаясь от метафор, можно сказать, что верховное божество является самопознающим, богом вселенной, поставленным лицом к лицу с принципом не-я. Полагают, что именно от него Нарада получил свою монотеистическую религию.

«где даже птицы не осмеливаются летать»⁴⁸. «Достичь высочайшего положения Вишну» — таков предмет желаний человека в упанишадах⁴⁹. Даже в ведах на Вишну была возложена задача освобождения человека от страданий⁵⁰. В Шатапатха брахмане⁵¹ говорится, что «люди суть Вишну». Согласно Айтарея брахмане, он является великим помощником богов в борьбе против асуров. Он принимает вид карлика, чтобы отобрать у асуров землю для богов⁵². Впервые имя Нараяны мы встречаем в Шатапахта брахмане⁵³, хотя там он не связан с Вишну⁵⁴.

Каким образом Кришну стали соединять с Васудэвой-Нараяной? В Махабхарате их иногда различают⁵⁵. Но вскоре Кришна окончательно отождествляется с верховным божеством. Мегасфен, греческий посол при дворе Чандрагупты (300 год до н. э.), упоминает о факте поклонения Кришне в Матхуре. Если мы попытаемся проследить происхождение имени Кришна, то обнаружим, что оно было именем ведийского риши, сочинившего гимн⁵⁶. Существует мнение, что Кришна был потомком Ангираса⁵⁷. В Чхандогья упанишаде мы встречаем Кришну, сына дэваки, как ученика риши Гхоры⁵⁸, ангираса⁵⁹. Ясно, что со времен ведийских гимнов до периода упанишад существовало предание о Кришне как о ведийском мыслителе. Но в другой части Ригведы о нем говорится как о не-арийском вожде, ожидающем на берегах Амшумати с армией в 10 тысяч человек, чтобы сразиться с Индрой⁶⁰. Р.Г. Бхандаркар полагает, что кочевые племена пастухов, называемые абхирами, были почитателями бога-мальчика⁶¹. Они были не-арийскими племенами с грубыми обрядами. Рассказы о распутстве, относящиеся к жизни Кришны, могут брать начало от этих бродячих племен⁶². По мнению Вайдьи, Кришна принадлежит к роду ядава кшатриев, пришедшему во время второго вторжения арийцев и являющемуся сообществом все еще пастушеским по своим обычаям, которое поселилось на берегах Джамны⁶³. Другие индологи, как, например, Вебер и Датт, утверждают, что пандавы были неарийской народностью со своеобразным обычаем иметь

⁴⁸ R. V., I. 155. 5.

⁴⁹ Kaṭha, I. 3. 9.

⁵⁰ R. V., 6. 49. 13.

⁵¹ V. 2. 5. 2—3.

⁵² Śat. Brāh., I. 2. 5. 5; Tait. Brāh., I. 6. 1. 5.

⁵³ XII. 3. 4. 1.

⁵⁴ В Тайттирия араньяке Нараяна выступает как «божество вечное, верховное и самовластное» и получает имя Хари (Tait. Ar., X. 11. 1). В Махабхарате Нараяна зовется древним риши (см. также R. V., 10—90 и М. В., V. 49.5—20; VII. 200. 57). В течение периода брахманов Нараяна принимает космический характер, и в Махабхарате он отождествлен с Вишну. Таким образом, в Бхишмапарве Махабхараты имена Васудэвы, Нараяны и Вишну употребляются для обозначения одного и того же существа (гл. LXV и LXVI).

⁵⁵ XII. 334. 18.

⁵⁶ R. V., VIII. 74.

⁵⁷ См. Kauṣītaki Brāh., XXX. 9; Pāṇini, IV. 1. 96.

⁵⁸ III. 17.

⁵⁹ Название древнего рода, потомки Aṅgīrasa. — Peg.

⁶⁰ VIII. 96. 13—15. Поздние легенды, рассказывающие об отвлечении Кришной голов от поклонения Индре и последующем негодовании Индры, выразившемся в ниспослании на них непрерывного дождя, а также о подвиге Кришны, поднявшего холм Говардхану над головами голов, чтобы защитить их от дождя, — все такие легенды могут основываться на этом эпизоде, приведенном в Ригведе. В Атхарва-санхите описывается, как Кришна убил великана Кеши. В буддистских трудах также упоминается его имя (см. Lalitavistara). Мы имеем основания полагать, что культ Кришны был господствующим, когда возник джайнизм, ибо мы находим, что вся история Кришны воспроизводится с незначительными сокращениями в жизни 22-го тиртханкары Ариштанеми, который был знаменитым ядавой. См. S. B. E., vol. XXII, p. 276—279.

⁶¹ Mausalaparva, chap. VII.

⁶² Vaiṣṇavism, etc., p. 36—38.

⁶³ Vaidya, Epic India, chap. XVIII.

общую жену для братьев. У них преобладал культ Кришны, и создатель Махабхараты пытается показать, что благодаря преданности Кришне они достигли победы. Войны и эпизоды из истории пандавов, народности, находившейся вне сферы влияния брахманизма, были по религиозным мотивам введены в эпическую поэму, а сама народность была принята в семью арийцев под именем бхаратов. Гарбе полагает, что Кришна жил двумя столетиями раньше Будды. Будучи сыном Васудэвы, основателем монотеистической и этической религии, он в конце концов был обожествлен и отождествлен с богом Васудэвой, культ которого он основал. В Махабхарате мы имеем собрание всех преданий о Кришне, сохранившихся ко времени ее создания: как о не-арийском герое, как о духовном учителе и как о боге племени.

В Махабхарате мы видим процесс превращения Кришны в верховное божество. В некоторых местах он изображен поклоняющимся Махадэве⁶⁴. Имеются отрывки, в которых отрицается его божественная природа⁶⁵. В Сабхапарве Шипупала оспаривает притязания Кришны на место среди богов; Бхишма защищает их: «Всякий, кто говорит, что Кришна есть просто человек, является глупцом (*man-gagxih*)». Из этого очевидно, что имелись сильные возражения против обожествления Кришны. Иногда Кришну считают воином бога Двараки. Время от времени он становится религиозным проповедником монотеизма, который имеет своим объектом культ обожяемого Бхагавата. Иногда он отождествляется с самим Бхагаватом. Махабхарата содержит несколько пластов мысли, наслоившихся друг на друга в ходе веков и представляющих Кришну во всех видах, от исторической личности до аватара Вишну.

Ясно, что оформители Махабхараты почувствовали, что какой-нибудь популярный герой должен быть сделан спланивающим центром, способным нейтрализовать мощное влияние еретических сект. Был использован образ Кришны. Имелись, однако, некоторые поступки, которые не были характерными особенностями божественного существа, связанными с его жизнью, такие как *расалила*, или круговой танец с гопи, *джала-крида*, или игры в воде, *вастра-апахарана*, или похищение одежды. Это требовало какого-нибудь объяснения. Царь Парикшит просил Шуку разъяснить его сомнения: «Бог вселенной был воплощен, чтобы установить религию и разрушить неверие. Мог ли он, создатель, властелин и хранитель религиозных законов, преступить их, совершив греховное нарушение супружеской верности?» Ответ Шуки гласил: «Нарушение религиозных законов богами и дерзкие действия славных героев не пятнают их репутации, подобно тому как нечистое вещество, питающее огонь, не пачкает его. Но те, кто не являются богами, даже в мыслях никогда не должны совершать подобных поступков. Если человек по глупости пьет яд в подражание Шиве, он, конечно, умрет. Слова богов правдивы, но их действия могут быть неверными»⁶⁶. Но изобретательность брахманов не оставит этого в таком виде. Они истолкуют иносказательно и попытаются освятить всю жизнь Кришны, окутав таинственностью окружающую его среду. Гопи символизируют народ, который благодаря наивной преданности находит бога. Оставление дома и мужа доильщицами коров является символом посвящения своей души небесному жениху. Бриндавана — это сердце человека. Радха и гопи запутаны в майе мира. Флейта Кришны — это голос бога. Следовать ему означает принести в жертву имя и славу, отбросить достоинство и самоуважение и оставить дом, семью и все прочее. Те, кто заботятся о безопасности и мире в обществе, не могут отвечать на зов бесконечного. Любить бога — значит претерпевать тяжкие испытания. Посвящение души небесному жениху, который является общим для всех и

⁶⁴ См. Droṇaparva.

⁶⁵ Muir, O. S. T., IV. p. 205ff.

⁶⁶ Bhāgavata, Book X. 33. 26 — 29.

особенным для каждого, — метафора, не принадлежащая исключительно Индии, — включает в себя оставление земного дома и мужа. Величайшее жертвоприношение из всех должно быть совершено прежде, чем будет обретен бог. В вишнуистской поэзии мы слышим постоянный припев: «Я становлюсь продажной женщиной ради тебя». Много народных преданий истолковано в этой мистической манере, и случаи сомнительной нравственности толкуются как отношения между богом и индивидуальной душой. Тем не менее при всей нашей готовности переделывать историю, толковать аллегорически факты и придумывать объяснения, мы не можем принять жизнь Кришны в том виде, как она описана в пуранах. Эти эпизоды вместе с рассказом о детстве Кришны и слабостью Баларамы к опьяняющим напиткам ясно указывают на не-арийское происхождение Кришны. И если сегодня Кришна является самым популярным индийским богом, то это потому, что автор Бхагавадгиты сделал его представителем высшей религии и философии. Когда Кришна стал богом, другие его имена, Кешава, Джанардана и т. д., были переданы Васудэве, а рассказы о том, что он сын Дэваки, были приписаны первоначальному богу. Даже сегодня мы имеем противоречивые описания Кришны и как высшей духовной сущности, наделенной острой философской проницательностью, и как популярного героя, не вполне рыцарского в своем поведении.

Система бхагаватов с ее культом Васудэвы-Кришны называется также религией панчаратры. Мы не знаем происхождения этого названия. В Падматантре сказано: «Пять других великих шастр в присутствии этой подобны темноте, поэтому она всем известна под названием панчаратра»⁶⁷. Наименование, возможно, обязано своим происхождением тому факту, что система сочетает в себе пять различных учений^[102]. Мы не можем быть уверенными, что эта религия рассматривается в ее чистом виде даже в разделе Нараяния Махабхараты, по той причине, что ведийская переработка этой религии, по-видимому, началась уже тогда. Алвары из Южной Индии, ранние из тех, кого можно отнести к V веку н. э., принимали это учение. Термин «алвар» означает того, кто погружен в бога-любовь. Имеются двенадцать алваров, полных благочестия и преданности, набранных из всех каст, а их произведения, написанные на тамили, называются *прабандхами*, или песнями в честь некоторых разновидностей Вишну. Они составляют вишнуистскую веду. Рамануджа, комментатор Веданта-сутры, принадлежит к более позднему периоду, будучи шестым в апостольской последовательности от Надамунни, который был обращен в веру Наммалваром. Бхагаваты являются прямыми предшественниками вишнуизма в Индии. Последователям панчаратры, по-видимому, не разрешалось первоначально принимать ведийские формы поклонения. Вероятно, они сами основывали свои взгляды на том, что носит название «панчаратра агамы»⁶⁸.

Агамы обычно классифицируют предметы обсуждения под четырьмя заголовками: 1) знание (*джняна*), 2) размышление (*йога*), 3) создание и установление образов (*крия*) и 4) обряды (*чарья* или *санскары*). Центральным богом является Васудэва-Кришна, воплощенный в четырех формах. Настаивают на постоянстве Кришны: «от Брахмы до тростника все есть Кришна»⁶⁹. Вишну, возвысившийся посредством своей шакти, или энергии, которая имеет двойной аспект — *крии* и *бхути*, соответствующих силе и материи, совершает творение мира. Говорят, что отношение между Вишну и его энергией должно быть отношением неразделимой

⁶⁷ I. 1. 69. Для ознакомления с другой точкой зрения на происхождение этого названия см. Schrader, Introduction to Pāñcarātra.

⁶⁸ Многие из них упоминаются в Панчаратра-ракаше Ведантадешики. Это вместе с Агама-праманьей Ямуначарьи X века и разделом Панчаратра в Веданта-сутре (II. 2. 39 — 42) является источником наших данных о системе. Вишнуист, который считает агамы обнаруженными самим Нараяной, никогда не поколеблется в установлении даты их написания.

⁶⁹ Abrahma stambaparyantam sarvam Kṛṣṇaś carācaram (Nārada Pāñcarātra).

связи или неотъемлемости подобно той, которая существует между субстанцией и атрибутом. Рамануджа принимает из теории панчаратра отдельное существование Брахмы, индивидуальных душ и мира. Метод жертвоприношений уступает место поклонению образам в храмах. Религия становится более эмоциональной. Настойчиво утверждается *бхакти*, или преданность. Главная черта современного вишнуизма, берущая начало в этой системе, заключается в доктрине *прапатти*, или абсолютного самоотречения. Бог помогает тем, кто без всякой другой надежды падает ниц к его стопам. Возникает вопрос: как может справедливый бог прощать грешные души? Система возвышает Лакшми, супругу бога, до роли посредника. Строгая справедливость бога смягчается милосердием Лакшми, которая не знает, что нужно наказывать⁷⁰. Этот посредник является из самой природы бога и расточает милосердие, когда к нему взывает набожный человек. Благосклонность Лакшми есть необходимая прелюдия к благосклонности самого бога. Даже прошлые кармы могут быть забыты. Прапатти, по-видимому, было способом, посредством которого индивидуальная душа достигала высшего духа, и этот способ совершенно так же действенен, как и другие, санкхья или йога⁷¹. У почитателей Вишну каст нет. Джабала брахмана говорит: «Люди племени кирата из хунов (гуннов. — *Рег.*)... очистились от грехов путем простого общения с теми, чьи сердца соединились в Вишну». Последователи этой школы не заботятся о *варнашраме* (регулирование каст), как это делают смарты, или те, кто привержены к ведийским шастрам.

Обсуждается вопрос об арийском или не-арийском происхождении религии панчаратры, бхагаваты, или сатваты. Некоторые утверждают, что она не-арийская, потому что ее культ не является ведийским. Она не принимает ведийских обрядов, или *санскар*, и ее доктрина о происхождении жив и желаний от санскаршаны была противопоставлена ведийским теориям. Ямуначарья в своей Агампраманье отмечает некоторые возражения против авторитетности агам и опровергает их все. В качестве доводов выдвигается то, что их содержание по духу отличается от содержания вед, что они не упоминают об обрядах, как агникхотра или джьётиштома, что они даже бросают упрек ведам и что они не приняты дважды рожденными, или *двуджами*. С другой стороны, агамы исполнялись сатватами, которые были, по-видимому, не-арийским племенем⁷². В них слишком много черной магии и суеверия⁷³. Система не включена в традиционный список учений. Даже Бадараяна, как можно судить на основании мнения Шанкары, не поддерживает ее. Она имеет свою особенную систему церемоний, наложения клейма и пр. На такие возражения Ямуначарья отвечает, что система относится к ведам, что она признана авторитетной Бадараяной в Махабхарате и Бхагавате, а также такими известными пророками, как Бхригу и Бхарадваджа, что бхагаваты являются лучшими из брахманов и что название «сатвата» относится не к какой-либо касте, а употребляется для обозначения тех, кто обладает в наибольшей степени качеством саттвы. Рамануджа следует за Ямуначарьей. Сама необходимость такой защиты, по-видимому, показывает, что потребовалось некоторое время для признания этой системы как ведийской. Некоторые существенные элементы современного вишнуизма, такие как поклонение образам, наложение клейма на тело, ношение *урдхванундры* (вертикального знака), обусловлены религией панчаратры.

Нет никакого сомнения в том, что эта религия, какое бы название она ни имела, является очень древней, может быть столь же древней, если не более, как и сам

⁷⁰ Nityam ajñātanigrahā.

⁷¹ Śāntiparva, 348. 74.

⁷² Manu, 10. 23. 5.

⁷³ Kshudravidya pracurata.

буддизм, но поскольку в разделе Нараяния, в котором описана религия, говорится о приключениях Нарады на Шветадвипе, или белом острове, где постоянными жителями были экантины, или монотеисты, то иногда оспаривается положение о заимствовании монотеизма из христианских источников. Д-р Сил говорит: «Этот рассказ из Нараянии, по моему мнению, содержит решительное доказательство того, что некоторые индийские вишнуисты совершили сухопутное или морское путешествие к берегам Египта или Малой Азии и делают попытку в индийской эклектической манере включить Христа в число *аватаров*, или воплощений верховного духа Нараяны, как это сделали позже с Буддой»⁷⁴. Вебер придерживается той же точки зрения⁷⁵. Лассен соглашается с этим положением. Он считает вероятным, что некоторые брахманы познакомились с христианством в стране, лежащей к северо-западу от их родины и могли принести в Индию какие-нибудь христианские догматы. Он полагает, однако, что этой страной является Парфия, где «предание о том, что апостол Фома проповедовал евангелие, является древним». Но монотеизм не является неизвестным в ведийской литературе. Чхандогья упанишада упоминает о религии Экаяна, как об одной из шастр, выученных Нарадой⁷⁶. Религия Бхагавата не обладает какими-либо существенно чуждыми индийской религиозной мысли элементами. Согласно Гарбе, «для всякого, кто близко знаком с интеллектуальной жизнью древней Индии, учение бхакти всецело мыслится как подлинное творение Индии»⁷⁷. Никакой тени доказательства до сих пор не было представлено в поддержку теории, что концепция бхакти произошла от христианства. Религиозное значение, содержащееся в слове «бхакти», не имеет ничего общего со специфически христианским. Не только преданность богу и вера в него постепенно сами развивались в других монотеистических религиях, но даже вне круга монотеистических идей эти две концепции должны быть найдены. И в Индии, в частности, имеется все необходимое, в силу чего мы должны считать бхакти «туземным» явлением, как говорит Барт, поскольку обнаружено, что монотеистические идеи преобладали со времени Ригведы почти во все периоды религиозной истории Индии, а сильное стремление к божественному, свойственное индийской душе с давних пор, должно было развить такие чувства, как любовь к богу и веру в него, в широко понимаемый монотеизм». Шветадвипа, или белый остров, является, согласно космологии того времени, той частью Индии, которая расположена к северу от горы Меру. Помимо всего прочего, христианство достигло Индии только во II или III веке н. э. Мы можем показать, что монотеистическая религия превалировала в Индии гораздо раньше. Имя Васудэвы встречается в грамматике Панини⁷⁸. Согласно Р.Г. Бхандаркару, Панини процветал «в начале VII века дохристианской эры, если не еще раньше»⁷⁹. Буддистские и джайнские священные писания ссылаются на школу бхакти⁸⁰. М. Сенар пишет, что слово «бхактиман», употребленное в Тхерагатхе, заимствовано буддизмом из более ранней индийской религии. «Если бы предварительно не существовало религии, составленной из доктрин йоги, вишнуистских легенд, преданности Вишну-Кришне, почитаемым под именем Бхагавана, то буддизм вовсе бы не возник»⁸¹. Барт говорит⁸²: «Древняя секта бхагавата, сатвата или панчаратра, преданная культу Нараяны и его обожествленного учителя Кришны Дэвакипутры, относится к периоду, предшествующему возникновению джайнов в VIII веке до н. э.». В своих ком-

⁷⁴ Vaiṣṇavism and Christianity, p. 30.

⁷⁵ J. A., 1874. «An investigation into the origin of the festival of Kṛṣṇa Janmāṣṭamī».

⁷⁶ VII. 1. 4.

⁷⁷ Garbe, Philosophy of Ancient India, p. 84.

⁷⁸ IV. 3. 98.

⁷⁹ Bombay Gazetteer, vol. I, part. II, p. 141.

⁸⁰ Theragāthā, 370.

⁸¹ Indian Interpreter, 1910, p. 177 – 178.

⁸² G. A., 1894, p. 248.

ментариях к Панини Патанджали говорит, что Васудэва — это имя почитаемого, то есть бога⁸³. Мы имеем также археологические доказательства приоритета религии Бхагаваты до возвышения христианства. Надпись Беснагара II века до н. э.⁸⁴ упоминает о сооружении Хелиодорой бхагаватой флаштока с изображением Гаруды в честь Васудэвы. В надписи Гхосунди говорится о культе бхагават Санкаршаны и Васудэвы. Третья надпись I века до н. э., существующая в Нанагхате, содержит восхваление Санкаршаны и Васудэвы. Из всего этого очевидно, что монотеистическая религия Индии совершенно независима от каких-либо иностранных влияний и является естественным результатом жизни и мысли того периода.

■ ЭПИЧЕСКАЯ КОСМОЛОГИЯ

В области космологии Махабхарата принимает, хотя и непоследовательно, теорию санкхья. Пурушу и пракрити она считает сторонами одного Брахмы. Мир рассматривается как развитие из Брахмы. Говорят, что я испускает из себя гуны, составные части природы, подобно тому как паук выделяет паутину⁸⁵. Та же идея о производящей энергии Брахмы обнаружена в других формах. Мы имеем также ту точку зрения, что из Брахмана был создан бог Брахма, выпрыгнувший из золотого яйца, которое формирует тело всех живых существ. Представление о космическом яйце продолжает существовать. Двойственность санкхья иногда становится более ясной. Природа — это нечто отличное от пуруши, хотя последний понимается как нечто космическое. Как пуруша, так и пракрити происходят из одного начала. Пракрити творит под контролем пуруши⁸⁶, или пуруша побуждает к деятельности создающие элементы⁸⁷. В другом месте упоминается также, что вся деятельность возлагается на пракрити, что пуруша никогда не действует, и если он считает себя деятельным, то он заблуждается⁸⁸. Существует идея, что хотя создание и разрушение являются следствием деятельности пракрити, все же пракрити есть только эманация пуруши, в котором она время от времени растворяется⁸⁹. Мы не думаем, что теория майи содержится в эпической поэме, хотя, быть может, она в ней и подразумевается. Эволюция мира описана по системе санкхья по многих местах Махабхараты⁹⁰.

Нет сомнения, что идеи санкхья медленно созревали в этот период, хотя они не были выражены в виде системы. Главные черты системы санкхья, встречающиеся в Махабхарате, могут быть отмечены, поскольку большинство последующих мыслителей приняло психологию и космологию сторонников этой системы, отвергнув их метафизику и религию. Классификация элементов в санкхье принята Махабхаратой⁹¹. В Анугите, где изложен порядок развития, мы имеем близкий подход к классической теории⁹². Из неразвившегося был произведен великий Махат, от него — индивидуация, или *аханкара*, от этого — пять элементов, а от них, с одной стороны, такие свойства, как звук, запах и т. д., а с другой — пять жизненных газов. От индивидуации же возникло одиннадцать органов чувств — пять органов восприятия, пять органов действия и разум. Тем не менее система

⁸³ J. R. A. S., 1910, p. 168.

⁸⁴ Epigraphica Indica, vol. X.

⁸⁵ XII. 285. 40.

⁸⁶ XII. 314. 12.

⁸⁷ XII. 315. 8.

⁸⁸ XII. 222. 15–16; см. также B. G., VI. 37.

⁸⁹ XII. 303. 31ff.

⁹⁰ См. *Áśvamedhaparva*, 35. 20–23 и 47. 12–15.

⁹¹ См. *Śāntiparva*, 303–308, *Anugītā*. XI. 50. 8; XII. 306. 39–40.

⁹² 14. 40–42.

санкхья преодолена, поскольку пуруша рассматривается в некоторых местах как семнадцатое качество, окруженное шестнадцатью другими, а не как двадцать пятое. Описывая во многих местах двадцать пять элементов, Махабхарата добавляет двадцать шестой, называемый Ишвара⁹³. Все это показывает, что то был период, когда размышление было занято проблемами санкхьи.

Махабхарата принимает учение о гунах. Пракрити состоит из трех качеств: *саттвы* (доброта), *раджаса* (страсть) и *тамаса* (темнота). Они присутствуют во всех вещах, хотя и в различной степени. Существа разделяются на богов, людей и животных согласно тому, какое качество в них преобладает⁹⁴. Эти три качества являются оковами души. «Видят их смешанными. Они связаны друг с другом и следуют друг за другом... Нет сомнения в том, что поскольку имеется доброта (*саттва*), постольку существует и темнота (*тамас*). Говорят, что страсть (*раджас*) существует потому, что есть доброта и темнота. Они совершают свой путь вместе и коллективно переходят с места на место»⁹⁵. Нилакантха, комментируя это, замечает: «Как бы сильно саттва ни увеличилась, она все же сдерживается тамасом, и, таким образом, между тремя качествами существует непрерывное отношение сдерживающего и сдерживаемого. Они существуют вместе, хотя и различаясь в силе». Тамас — это свойство инерции, а применительно к человеку — дух оцепенения. Оно направлено на удовлетворение чувств. Его цель — удовольствие. Его характер — неведение. Если это свойство контролируется, то говорят, что человек воздержан. Раджас — это эмоциональная энергия, возбуждающая желания. Она делает человека беспокойным и жаждущим успеха и власти; будучи подчиненной, она имеет благородный вид привязанности, жалости, любви. Она является промежуточной между тамасом, который ведет к неведению и лжи, и саттвой, развивающей способность проникновения в реальность. Саттва является разумной стороной человека. Она способствует постоянству характера и поощряет доброту. Только она способна вести человека по правильному пути. Ее силой является практическая мудрость, а целью — правильное исполнение долга. Ни один человек не лишен этих качеств. Эти три свойства имеют свой оплот в разуме, жизни и теле. Тамас, или принцип, является сильнейшим в нашей материальной природе или физическом бытии, раджас — в нашей жизненной природе, действующей против физической, а саттва — в нашей умственной природе. Строго говоря, они присутствуют неразделимо в каждой частице нашего психического целого. Если взять волевою сторону сознательной жизни, то элемент тамаса преобладает в наших низших инстинктивных потребностях с их непрекращающимся повторением желаний и удовлетворений. Элемент раджаса преобладает в наших влечениях к власти и выгоде, к успеху и приключениям. Элемент саттвы стремится к счастливому равновесию или к регулированию между я и средой и к установлению внутренней гармонии⁹⁶. Эти три элемента благодаря их взаимодействию определяют человеческий характер и его склонности. Все человеческие души поэтому делятся на инертные, беспокойные и добрые. Среди дваждырожденных классов *вайшьи*, или торговцы, представляют низший класс; кшатрии с их соперничающими способами мышления и усилиями превзойти других образуют промежуточную стадию, в то время как брахманы составляют высший класс. Будучи отнесенными к богу, три гуны ведут к концепциям Вишну, Брахмы и Шивы. Гуны являются неотъемлемыми способностями божества, которые существуют не только в совершенном равновесии покоя, но и в божественном действии. В боге тамас — это

⁹³ Śāntiparva, 308; см. также 306. 29; 310. 10.

⁹⁴ Anugītā, 14. 36 — 38.

⁹⁵ Anugītā, chap. XXIV.

⁹⁶ Ср. с тремя элементами Платона — инстинктивными потребностями, духом, разумом — и его тремя классами общества.

спокойствие, подавляющее все действия, *раджас* — это воля бога, способная к эффективному и блаженному действию, а *самттва* является самосуществующим светом божественного существа. На этих трех свойствах, существующих повсюду, основывается вся деятельность природы. Мир есть игра этих форм. Различие явлений возникает через взаимодействие равновесия, движения и инерции. «Гуны рождаются в гунах и исчезают в них»⁹⁷.

В качестве учителей санкхьи упоминаются Капила, Асури и Панчашкиха⁹⁸, хотя между системами санкхьи и Панчашкихи имеются различия⁹⁹.

Мы не согласны со взглядом Дойссена на эпическую философию как на переход от идеализма веданты к реализму санкхьи. Обе эти системы приняты в эпической философии. Хотя многие характерные черты санкхьи не получили развития в эпической поэме, все же наиболее существенные из них в ней были. Философия йоги принята, хотя специальные термины системы Патанджали все еще отсутствуют¹⁰⁰.

В психологии Махабхарата принимает пять чувств: слух, осязание, зрение, вкус и обоняние, соответствующие пяти элементам — земле, воде, огню, воздуху и акаше. Чтобы вызвать восприятие, соприкосновения чувства с объектом недостаточно. Ощущение должно быть передано манасом сперва буддхи, а затем душе. «Видение не может осуществляться одним только глазом, без помощи разума»¹⁰¹[103]. Буддхи является решающим фактором, поскольку манас только передающий посредник¹⁰². О природе души некоторые полагали вместе с санкхьи, что она является недвижимым пассивным наблюдателем пракрити, источника действия и изменения, ощущения и мысли. С одобрением упоминается также об атомистическом характере души. В добавление к индивидуальным душам верили в верховную душу, или Пурушоттаму. Теория упанишад, безусловно, налицо. Атма называется кшетраджной, когда она находится в теле, и параматмой, когда свободна от него и от гун¹⁰³. Встречается также концепция *линга шарир*, или неувовимого тела¹⁰⁴.

■ ЭТИКА

Этике, как поискам счастья, в Махабхарате придается большое значение. «Все существа желают удовольствий и пытаются избежать страданий»¹⁰⁵. «То, чего мы желаем, — это удовольствие (сукха), а то, что мы ненавидим, — это страдание (дукха)»¹⁰⁶[104]. В этом мире удовольствие и страдание перемешаны¹⁰⁷. Как удовольствия, так и страдания являются *анитья*, или эфемерными. Цель человеческих страданий заключается в достижении такого состояния, при котором мы можем воспринимать удовольствие или страдание со спокойствием и хладнокровием¹⁰⁸. *Дхарма*, или справедливость, является неизменным условием, соблюдение которого дает человеку полное удовлетворение. Она помогает ему достичь спасения, равно как мира и счастья на земле.

⁹⁷ Śāntiparva, 305. 23.

⁹⁸ Anugītā, XII. 319. 59; XII. 218. 14.

⁹⁹ См. Keith, Sāṃkhya System, p. 39 — 40.

¹⁰⁰ См. XII. 237. 6 — 7.

¹⁰¹ Śāntiparva, 311. 17.

¹⁰² Там же, 251. 11.

¹⁰³ См. Śāntiparva, 187. 24.

¹⁰⁴ См. Vanaparva, 296. 16.

¹⁰⁵ Śāntiparva, 139. 61.

¹⁰⁶ Там же, 295. 27.

¹⁰⁷ Там же, 190. 14; 25. 23; Vanaparva, 260. 49.

¹⁰⁸ Śāntiparva, 25. 16.

Хотя дхарма ведет к мокше, они отличаются друг от друга, как средство от цели. При перечислении четырех целей человека (*пурушартхи*) — дхармы *артхи* (богатства), *камы* (желания) и *мокши* — две из них выделяются. Правила достижения спасения составляют дхарму мокши. В более узком смысле дхарма означает этический закон, отличный от религиозного, хотя он также имеет в виду свободу души.

Не считая некоторых общих принципов, подобных высказыванию правды, ненасилию, дхарма относительна и зависит от условий общества. Она всегда имеет социальное применение, ибо представляет те узы, которые объединяют общество¹⁰⁹. Если бы мы не охраняли дхарму, то была бы социальная анархия, и богатство и искусство не процветали бы. Дхарма развивает сплоченность общества¹¹⁰. Она стремится к благоденствию всего сотворенного¹¹¹. «Никогда не делайте того, что не ведет к общественному благосостоянию или чего вы, вероятно, стыдились бы»¹¹². Согласно Махабхарате, сущность долга содержится в афоризме: «Не делай другим того, что неприятно тебе самому»¹¹³. Кастовые обязанности были закреплены вследствие их инструментальной ценности. «Поддерживать государство силой и не скосить ничьей головы — таков долг кшатрия»¹¹⁴. Конечно, действительно моральные добродетели считаются высшими по отношению к кастовым функциям. «Правдивость, самоконтроль, аскетизм, великодушие, ненасилие, постоянство в добродетели — вот средства успеха, а не каста или семья»¹¹⁵. «Добродетель лучше, чем бессмертие и жизнь. Царство, сыновья, слава, богатство — все это не равно и одной шестнадцатой части ценности правдивости»¹¹⁶. Хотя женщины не имеют права на ведийские жертвоприношения, им разрешено странствовать, как пилигримам, читать эпические поэмы и поклоняться богу в духе и понимании¹¹⁷.

Дхарму нельзя понимать в каком-либо гедонистском духе. Это не простое удовлетворение желаний. Увеличение удовольствий не может дать нам истинного счастья. «Желание счастья не прекращается от простого наслаждения удовольствиями»¹¹⁸. Чего бы мы ни достигали, мы стараемся достичь еще большего. «Шелкопряд умирает из-за своего богатства»¹¹⁹. Ничто конечное не может утолить жажду бесконечного. Может быть, нам необходимо страдать ради дхармы. Истинная радость влечет за собой страдание¹²⁰. Недовольство является стимулом прогресса¹²¹. Мы должны контролировать наши мысли и сдерживать наши страсти. Когда мы станем чистыми сердцем и правдивыми, мы, вероятно, перестанем грешить из боязни обидеть людей или избежать страданий. Развитие этого положения требует дисциплины ума и воли. В некоторых местах защищают крайний аскетизм. Поскольку удовольствие и страдание взаимозависимы, единственный путь нашего освобождения от них лежит в разрушении *тришны*, или пристрастия к земному¹²². Путем упражнения мы достигаем состояния, несравненно

¹⁰⁹ «Dhāraṇādharmam ity āhur dharmo dhārayate prajāḥ». Kaṇṇaparva, 69. 59.

¹¹⁰ Lokasaṃgraha или samājadhāraṇa.

¹¹¹ Sarvabhūtahitam.

¹¹² Śāntiparva, 124. 66; 261. 9; 109. 10.

¹¹³ Pandit, 1871, p. 238.

¹¹⁴ «Daṇḍa eva hi rājendra kṣātradharmo na muṇḍanam». Śāntiparva, 23. 46.

¹¹⁵ III. 181. 42.

¹¹⁶ III. 34. 22.

¹¹⁷ III. 37. 33; см. там же, III. 84. 83.

¹¹⁸ Na jātu kāmāḥ kāmānām upabhogena śāmyati. Ādiparva, 75. 49. См. также Manu, II. 94.

¹¹⁹ XII. 330. 29.

¹²⁰ Vanaparva, 233. 4.

¹²¹ Sabhāparva, 55. II. Asaṃtoṣa śriyo mūlam.

¹²² Śāntiparva, 25. 22; 174. 16.

более возвышенного, чем удовлетворение желания или достижение небес Индры¹²³. В Махабхарате, по-видимому, нет сколько-нибудь последовательного отношения к йоге и аскетизму. Мы узнаем о риши, стоящих на одной ноге или съедаемых паразитами, и, с другой стороны, о тех кто легко раздражается, подобно Дурвасасу. Идея тапаса является преобладающей, хотя иногда мы слышим протесты против нее. «Красное одеяние, обет молчания, тяжелый посох, кружка воды — все это только сбивает с пути, а не содействует спасению»¹²⁴. Удаление от мира не разрешается, пока человек не выполнил своих обязанностей в мире. В Махабхарате есть рассказ, который указывает, сколь значительной должна быть жизнь в мире, прежде чем он будет покинут. Анахорет, оставивший мир до женитьбы, попадает в конце своих странствований в ужасное место — в преисподнюю. Там он обнаруживает своего отца, деда и всех своих предков, подвешенных один под другим над разверзшейся пучиной. Веревка, удерживавшая их от падения в пучину, медленно перегрызалась мышью, которая олицетворяла силу времени. В словах «спаси нас», «спаси нас» он слышал, как множество хорошо знакомых ему голосов зывали к помощи ребенка. Единственной надеждой на спасение всех его предков было рождение сына. Анахорет понял этот урок, вернулся домой и женился.

Если мы должны выполнять наш долг как члены общества, то как мы узнаем, в чем он заключается? Чистота и совершенство сами для себя являются законом. Несовершенство должно принимать законы, созданные другими и признанные обществом. *Ачара*, или обычай, является важнейшим правилом¹²⁵. Правила принимают форму команд и ощущаются как сдерживающие начала, поскольку они контролируют внешние тенденции нашей природы¹²⁶. При возникновении противоречий в долге мы должны следовать примеру великих. Признана необходимость в привлекательной личности для вдохновения и влияния. «Логика не является окончательной, священные писания различаются, никакая поговорка риши не является правильной, правда дхармы кажется окутанной тайной; надо следовать по пути великих»¹²⁷. Истинно великими являются атма-джняны, или те, кто обладают духовным знанием.

Предписываются некоторые общие правила, как, например, избегание крайностей¹²⁸. Запрещается даже слишком много терпеть¹²⁹. Хотя принципы правдивости и ахинсы признаны императивными, все же Махабхарата рассматривает и исключения из них¹³⁰. Закон правдивого высказывания не имеет внутренней ценности, поскольку правдивость, означающая любовь к человечеству, является единственной необусловленной целью¹³¹. Однако, зная опасность допущения исключений из правил, Махабхарата настаивает на пряшчитте, или очищении, для тех, кто нарушает закон правдивого высказывания¹³².

Грех признан, и значение исповеди с раскаянием понято. Истинно кающийся грешник должен сказать: «Я не буду больше так делать». *Бхакти*, или любовная вера в бога, рассматривается как средство достижения моральной чистоты. В некоторых местах говорится, что мы можем достичь высшего лишь при помощи мудрости, а не кармы, как бы ни была она добра и похвальна. Мы проходим от рожде-

¹²³ Там же, 174. 48; 177. 49.

¹²⁴ XII. 321. 47.

¹²⁵ *Anuśāsanaparva*, 107. 157. *Manu*, I. 108.

¹²⁶ См. *Mīmāṃsā Sūtra*, I. 1. 2. 2: *M.B. Śāntiparva*, 29. 4. 29.

¹²⁷ *Vanaparva*, 312. 115.

¹²⁸ *Ati sarvatra varjayet*.

¹²⁹ *Vanaparva*, 28. 6 и 8.

¹³⁰ *Śāntiparva*, 109. 15–16.

¹³¹ *Yad bhūtahitam atyantam etat satyam matam mama. Śāntiparva*, 329. 13; 287. 16.

¹³² VIII. 104–109.

ния до рождения, «пока благочестие, пребывающее в практике сосредоточенности разума на конечном освобождении, не познано»¹³³.

Махабхарата верит в силу *кармы*, или фатальности действия. Она принимает теорию упанишад, что все создания связываются кармой и освобождаются мудростью¹³⁴. Иногда карма предков воздействует даже на их потомков¹³⁵[105]. Были сделаны попытки примирить закон кармы со свободой человека. Несмотря на то, что из общей тенденции теории кармы вытекает следствие, будто рядом с железной необходимостью кармы не существует места для независимости, все же имеются искупительные черты. Человеческое усилие может изменить карму. Карма сравнивается с огнем, который может быть нашими усилиями раздут в пламя или вовсе погашен. Признаются различные виды кармы: прарабдха, санчита и агами. Кармы, начавшие приносить плоды в соответствии с деяниями, совершенными данным телом в его прежнем рождении, называются прарабдха-кармы. Другие впечатления, обязанные своим возникновением прошлому рождению, называются *санчита*, или семяподобными впечатлениями. Впечатления, являющиеся результатом действий человека в этой жизни, называются агамикармы. Две последние кармы могут быть преодолены с помощью реальной джняны и искупительных обрядов, тогда как прарабдхакарма не может быть преодолена. С помощью милости бога мы можем разрушить силу санчиты и агами. Допускается также, что успех в любом предприятии зависит не только от кармы, но и от усилий индивида. Действие закона кармы не ограничивает, однако, власти бога. Закон кармы является выражением природы бога. О Вишну говорят, что он есть воплощение закона, его основа и энергия¹³⁶.

В Махабхарате нет ясного мнения по вопросу о будущей жизни. Путь богов отличается от пути предков, и допускается третье место ада. Бессмертие не означает «жизни в славе подобно царю»¹³⁷. Оно является вечным счастьем на небесах, где нет страданий голода или жажды, смерти и старости. Это последнее условие блаженства, которое достигается истинным йогином. «Счастье на небесах Индры» обещано воину. Звезды рассматриваются как души почивших мудрецов. Арджуна считает их великими героями, которые убиты в сражениях. Высшей целью, однако, провозглашается объединение с богом. Ссылаются также на теорию санкхьи о том, что дух освобождается от эмпирического существования, когда он понимает свое отличие от природы. «Когда воплощенное я должным образом познает себя концентрированным, тогда над ним нет никакого правителя, поскольку оно является богом тройного мира. Оно воплощается в различные формы по мере своего желания... оно достигает Брахмы»¹³⁸.

■ ШВЕТАШВАТАРА УПАНИШАД

Некоторые из поздних упанишад принадлежат к этому периоду и имеют целью подтвердить учение ранних упанишад. Они отмечают успехи мысли и отражают интеллектуальный рост страны за прошедший период. Они сами связаны с некоторой религиозной тенденцией или философской школой. Имеются упанишад, которые специально учат практике йогов, или принципам санкхьи, или системе веданта. Джабала поддерживает крайний аскетизм и просит нас искоре-

¹³³ Anugītā, III. 23.

¹³⁴ «Karmanā badhyate jantun vidyayā tu pramucyate». Śāntiparva, 240. 7.

¹³⁵ Там же, 129. См. также Manu, IV. 170 и Ādiparva 80. 3.

¹³⁶ М. В., XIII. 149.

¹³⁷ VII. 71. 17.

¹³⁸ Anugītā, 4.

нить все желания. Майтри упанишада также занимает пессимистическую позицию¹³⁹. Она синтезирует взгляды йоги и санкхьи. Была предпринята попытка проследить двадцать четыре таттвы системы санкхьи, вплоть до верховного Брахмы. Упанишады Майтри, Дхьянабинду и Иогататтва превозносят метод йоги. Амритбинду упанишада учит, что дживы являются частями Брахмана в том смысле, в каком ограниченные пространства являются частями одного всеобщего пространства. Она дает адвайтическое истолкование. «Тот является действительно целым Брахманом, кто находится по ту сторону всякой мысли, незапятнанный. Зная, "что Брахман — это я", единство становится неизменным». Единое выступает в виде множества вследствие упадхи, или ограничений. «Он был виден и как единое и как множество, подобно луне, отражающейся в воде»¹⁴⁰. Кайвалья упанишада объявляет *саньясу*, или мировое самоотречение, единственным путем к мокше¹⁴¹. Она настаивает на джняне¹⁴² и доказывает независимость я от объектов. «Что бы ни являлось предметом наслаждения, наслаждающимся и самим наслаждением в трех состояниях (бодрствования, мечтания и сна), от них отличается я, свидетель, чистый разум, всегда благо»¹⁴³. Некоторые другие упанишады настаивают на созерцании, поклонении личному богу и символическом посредничестве. Есть упанишады, которые утверждают, что Вишну или Шива являются верховными божеествами вселенной, и настаивают на беззаветной преданности. В качестве примеров можно назвать упанишады Маханараяна, Раматапанния, Шветашватара, Кайвалья и Атхарваширас. Большинство их главным образом занято проблемой примирения противоположных догматов философий санкхьи; веданта и йога и принадлежит к тому периоду, который начался после создания этих систем. Изложение содержания Шветашватара упанишады может быть полезным, поскольку в ней предпринимается попытка, аналогичная сделанной в Бхагавадгите, но с той разницей, что верховным божеством здесь является Шива.

Это послебуддистская упанишада, так как в ней встречаются специальные термины философий санкхьи и йога. В ней упоминается имя Капила, хотя Шанкара полагает, что это имя относится к Хираньягарбхе, являющемуся коричневым или золотым по окраске. Ссылка на трехцветную козу¹⁴⁴ иногда принимается за указание на три гуны философии санкхьи. Но Шанкара истолковывает ее как упоминание о трех первичных элементах упанишады: огня, воды и земли. Вторая глава упанишады полна ссылок на систему йога. Слово «линга» возможно используется в смысле ньяйи¹⁴⁵. Эта упанишада, по-видимому, предполагает знание буддистских размышлений, как, например, размышления о времени (*кала*), природе (*свабхава*)^[106] или последовательности работ (*карма*), или случае, или элементах, или пуруши. Говоря о высшей реальности, упанишада использует такие имена, как Хара, Рудра, Шива¹⁴⁶. Популярному богу брахманизма даны свойства Брахмы.

Дойссен называет Шветашватара упанишаду «памятником теизма», поскольку она проповедует личного бога, сотворителя, судью и охранителя вселенной. Бог Хара правит индивидуальными я и миром материи. Упанишада отвергает теорию натурализма, которая делает *свабхаву* причиной вселенной¹⁴⁷. Эта теория полагает, что вселенная создана и поддерживается естественными и необходимыми дей-

¹³⁹ I. 2 — 4.

¹⁴⁰ 8 и 12.

¹⁴¹ I. 1.

¹⁴² 9 и 10.

¹⁴³ 18.

¹⁴⁴ IV. 5.

¹⁴⁵ VI. 9.

¹⁴⁶ I, 10; III. 4 и 7; IV. 10 и 12.

¹⁴⁷ VI. 1.

ствиями веществ в соответствии с их собственными свойствами. При такой точке зрения не было бы необходимости в верховном существе.

Реальность бога не может быть доказана логически. Она может быть установлена только с помощью веры и созерцания¹⁴⁸. Погруженный в сосредоточенное созерцание йогин, видящий при помощи истинной природы своего собственного я, которое, подобно свету, делает ясной истинную природу Брахмана, являющегося нерожденным, вечным, свободным от всех воздействий природы, становится свободным от всех уз¹⁴⁹. «Бог не имеет видимой формы; никто не видел его воочию. Те, кто постигают его сердцем и пониманием, как бы находящимся в сердце, становятся бессмертными»¹⁵⁰. Он является властелином природы и души, причиной зависимости и свободы, вечным из всех вещей, саморожденным¹⁵¹. Божественная неподвижность также допускается. Бог живет в сердце человека скрытым во всех существах. «Ты женщина, ты мужчина, ты юноша и даже девушка, ты старик, дрожащий над своим посохом, твое лицо — это вселенная»¹⁵².

Упанишады осведомлены о реальности безличного Брахмы, три тенденции или направления которого есть бог, мир и я. «Где отсутствует темнота, там нет ни дня, ни ночи, ни бытия, ни небытия, а имеется только благословенный, равный единственный»¹⁵³. Его называют «ниргуна», хотя теистические толкователи говорят, что это слово означает полное отсутствие у верховного божества дурных свойств¹⁵⁴. Нет сомнения в том, что Шветашватара допускает действительность верховного Брахмы вне изменяющегося мира¹⁵⁵, по ту сторону пространства¹⁵⁶, невозмутимого, свободного от возникающих изменений и от причинности¹⁵⁷. Это чистое основное сознание, все освещающее своим светом¹⁵⁸, которое описывается в словах: «без частей, без действия, без ошибок, без неведения или нищеты»¹⁵⁹. Из этого верховного божества происходят три нерожденных элемента — всезнающий бог, несовершенное я и мир пракрити, который включает в себе моменты наслаждения и страдания¹⁶⁰. Эти три элемента не являются полностью различными. Они — три проявления одного Брахмы¹⁶¹. Абсолют упанишад становится высшим элементом, индивидом среди индивидов. Личный бог является сложным Брахмой, вечной поддержкой дживы и материи¹⁶². Двусмысленность этого положения проходит через весь теизм. Религиозные потребности человеческого сознания требуют, чтобы первичный принцип был представлен в виде блага¹⁶³, друга и прибежища всего¹⁶⁴, давателя желаемых предметов¹⁶⁵. Поскольку трудно созерцать безличного Брахму, предусмотрен личный бог¹⁶⁶. «Брахма — это сознательная прозорливость, некто без частей и без тела. Чтобы помочь набожному человеку в

¹⁴⁸ VI. 13.

¹⁴⁹ II. 15.

¹⁵⁰ IV. 20.

¹⁵¹ VI. 16; VI. 7; VI. 13.

¹⁵² III. 11. 14. 16; IV. 3; см. также Mahānārāyaṇa, II. 7; Kaivalya, 9 и 10.

¹⁵³ IV. 18.

¹⁵⁴ VI. 11.

¹⁵⁵ III. 14.

¹⁵⁶ III. 20.

¹⁵⁷ V. 13; VI. 5.

¹⁵⁸ VI. 14.

¹⁵⁹ VI. 19.

¹⁶⁰ I. 9.

¹⁶¹ I. 12. Trividham brahmam etat. См. также I. 7.

¹⁶² Samyuktam etat.

¹⁶³ III. 5.

¹⁶⁴ III. 17.

¹⁶⁵ IV. 11.

¹⁶⁶ Kaivalya, 24.

его практике поклонения, богу были приданы символы и формы¹⁶⁷. Шветашватара отождествляет обоих, личного и безличного, хотя она делает личного бога созданием безличного Брахмы, если такой акт, как создание, может быть допущен. Что касается мира и индивидов в нем, то абсолют предполагает индивидуальность. Поскольку индивид остается верным своей собственной индивидуальности, абсолют является другим и, таким образом, личным богом. Но когда индивид отказывается от своей индивидуальности, два бога становятся одним.

Мы встречаемся с теорией майи, и говорится, что бог контролирует майю. Оценка санкхьи была воспринята с изменениями. Праkritи перестала быть независимой силой, но приобрела божественную природу¹⁶⁸. Мир сотворен собственной силой бога (*геватмашакти*)¹⁶⁹. «Как паук прядет свою паутину с помощью нитей из своего собственного тела, так и бог создал мировое вещество из своего бытия и скрыл себя этим»¹⁷⁰. Бог делает множество из единого¹⁷¹. Однако нет предположения, что мир есть обманчивая видимость. Допускается, что он прячет от нашего взора высшую реальность¹⁷². Мир — это майя, поскольку мы не знаем, каким образом безличное развивается в Ишвару, мир и души. Майя допускается также в смысле божественной власти. Праkritи называется майя, так как само сознание Ишвары развивает целый мир через посредство силы не-я. Майя признана и в смысле авидьи, поскольку проявление мира скрывает единый дух во всем. Эти различные значения не являются непримиримыми, хотя может произойти смешение, если мы не будем тщательно различать их.

Теория кальп была выдвинута как компромисс между мнением о сотворении, высказанным в упанишадах, и мнением о бесконечности сансары. Согласно последнему, действия каждого отдельного человека сказываются в последующей его жизни. Каждая жизнь, таким образом, предполагает более раннюю, и никакой первой жизни быть не может, как не может быть никакого сотворения мира в каждой отдельной точке. Мы все же узнаем о сотворении мира, как о событии, которое периодически повторяется на протяжении всей вечности. Вселенная, однажды созданная, продолжает существовать в течение целой *кальпы*, или мирового периода, после чего она возвращается в верховное божество, чтобы затем снова из него возникнуть. Причиной этого нового возникновения является то, что деяния души все же остаются в живых и требуют добавочного сотворения или обновления существования для своего искупления. Идея периодического разрушения и восстановления вселенной обычна для Бхагавад-гиты, Шветашватары и эпической мысли¹⁷³. «Пребывая во всех созданиях и разгневавшись по истечении времени, он в качестве бога разбивает на куски все сотворенные вещи»¹⁷⁴. «Он есть бог, который много раз закидывал сети в пространство и снова вытаскивал их»¹⁷⁵. В поздних упанишадах много внимания уделяется этой идее. «Один бог остается бодрствующим, когда вселенная разрушается, и именно он затем (снова) пробуждает к жизни чистый дух из глубин пространства»¹⁷⁶. От единственного творения в упанишадах мы приходим к вечно повторяющемуся процессу, сотворению, происходящему после каждого разрушения и побуждаемому действиями душ.

¹⁶⁷ Rāmātāpanīya, I. 7. См. Kaivalya, 18.

¹⁶⁸ IV. 9–10.

¹⁶⁹ I. 3.

¹⁷⁰ VI. 10.

¹⁷¹ VI. 12. Ekaḥ rūpam bahudhā yah karoti.

¹⁷² V. 1.

¹⁷³ B. G., IX. 7; см. также VIII. 17–19.

¹⁷⁴ III. 2. Śvetāśvatara Up.

¹⁷⁵ V. 3; см. также VI. 3–4.

¹⁷⁶ Maitri Up., VI. 17.

Будучи теистической религией, Шветашватара проводит различие между поклоняющимся и объектом поклонения¹⁷⁷, душой и богом, хотя это различие только в степени. Неведение человека рассеивается путем размышлений о боге, преданностью ему¹⁷⁸. Внедряется бхакти, и милосердие бога объявляется причиной свободы человека¹⁷⁹. Бог не является капризным, а руководствуется определенными принципами при даровании своих милостей. Внушается доктрина *прапатти*, или самоотказа¹⁸⁰. Появляется видимость конфликта между размышлением и поклонением. Об этом абсолютном Брахмане следует думать как о вечном и как находящемся всегда в чьей-либо душе, ибо помимо него нет ничего, что должно быть познано; зная индивидуальную душу как то, что наслаждается, как объект наслаждения и как то, что дает возможность наслаждения, а всех их как Брахмана, он достигает освобождения¹⁸¹.

Душа после смерти должна избрать один из трех путей: путь богов, достигаемый с помощью знания, путь предков, обеспечиваемый хорошей кармой, и низший путь, по которому идут грешники¹⁸². Познавая создателя, мы освобождаемся от всех уз¹⁸³. До тех пор мы должны принимать различные телесные формы в соответствии с природой наших желаний. «В этом круге Брахмы (*брахмачакра*), который является опорой и целью всех существ и который является бесконечным, странствует душа паломника, когда она предполагает различие между собой и верховным правителем; душа достигает бессмертия, когда ее возвышает верховный правитель¹⁸⁴.

■ СВОД ЗАКОНОВ МАНУ

Прежде чем приступить к рассмотрению Бхагавадгиты, мы коротко остановимся на своде законов Ману, которому приписывается высокое положение среди смрити. Были предприняты попытки установить отношения между автором этой книги законов и Ману, упоминаемым в ведах¹⁸⁵. В Ригведе он часто называется отцом Ману¹⁸⁶. Он является основателем социального и морального порядка, первым, кто установил дхарму. Он — прародитель человечества. Хотя он мог и не быть индивидуальным законодателем, дхармашастра, приписанная ему, пользуется большим уважением. «Смрити, противопоставленное Ману, не одобряется»¹⁸⁷.

Вильям Джонс относит свод законов Ману к очень раннему периоду, к 1250 году до н. э. Шлегель утверждает, что он не мог быть создан позже 1000 года н. э. Моньер Вильямс датирует его приблизительно 500 годом до н. э.¹⁸⁸ Вебер считает, что текст был создан позже, чем самые поздние добавления к Махабхарате. Автор знаком с ведийской литературой и ссылается на предшествующие ей традиции законодателей. Вебер, Макс Мюллер и Бэрнел думают, что стихотворное издание Манавадхармашастры является позднейшим переложением более раннего прозаического трактата. Говорят, что этот трактат является «произведением, принад-

¹⁷⁷ IV. 6–7; I. 8.

¹⁷⁸ I. 10; IV. 4–6.

¹⁷⁹ III. 20, см. также I. 16. 2. 2. 3. 12. 6. 6 и 21.

¹⁸⁰ VI. 18.

¹⁸¹ I. 12.

¹⁸² V. 7.

¹⁸³ V. 13.

¹⁸⁴ I. 6.

¹⁸⁵ R. V., VIII. 27.

¹⁸⁶ R. V., I. 80. 16; I. 124. 2; II. 33. 13.

¹⁸⁷ См. *Taittirīya Samhitā*, II. 2. 10. 2; III. 1. 9. 4.

¹⁸⁸ Monier Williams, *Indian Wisdom*, p. 215.

лежащим манавам, одному из шести подразделений школы Майтраяны, исходящей из Черной Яджурведы, лишь немногие последователи которой остались ныне в бомбейском президентстве». Для поддержки этого мнения Бэрнел цитирует Уитни¹⁸⁹. По природе своего стиля и языка свод законов Ману относится к эпическому периоду. Подобно Махабхарате и пуранам, эта книга имеет популярный характер, будучи предназначенной для тех, кто не может обратиться к первоисточнику. Она показывает существование тесной связи между законом и религией. Философия не является ее главной целью. Медхатитхи признает ее философские разделы более или менее предварительными по своему характеру. Философские взгляды в главах I и II в основном сходны с философскими взглядами пуранов.

Как утверждает в своих очерках Кольбрук, в Ману мы имеем пураническую санкхью, смешанную с ведантой¹⁹⁰. Оценка творения, изложенная в Ману, дает возможность отрицать эту точку зрения¹⁹¹. Она основана на гимне о сотворении Ригведы. Первичной реальностью является Брахман, который вскоре раздваивается между самосуществующим Хираньягарбхой и темнотой. «Желая сотворить существа многих видов из своего тела, он сначала разумно сотворил воды и поместил в них свое семя. Это семя стало золотым яйцом, равным солнцу по блеску; в этом яйце он сам родился в качестве Брахмы, прародителя всего мира... который обожествил находившееся в яйце, разделив его на две части, из которых он создал землю и небо, а между ними промежуточную сферу, восемь пунктов горизонта и вечное место для вод... Из этого он извлек разум, самоощущение, а затем великий принцип души и все продукты, аффектированные тремя свойствами, и в том же порядке пять органов, воспринимающих объекты чувствования». При рассмотрении крайней метафизической позиции книги обсуждению больше всего подвергается следующее утверждение: «Это существует в виде неоощуемой темноты, лишенной отличительных знаков, недостижимой для размышления, непознаваемой, целиком погруженной как бы в глубокий сон»¹⁹². Темнота (*тамас*) обычно толкуется как *мулапракрити*, источник развития философии санкхьи. «Тамобхутам» означает поглощенное в этой пракрити. Рагхавананда, комментатор веданты, полагает, что «тамас» означает *авидью*, или неведение. Говорится, что мир развился из темноты благодаря причинной действенности Хираньягарбхи в том порядке, который принят в системе санкхьи. Мир называется также *шарира*, или тело Хираньягарбхи и души его творения. Объяснение этой оценки творения расходится с мнениями самих критиков. Доктрина гун¹⁹³, концепция тримурти¹⁹⁴ и идея *сукшмашариры*¹⁹⁵, или неуловимого тела, также встречаются в своде законов Ману.

Свод законов Ману является, по существу, дхармашастрой, этическим кодексом. Он прославляет обычаи и условности в то время, когда они начали терять свое значение. Ослабление традиционной доктрины облегчило понимание догмы и авторитета. Респектабельность есть ответ здравого смысла на безрассудный романтизм. Ману основывает свои постановления на древних обычаях, господствовавших в индусских поселениях на берегах Ганга. Он допускает ведийские жертвоприношения¹⁹⁶ и рассматривает касты как установленные богом¹⁹⁷. Он поощряет аскетизм, но все же говорит нам, что мы должны отказываться только от

¹⁸⁹ Burnell, The Ordinances of Manu, Introduction, p. XVIII.

¹⁹⁰ Colebrooke, Miscellaneous Essays, vol. I, p. 249.

¹⁹¹ I. 5ff.

¹⁹² Āsīd idaṁ tamobhūtam aprajāntam alakṣaṇam apratarkyam avijñeyam prasuptam iva sarvataḥ, I. 5. XII. 24.

¹⁹⁴ I. 10.

¹⁹⁵ XII. 16–17.

¹⁹⁶ III. 76.

¹⁹⁷ I. 31.

тех желаний, которые противоречат дхарме¹⁹⁸. Вместе с массой неверного встречаются и проявления гениальности и проницательности. «Женщины были созданы, чтобы быть матерями, а мужчины — чтобы быть отцами»¹⁹⁹. «Совершенным человеком является лишь тот, кто состоит из (трех объединенных лиц) своей жены, себя самого и своего потомства». Мужем объявляется мужчина, имеющий жену²⁰⁰. Общественные обязанности должны выполняться прежде всего. «Дважды рожденный человек, стремящийся к окончательному освобождению, не изучив вед, никого не породив и не сделав никаких жертвоприношений, погибнет внизу»²⁰¹. «Тапасом брахмана является усердное учение, тапасом кшатрия — защита слабых, тапасом вайшья — торговля и сельское хозяйство, тапасом шудры — обслуживание другим»²⁰².

В моральном поведении, которое не содействует загробному существованию, преобладает свойство саттвы²⁰³. Он является идеальным героем, все завоевавшим. Страдание есть подчинение другим людям, а удовольствие — подчинение самому себе²⁰⁴. «Тот, кто приносит жертвы одному себе, равно признавая себя во всех творческих существах и все творческие существа в себе, становится самоуправляющим, самосветящимся»²⁰⁵. Мораль, однако, связана с влиянием наших действий на загробную жизнь. Поведение, имеющее тенденцию вызвать хорошее начало, является хорошим, а поведение, вызывающее плохое начало, является плохим. Но оба они являются подчиненными тому высшему поведению, которое дает нам возможность достичь совершенства или освобождения от вторичного рождения.

Мы не можем сказать, что Ману является исключительно защитником установленного порядка, чья система не обеспечивает простора для прогресса. По его мнению, есть четыре способа определения правильного и ошибочного: веда, смрити, ачара и совесть. Три первых содействуют общественному порядку, но общественный прогресс обеспечивается последним. Мы можем делать то, что приемлемо для нашей совести (*атманах приям*)²⁰⁶. Нам разрешено делать все, что является убедительным для нашего разума²⁰⁷. Ману допускает ценность внутреннего свидетельства, голоса бога внутри нас, *антаратмы*²⁰⁸.

ЛИТЕРАТУРА

- Telang, Bhagavadgītā, Anugītā etc., S. B. E., vol. VIII.
 Hopkins, The Great Epic of India, chap. III.
 C. V. Vaidya, Epic India, chap. XVII.
 R. G. Bhandarkar, Vaiṣṇavism, Śaivism etc.
 Hem Chandra Ray Chandhuri, Early History of the Vaiṣṇava Sect.
 Bühler, The Laws of Manu, S. B. E., vol. XXV.

¹⁹⁸ IV. 176.

¹⁹⁹ IX. 96.

²⁰⁰ IX. 45.

²⁰¹ VI. 37.

²⁰² См. Bhagavan Das, Hindu Social Organisation and The International Journal of Ethics, October, 1922, on The Hindu Dharma.

²⁰³ XII. 89.

²⁰⁴ IV. 1. 160. Sarvam paravaśam duḥkham sarvam ātmavaśam sukham.

²⁰⁵ XII. 91: см. также 118.

²⁰⁶ II. 12.

²⁰⁷ Manaḥ pūtam samācāret, VI. 46.

²⁰⁸ IV. 161.

ТЕИЗМ БХАГАВАДГИТЫ

Роль Гиты в развитии индийской мысли. — Ее всеобщее значение. — Вопрос о времени написания Гиты. — Отношение Гиты к остальным частям Махабхараты. — Веды. — Упанишады. — Буддизм. — Религия бхагавата. — Санкхья и йога. — Индийские комментарии Гиты. — Этика Гиты основана на метафизике. — Проблема реальности. — Реальное в объективном и субъективном мирах. — Брахман и мир. — Пурушоттама. — Интуиция и мышление. — Высшая и низшая пракрити. — Аватары. — Природа вселенной. — Майя. — Сотворение мира. — Индивидуальная душа. — Множественность душ. — Перерождение. — Этика Гиты. — Разум, воля и чувства. — Джняна-марга. — Наука и философия. — Йога Патанджали. — Джняни. — Бхакти-марга. — Личность бога. — Религиозное сознание. — Карма-марга. — Проблема морали. — Нормы морали. — Бескорыстное действие. — Гуны. — Ведийское учение о жертвоприношениях. — Каста. — Совместимо ли действие с мокшей? — Проблема освобождения человека. — Жизнь духа во всей полноте. — Окончательное освобождение и его характер.

■ БХАГАВАДГИТА

Бхагавадгита, будучи частью Бхишмапарвы (шестой книги. — *Рег.*) Махабхараты, является наиболее популярной религиозной поэмой во всей санскритской литературе. Про нее В. Гумбольдт говорил, что это «прекраснейшее и, может быть, единственное истинно философское поэтическое произведение из написанных на известных нам языках». В этом произведении решаются философские, религиозные и этические проблемы. Гита рассматривается не как *шрути* (священное писание), а скорее как *сморити* (ставшее преданием). Однако если судить о значении книги по тому влиянию, которое она оказывает на человеческие умы, то Гита будет самым значительным произведением в истории развития индийской мысли. Смысл того, о чем возвещает эта книга, очень прост. Ведь только богатый может снискать милость богов жертвоприношениями и только образованный может следовать по пути знания, а Гита дает метод, доступный каждому человеку, это — бхакти, преданность богу. У поэта учитель — это сам бог, сошедший к людям. Арджуна, к которому, как предполагается, он обращается, символизирует человека вообще, человека, который переживает тяжелый кризис в своей жизни. Он является на поле битвы, убежденный в справедливости своего дела, и готов сразиться с врагом. И тут наступает такой психологический момент, когда у него не хватает духу выполнить свой

долг. Совесть Арджуны растревожена, его сердце разрывается от боли, его душа подобна «маленькому царству, переживающему мятеж». Ведь если убивать — грех, то худшим грехом является убийство тех, которых мы должны любить и чтить. Арджуна представляет собой личность, переживающую внутреннюю борьбу, личность, ощущающую тяготы и тайну мира. Его духовный мир еще не стал для него тем центром, с помощью которого он сможет не только познать всю нереальность своих собственных страстей и желаний, но и постигнуть истинную сущность противостоящего ему мира. Упадок духа у Арджуны — это не преходящее настроение разочарованного человека, а что-то вроде умирания, чувство опустошенности в сердце, вызывающее у него ощущение нереальности вещей. Арджуна готов, если это необходимо, пожертвовать собственной жизнью. Но он еще не знает, какой путь является для него правильным. Он стоит перед страшным искушением, переживает ужасные душевные муки. Крик его души прост, но он потрясает, он говорит нам о трагедии человека, понятной всякому, кто способен видеть за действительной драмой часа трагедию всей жизни человека. Состояние отчаяния, в котором находится Арджуна в первой части Гиты, мистики называют «темной ночью души», важным шагом на пути вперед. Дальнейшие этапы постижения и просветления выявляются в ходе диалога. Далее, во второй части, содержится философский анализ. Самое существенное в человеке не тело, не ощущения, а неизменный дух. И вот мысль Арджуны направляется по новому пути. Теперь поле битвы курукшестра символизирует собой жизнь души, а кауравы — это враги, мешающие развитию души. Арджуна, не поддаваясь соблазнам и подчиняя себе страсти, пытается отвоевать царство человека. Здесь путь вперед — это путь страдания и самоотречения. Арджуна пытается под благовидными предложениями избежать суровых испытаний и изобретает для этого всякие хитроумные доводы. Бог, устами Кришны, обращается к Арджуне с проникновенными словами, предостерегая его от уныния. Первая глава показывает глубокое проникновение в сердце человека, борьбу желаний в нем, силу эгоизма и коварные нашептывания дьявола. В дальнейшем ходе диалога все драматические элементы исчезают. Замирают звуки битвы, и остаются бог и человек, ведущие наедине свою беседу. Колесница войны превращается в келью отшельника, и этот уголок поля сражения, где затихают шум и суэта мирская, становится местом размышлений о высшем существе.

Этот учитель — наиболее популярный бог в Индии, он одновременно божество и человек. Он — бог любви и красоты, которого его почитатели изображают сидящим на троне из перьев или из цветочных лепестков, связывая его образ со всем, что есть наиболее прекрасного из живущего на земле. Поэт очень ярко рисует в своем воображении, как должен бог, воплощенный в человеке, говорить о самом себе. Поэт представляет Кришну говорящим о себе как о Брахмане, и этот момент находит свое подтверждение. В Веданта-сутрах² ведийский отрывок, где бог Индра объявляет себя Брахманом, объясняется на основе предположения, что Индра высказывает только философскую истину о тождественности в человеке его Атмана с высшим Брахманом. Когда Индра говорит: «Почитай меня», — это означает: «Почитай во мне бога, которого я почитаю». Таким же образом объясняется заявление Вамадэвы о том, что он является одновременно Ману и Сурья. Кроме того, Гита учит, что личность, свободная от страстей и страха, прошедшая через всеочищающее пламя истинного знания, достигает состояния слияния с богом. И Кришна в Гите символизирует бесконечное в конечном, бога, воплощенного в человеке, скрытого за оболочкой из плоти и чувств.

Гита — это произведение всеобъемлющее по охвату затронутых проблем. Она является философской основой широко распространенного индуизма. Автор Гиты — человек глубокой культуры, отличающийся скорее широтой взглядов, чем

² I. 1. 30.

критическим складом ума. Он не возглавляет движения за кровообращение, не примыкает ни к какой секте, не основывает школы, наоборот, его книга «открыта для всех ветров». Автор принимает любую форму почитания бога и именно поэтому хорошо передает самый дух индуизма, который не склонен разделять культуру на обособленные части и не отрицает других форм мысли и действия³. В Гите нас пленяет не только сила мысли и величие образов, но и пыл истинной преданности богу, и свежесть религиозных переживаний. Хотя Гита служит целям духовного благочестия и порицает жестокие действия, она, в силу ослабленности в ней критического элемента, не борется с ложными формами благочестия.

Тон Гиты довольно категоричен и не допускает возможности ошибки со стороны автора. Автор изображает истину такой, какою он ее видит, а видит он ее во всей полноте и многогранности и верит в ее спасительную силу.

«В Гите перед нами мудрец, говорящий с большой силой чувства и энтузиазмом, внушенным знанием, а не философ, взращенный какой-нибудь школой, который делит свой мыслительный материал в соответствии с установленным методом и приходит к последним ступеням своих доктрин с помощью ряда систематизированных идей»⁴. Гита — это наполовину философская система, наполовину плод поэтического вдохновения. Гита, в отличие от упанишад, не заставляет много размышлять, так как в ней проблема жизни разрешается заранее интеллектуальным путем. Это учение предназначено служить человеку в трудные моменты жизни, когда совесть встревожена и ум в смятении.

Основной смысл учения Гиты тот же, что и упанишад; но в ней делается гораздо больший упор на религиозную сторону. Многосторонние запросы души не могут быть удовлетворены тощими абстракциями упанишад. Другие попытки раскрыть тайну жизни носили более теистический характер. Автор Гиты находит, что люди по природе своей не склонны к логическим построениям. Поэтому он, основываясь на упанишадах, извлекает их религиозную основу и превращает ее в живую систему путем объединения с народной мифологией и фантазией.

■ ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ БХАГАВАДГИТЫ

Вопрос о времени написания Бхагавадгиты представляется весьма трудным. Поскольку Гита является частью Махабхараты, может возникнуть сомнение, не есть ли это интерполяция текста, относящаяся к более позднему периоду. Так, Толбойс Уилер считает неестественным, чтобы «Кришна и Арджуна в утро первого дня сражения, когда оба вражеских войска стоят друг против друга в боевом порядке и готовы начать битву», «вступили в долгий философский диалог по поводу различных форм почитания бога, ведущих к освобождению души». Теланг частично разделяет это мнение, доказывая, что Бхагавадгита есть самостоятельное произведение, которое автор Махабхараты поместил туда в своих собственных целях⁵. Хотя философская дискуссия может быть «неестественной и неуместной» перед началом битвы, однако нет никакого сомнения в том, что именно такое серьезное испытание, как эта битва, наводило мыслящие умы на размышления о высших ценностях. Только в такие моменты религиозно настроенные умы достигают состояния, позволяющего сломить преграду из чувств и войти в соприкосновение с внутренней сущностью. Весьма возможно, что Арджуна мог получить от своего друга Кришны советы, которые поэт превратил в поэму из 700 стихов. Автор Махабхараты стремится выработать принципы дхар-

³ В. Г., III. 29.

⁴ Indian Antiquary, 1918, p. 3. Garbe, Introduction to the Bhagavadgītā.

⁵ S. B. E., vol. VIII, Introduction, p. 5—6.

мы, и поскольку ему представилась такая возможность, он делает это в данной работе.

Содержащиеся в Махабхарате ссылки на Бхагавадгиту ясно указывают на то, что уже в период составления Махабхараты Гита рассматривалась как ее неотъемлемая часть⁶. Стилистическое сходство между Гитой и Махабхаратой также показывает, что они составляют единое целое⁷. Они сходятся в своих оценках других философских и религиозных систем. Карме отдается предпочтение перед акармой⁸. Отношение к жертвоприношениям, предписываемым ведами⁹, основные положения о ходе творения¹⁰, оценка теории гун в системе санкхья¹¹, а также йоги Патанджали¹², описание вишварупы¹³ — более или менее одинаковы в Гите и остальных частях поэмы. Мы не можем сказать, что принципы умиротворения присущи только одной Гите.

Но даже признавая Бхагавадгиту неотъемлемой частью Махабхараты, мы этим еще не решаем вопроса о времени ее написания, поскольку она содержит в себе наслоения различных периодов. Теланг во введении к своему переводу Бхагавадгиты, рассматривая общий характер ее учения, ее архаический стиль, характер ее просодии, а также ссылки внутри поэмы, отстаивает ту точку зрения, что эта работа была написана до III века до н. э. Р.Г. Бхандаркар полагает, что Гита была создана, во всяком случае, не позднее IV века до н. э. Гарбе считает, что Гита была написана впервые около II века до н. э., а ее современный вариант — около II века н. э. Шанкара (живший в IX веке н. э.) комментировал Гиту, она была известна также и Калидасе (V век н. э.). В его произведении Рагхуванша¹⁴ имеется отрывок, сходный со стихами из Гиты. На Гиту ссылаются и Бана (VII век н. э.). В пуранах, относящихся ко II веку н. э., содержится несколько гит, составленных по образу и подобию Бхагавадгиты. У Бхасы в его Карнабхаре есть одно место, которое звучит буквально как эхо¹⁵ одного стиха из Гиты. Причем Бхасу относят то ко II или IV веку н. э., то ко II веку до н. э. Но и в первом случае Гита должна бы появиться значительно раньше произведения Бхасы. Уже Грихья-сутры Бодхаяны обнаруживают знакомство с почитанием Васудэвы и содержат одно высказывание, приписываемое богу (Бхагавану), которое кажется просто цитатой из Бхагавадгиты¹⁶. То же можно сказать и в отношении Питримедха-сутр Бодхаяны. Если Апастамба жил в III веке до н. э.¹⁷, тогда Бодхаяна жил на век или два раньше. Мы не ошибемся, я полагаю, если отнесем составление Гиты к V веку до н. э.¹⁸

■ ОТНОШЕНИЕ ГИТЫ К ДРУГИМ СИСТЕМАМ

Автор Гиты испытал на себе влияние почти всех учений, получивших распространение в его эпоху. Его поэма явилась фокусом, собравшим в себя лучи света индийской религиозной мысли, которые до этого были рассеяны в окружавшем

⁶ Ādi Parva, 2. 69; 1. 179; 2. 247.

⁷ Tilak, Gītā-rahasya, Appendix; S. B. E., vol. VIII, Introduction.

⁸ B. G., chap. III; Vanaparva, chap. XXXII.

⁹ Śāntiparva, 267; см. также Manu, chap. III.

¹⁰ B. G., chaps. VII и VIII; Śāntiparva, 231.

¹¹ B. G., chaps. XIV и XV; Āśvamedhaparva, 36 — 39; Śāntiparva, 285 и 300 — 311.

¹² B. G., chap. VI; Śāntiparva, 239 и 300.

¹³ Udyogaparva, 170; Āśvamedhaparva, 55; Śāntiparva, 339 и Vanaparva, 99.

¹⁴ 10. 31. Cp. B. G., 3. 22.

¹⁵ Hato pi labhate svargaṃ jivā tu labhate yaśaḥ. Cp. B. G., II. 37.

¹⁶ 2. 22. 9. Cp. B. G., IX. 26.

¹⁷ S. B. E., vol. II, Introduction, p. XLIII. Cp. vol. XIV, p. XLIII.

¹⁸ Если ссылки на Гиту в Дхарма-сутрах рассматривать как позднейшие интерполяции, то тогда Гита может быть отнесена к III или II веку до н. э.

его мире. Нам здесь необходимо точно выяснить, каково было отношение между учением Гиты, с одной стороны, и ведами, упанишадами, буддизмом и религией бхагавата, системами санкхья и йога — с другой.

Гита ни в коей мере не отвергает авторитета вед. Она считает, что ведийские предписания являются совершенно правильными для людей со средним культурным уровнем. Невозможно достигнуть совершенства, не выполняя этих предписаний. Жертвоприношения должны неукоснительно совершаться без всякой надежды на вознаграждение¹⁹. Но после прохождения определенной стадии выполнение ведийских обрядов становится помехой для достижения высшего совершенства. Возвышенная природа ведийских богов не признается. Хотя выполнение ведийских обрядов дает нам силу и богатство, однако оно не может направить нас на путь освобождения. Лишь углубленное самопознание ведет к освобождению. Если мы овладеем тайной спасения, мы освободимся от действия ведийских карм²⁰.

Философская основа Гиты взята из упанишад. Есть даже ряд стихов, которые являются общими для Гиты и упанишад²¹. Рассуждение о *кшетре* и *кшетраджне*, *кшаре* и *акшаре* основаны на упанишадах. Оценка высшей реальности берется из того же источника. Бхакти есть непосредственное развитие упасаны упанишад. Любовь к всевышнему заключает в себе отречение от всего прочего. «Что нам делать с потопством, когда мы получили это бытие, этот мир для нашего существования?»²² Атмосфера того времени была проникнута идеями преданности всевышнему, подчинения страстей и желания разуму, достижения состояния покоя и безмятежности. Уже упанишады отстаивают ту идею, что действие должно быть бескорыстным²³. Отсутствие привязанности к этому миру, вытекающее из возвышенного состояния души, также выводится из упанишад²⁴. Практические и религиозные тенденции упанишад развивались таким образом, что они не отбрасывали учений более древних мыслителей. Холодное безупречное совершенство, без сомнения, было величественным объяснением мира, но оно не совсем подходило для того, чтобы быть преобразующей силой жизни. Популярность религии бхагавата склонила автора Гиты к тому, чтобы придать яркую и проникновенную силу абсолюту упанишад. В Гите абсолютом персонифицируется как бог Ишвара и выступает под именем Шивы, Кришны и т. д. Тем не менее автор сознает, что он не выступает с новым учением, а лишь оживляет умершее прошлое. В Бхагавадгите Кришна, открывая Арджуне тайну йоги, говорит: «Об этой нетленной йоге возвестил я Вивасвату, он научил этому Ману, а Ману передал это Икшваку»²⁵. Это изречение указывает на то, что откровение Гиты — это древняя мудрость, которую проповедовали Вишвамित्रа — пророк Гаятри, риши третьего цикла Ригведы, а также Рама, Кришна, Гаутама Будда и другие учителя солнечной династии. Полное название Гиты, как это явствует из концовки каждой ее части, — упанишада, называемая Бхагавадгитой. Традиционное мнение о тесной связи Гиты и упанишад содержится в одном древнем изречении, теперь настолько известном, что едва ли стоит его приводить: «Упанишады подобны коровам, Кришна — человеку, их доящему, Арджуна — теленку, а Гита — это замечательное молоко, нектар мудрости».

¹⁹ XVII. 12.

²⁰ II. 42 — 45; IX. 20 — 21.

²¹ B. G., II. 29 и Kaṭha Up., II. 7; B. G., II. 20; VIII. 11 и Kaṭha Up., II. 19; II. 15; B. G., III. 42 и Kaṭha Up., III. 10; B. G., VI. 11 и Śvet. Up., II. 10; B. G., VI. 13 и Śvet. Up., II. 8.

²² Bṛh. Up., IV. 4. 22.

²³ Īśa. Up.

²⁴ Chān. Up., IV. 14. 3; Bṛh., IV. 4. 23.

²⁵ IV. 1 — 3.

Религия бхагавата послужила непосредственным стимулом для создания синтетического учения Бхагавадгиты. Уместно предположить, что учение Гиты тождественно с доктриной бхагавата. Последняя иногда называется Харигитой²⁶.

В Гите нет упоминаний о буддизме, хотя некоторые стороны этих учений совпадают. И буддизм и Гита выступают против абсолютного авторитета вед и пытаются смягчить суровость кастовой дисциплины, основывая ее на более прочном фундаменте. Оба учения суть проявления того громадного духовного переворота, который нанес сильный удар по ритуалистической религии вед, хотя учение Гиты более консервативно и поэтому в нем слабее отражен протест. Будда провозгласил принцип золотой середины, но его собственное учение не всегда согласуется с этим принципом. Предпочтение безбрачия браку, воздержания — наслаждению не является осуществлением принципа золотой середины. Гита же выступает против религиозного фанатизма отшельников и духовного самоубийства святых, предпочитающих тьму свету и печаль радости. Можно достигнуть спасения, не прибегая к самоограничению и умерщвлению плоти. Слово «нирвана» встречается в Гите²⁷, но оно не является заимствованием из буддизма, поскольку это понятие присуще не только буддизму. В Гите и буддизме совпадает также описание идеального человека²⁸. Как философская и религиозная система Гита имеет более законченный характер, чем буддизм, в учении которого ярче выражена негативная сторона. Гита принимает этические принципы буддизма, в то же время, отвергая всеотрицающую метафизику буддизма, которая является источником всяческого заблуждения и неверия. Именно большей преемственностью, связью с прошлым и объясняется тот факт, что судьба учения Гиты в Индии оказалась более счастливой, чем судьба буддизма.

Гарбе считает, что «система санкхья-йога составляет почти целиком основу философских воззрений Бхагавадгиты. По сравнению с ней веданта занимает второе место. Названия «санкхья» и «йога» часто встречаются в Гите, в то время как о веданте упоминается только в одном месте (*vedantakṛt...*, XV. 15) в смысле «трактата», «упанишады». Поэтому, когда мы оцениваем ту роль, которую играли в Гите (такой, какую она дошла до нас) различные философские системы, и когда мы наблюдаем непримиримые противоречия между системами санкхья-йога и ведантой, которые могут быть устранены только с помощью тщательного разграничения нового и старого, то становится ясным, что ведантистские элементы Гиты отсутствовали в раннем варианте. Исследуем ли мы философскую или религиозную сторону учения Гиты, мы приходим к тому же выводу». Термины «санкхья» и «йога» в Гите не являются названиями классических школ санкхья и йога, они здесь означают только два пути к достижению спасения — путь созерцания и путь размышления²⁹. Лишь тот факт, что в период создания Гиты еще не существовало четкого различия между системами санкхья-йога, с одной стороны, и ведантой, с другой стороны, в известной степени подтверждает точку зрения Гарбе. Более прав Фитц-Эдвард Холл, который пишет: «В упанишадах, Бхагавадгите и других древних индийских работах мы встречаемся со смешением ряда учений, которые впоследствии подвергались изменениям, сделавшим их несовместимыми друг с другом; и результатом длившегося веками процесса развития этих учений было выделение санкхьи и веданты»³⁰. Гита принимает

²⁶ Śāntiparva, 349. 10.

²⁷ VI. 15.

²⁸ II. 55 — 72; IV. 16 — 23; V. 18 — 28; XII. 13 — 16. Ср. Dhammapada, 360 — 423; Suttanipāta, Munisutta, I. 7 и 14.

²⁹ В. Г., II. 39; III. 3; V. 4 — 5; XIII. 24. В XVIII. 13 имеется ссылка на философию санкхья. Мадхва приводит один стих из Вьяса-смирти, где санкхья означает «знание духа», ātmātattvavijñānam. См. его комментарий к II. 40 Гиты.

³⁰ Предисловие к Sāṃkhyasāra, p. 7.

учение о сотворении мира и психологию санкхьи, но отбрасывает метафизическую основу этой системы³¹. В ней упоминается имя Капилы, но не встречается имени Патанджали. Впрочем, мы не можем утверждать, что здесь имеется в виду Капила — основатель системы санкхьи. Но даже если это и так, то из этого еще не следует, что в этот период система санкхьи была разработана во всех подробностях. В Гите встречаются термины: *buddhi* (интеллект), *аханкара* (чувство собственного я) и *манас* (ум), но они не всегда употребляются в том смысле, какой придавала им школа санкхьи. То же самое можно сказать и об употреблении термина «пракрити»³². В то время как санкхья умышленно избегает вопроса о существовании бога, Гита, наоборот, стремится поставить этот вопрос.

Хотя Гита и признает различие между пурушой и пракрити, она преодолевает в этом вопросе дуализм санкхьи. Пуруша не является самостоятельным элементом, а только пракрити, или формой бога. Интеллект — это высшая форма пракрити. Изучая систему санкхьи, мы видим, что она рассматривает все формы *пракрити*, или природы как явления, подразумевающие неизменный субъект, которому они являются и для которого существуют. Хотя *пракрити*, или природа, лишена сознания, ее активность направлена к достижению освобождения души. Телеологический характер ее активности не совместим с приписываемым ей отсутствием сознания. Гита преодолевает эту трудность. Духовное явление стоит за действием *пракрити*, или природы. *Пуруша*, или душа, не есть, как в системе санкхьи, самостоятельная реальность. В природе пуруши заложено не только сознание, но и блаженство. Гита не признает первичного различия индивидуальных душ³³. Она верит в существование *уттамапуруши*, или высшей души. Тем не менее характер индивидуальной души и ее отношение к природе, описанные в Бхагавадгите, указывают на влияние теории санкхьи³⁴. Пуруша — зритель, а не действующее лицо. Практик делает все. Тот, кто думает: «Я действую», — заблуждается. Отделение пуруши от пракрити, души от природы и есть цель жизни. Принимается теория трех гун (качеств). «Ни на земле, ни на небе среди богов не существует ничего такого, что было бы свободно от трех качеств, порожденных пракрити»³⁵. Гуны составляют три пряди каната. Пока мы подвержены действию одной из них, мы носимся в круговороте существования, свобода — это освобождение от действия гун. Как и в санкхье, в Гите содержится физиологическое учение о внутренних органах и чувствах³⁶.

Гита также отсылает к практике йоги. Когда Арджуна спрашивает Кришну, каким образом можно подчинить себе переменчивый и перескакивающий с одного объекта на другой ум, Кришна отвечает ему, что этого можно достигнуть с помощью абхьясы, или йогических упражнений, и вайрагьи, или безразличия к объектам страстей и желаний³⁷.

■ УЧЕНИЕ ГИТЫ

В период создания Гиты получили распространение различные взгляды на первичную реальность и на человеческую судьбу. Имелись традиции упанишад, основывавшиеся на интуиции души, существовала доктрина санкхьи, согласно ко-

³¹ II. 11 — 16. 18 — 30; II. 27 — 29; V. 14; VII. 4; XIII. 5.

³² III. 33; IV. 6; VII. 4; IX. 8; XI. 51; XIII. 20; XVIII. 59.

³³ VII. 4; XIII. 20 — 22; см. также V. S., 2. 1. 1 и S. B.

³⁴ *Sāṃkhya Kārikā*, 62; B. G., XIII. 34.

³⁵ XVIII. 40; XIV. 5.

³⁶ III. 40 — 42; XIII. 5.

³⁷ См. B. G., VI. 33 — 34. В X. 32 Шанкара усматривает ссылку на систему ньяя. См. по этому поводу S. B. G.

торой освобождение может быть достигнуто путем избавления от всякой связи с природой. Согласно учению карма-мимансы, мы достигнем совершенства исполнением наших обязанностей; существовал также другой путь — преданности богу, где к блаженству освобождения можно прийти через возвышение души; и наконец, система йога провозгласила, что человек свободен тогда, когда пестрота мирского света уступает место спокойной жизни души. Верховный дух рассматривается то как безличный абсолют, то как персонифицированный бог. Гита попыталась синтезировать эти разнородные элементы, слить их в единое целое. Именно поэтому мы находим в ней явно противоречивые взгляды на цель освобождения и на методы самовоспитания. Различные ученые пытаются по-разному объяснить тот факт, что Гита не является произведением, связанным с какой-нибудь одной определенной доктриной. Гарбе и Гопкинс предполагают, что над составлением Гиты в разные века работал целый ряд авторов. По мнению Гарбе, Гита первоначально была написана во II веке до н. э. как теистический трактат, основывающийся на учении санкхья-йога, но позднее, во II веке н. э., он был переработан последователями монизма упанишад. «Эти две доктрины, теистическая и пантеистическая, смешаны одна с другой и следуют друг за другом иногда совершенно самостоятельно, иногда лишь несколько соприкасаясь. И нигде не говорится, что одна из них представляет низшее эзотерическое учение, а другая — учение высшее эзотерическое. Не говорится также, что теизм есть лишь предварительная ступень к познанию реальности или что он здесь выражает идею реальности, в то время как пантеизм веданты есть сама первичная реальность; почти по всей Гите обе эти точки зрения трактуются так, как если бы между ними не было никакого различия ни по духу, ни по букве»³⁸. Гопкинс считает, что Гита — это кришнаистская версия вишнуистской поэмы, которая сама была одной из поздних упанишад. Кейс полагает, что Гита первоначально была упанишадой типа Шветашватары, но позднее была приспособлена к культу Кришны. Гольцман рассматривает Гиту как вишнуистскую переделку первоначально пантеистической поэмы. Барнет считает, что ум творца Гиты слил воедино различные традиции. Дойссен представляет Гиту поздним продуктом вырождения монистической мысли упанишад, относящимся к периоду перехода от теизма к реалистическому атеизму.

Нет необходимости принимать какое-либо из этих предположений. Гита есть приращение идеала упанишад к новой ситуации, возникшей в эпоху Махабхараты. Приспосабливая идеализм упанишад к теистическому мышлению людей, Гита делает попытку вывести из философии упанишад свою религию. Она показывает, что созерцательный спиритуалистический идеализм упанишад дает место живой религии персонифицированного божества. Здесь абсолют упанишад выступает в форме, удовлетворяющей и умственным и эмоциональным запросам человеческой природы. Это перенесение центра со спекулятивной стороны на практическую, с философской на религиозную имеется также и в поздних упанишадах, где мы видим спасителя, откликающегося на призыв веры. «Гита» — это попытка спиритуалистического синтеза, кладущего в основу жизни и поведения человека истины упанишад, которые она внесла в плоть и кровь индийского народа.

Нам еще остается в ходе изложения ответить на вопрос о том, насколько успешно Гита собрала в единое целое различные тенденции развития мысли. В индийской традиции они всегда ощущались слитыми в ней, в то время как западные ученые утверждали, что эти блестящие отрывки не могли объединиться даже в умелых руках автора Гиты. Предпосылки этого спора не должны догматизироваться³⁹.

³⁸ I. A., December, 1918.

³⁹ Среди комментариев Гиты, написанных индийскими авторами, основные — это комментарии Вриттикары, Шанкары, Рамануджи, Мадхвы, Валлабхи, Нимбарки и Джнянешвара. Анандагири говорит, что Вриттикара Бодхаяна, автор обширного комментария к Веданта-сутрам, написал

Содержание Гиты указывает на то, что главной целью этой работы является решение проблемы жизни и поощрение правильного поведения. Гита представляет собой, очевидно, этический трактат, *йога шастру*. Она создавалась в период этической религии и была написана в духе своего века. Сколь специфично ни употребляется в Гите термин «йога», он повсюду сохраняет свой практический смысл⁴⁰. С помощью йоги можно достигнуть бога, связать себя с силой, управляющей вселенной, ощутить абсолют. Йога — это *подчинение* не только той или иной силы души, но всех сил сердца, ума и воли богу. Йога — это попытка человека объединиться с более глубоким началом. Мы совершаем переход от состояния душевных колебаний к тому, что является абсолютным и неизменным, и развиваем в себе способность противостоять силе и соблазну. Йога означает, таким образом, дисциплину, с помощью которой мы подготавливаем себя к тому, чтобы вынести все удары внешнего мира, причем основное бытие нашей души остается незатронутым. Она есть метод или средство (*упая*), с помощью которого может быть достигнута конечная цель. Йога Патанджали — это система психического воспитания, очищающего интеллект, освобождающего ум от его заблуждений, позволяющего непосредственно воспринимать реальность. Мы можем воспитать эмоции и познать высшее с помощью полной покорности нашей души богу. Мы можем воспитать нашу волю так, чтобы сделать всю нашу жизнь непрерывным служением богу. Мы можем также постигнуть божественное в природе нашего бытия, ревниво и свято хранить его, пока эта искра не превратится в бесконечное сияние. Все это различные йоги, или пути, ведущие к высшей йоге — слиянию с

также к толкованию (*вритти*) на Гиту (см. Анандагири в S. B. G., II. 10)^[107]. Согласно его толкованию, Гита учит объединению джняны и кармы. Ни один из этих путей сам по себе не сможет привести к освобождению. Шанкара считает, что *джняна*, или мудрость, есть высшее средство для достижения совершенства, и утверждает, что отождествление индивидуальной души с высшим Брахманом достигается интуитивной мудростью. Множественность мира свидетельствует о несовершенстве человека. Всякое действие человека порождает его зависимость, поскольку оно связано с ложным чувством двойственности мира. Когда истинная мудрость разрушает наши идеи двойственности, душа спасена, и после этого всякое действие теряет смысл. Другие пути — путь *кармы*, или действия, *бхакти*, или преданности богу, *йоги*, или самоконтроля, — ведут только к джняне, или мудрости. См. S. B. G., III. 1. Рамануджа различает *живу*, или *чит*, мир, или *ачит*, и бога — Ишвару, причем первые два составляют тело бога. В метафизике, таким образом, он придерживается некой разновидности монизма, а в практической жизни он считает, что главный путь — это преданность богу. Неукоснительное соблюдение кастовых обязанностей является для Рамануджи обязательной предпосылкой. И Шанкара и Рамануджа отводят карме подчиненное место, хотя выдвигают при этом различные мотивы. Мадхва отвергает теорию майи и принимает изначально существующее различие между абсолютным Брахманом и индивидуальными душами. Для него также высший путь к блаженству — это преданность богу. Валлабха хотя и заявляет, что Брахман и очистившаяся душа — одно и то же, но сам делает *живу* частью Брахмана. Мир майи не является иллюзорным, ибо майя — это сила Ишвары, отделившаяся от него по его воле. Только по милости бога личность достигает освобождения. Согласно Нимбарке, мир и души зависят от бога, в котором они существуют, хотя и в неувовимом состоянии. Его теория называется дуалистическим недуализмом. Джнянешвар делает йогу Патанджали целью всего учения Гиты. Когда имеется столько различных мнений относительно учения Гиты, высказанных выдающимися умами, задача изучающего ее становится нелегкой. Тот блеск и смелость, с которыми Гита объединяет и примиряет различные идеи, порою лишает нас возможности выявить их противоречивость в логических комбинациях их друг с другом. Невозможно отрицать того, что Гита обогащает духовную жизнь. Ее романтический полумрак пленяет воображение и возвышает нашу природу, поскольку наши мысли имеют религиозную направленность и утвердились в определенных догмах. Но критический интеллект должен тщательно работать над Гитой, прежде чем сможет вывести из нее стройную философскую систему.

⁴⁰ *Йога* — это практика в отличие от *санкхьи*, или познания. См. Шветашватара упанишада, «Sāṅkhyayogādīgamyaṃ», познаваемое знанием и практикой. *Йога* также означает карму, см. в Гите III. 7; V. 1. 2; IX. 28; XIII. 24. Йогой бога называется его чудодейственная сила. См. IX. 5; X. 7; XI. 8. Йога означает также приобретение того, чем мы не обладаем. См. IX. 22.

богом. Но никакой этический призыв не может быть поддержан, если он не имеет метафизической основы. Так, йога шастра в Гите основывается на *брахмавидье*, или познании духа. Гита — это и спекулятивная система и система жизненных правил. Она представляет собой интеллектуальные поиски истины в такой же мере, как и попытки сделать эту истину действенной в человеческой душе. Из концовки каждой главы «Гиты», дошедшей до нас от времени, которое трудно даже установить, с очевидностью явствует, что учение Гиты — это *йога шастра*, или религиозная дисциплина философии Брахмана, «*brahmavidyānām yogaśāstre*».

■ ПЕРВИЧНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

К проблеме первичной реальности Гита, как и упанишады, подходит двумя путями — путем анализа объективного и субъективного. Метафизическая тенденция автора ясно раскрывается во второй главе, где он дает нам принцип, на котором основывается вся его система: «У нереального нет бытия, у реального нет небытия»⁴¹. Объективный анализ проводится на основе различения субстанции и видимости, бессмертного и тленного, *акшары* и *кшары*. «В мире есть два существа: разрушимая кшара и неразрушимая акшара. Неизменное — это акшара»⁴². Мы не можем сказать, что «неизменное существо» в данном случае относится к высшей реальности, поскольку в следующем стихе Гиты говорится, что «высшее существо по-другому называется “верховное я”, Параматман, который, как неисчерпаемый бог, пронизывающий три мира, поддерживает их»⁴³. Автор сначала проводит различие между постоянной основой мира и ее непостоянными проявлениями, между *пракрити* и ее изменениями. Мир, доступный нашему опыту, «*имау лока*», имеет два аспекта — преходящий и неизменный. Хотя в сравнении с изменениями мира *пракрити* неизменна, тем не менее она не является абсолютно реальной, поскольку сама зависит от верховного бога⁴⁴. Этот высший дух бессмертен, он является вместилищем вечности⁴⁵. Рамануджа для обоснования своей особой теории представляет *кшару* как выражение принципа *пракрити*, а *акшару* — как индивидуальную душу и ставит над ними Пурушоттamu — верховное я. Мы можем истолковать понятие Пурушоттamy как понятие конкретной личности, поднявшейся над ложными абстракциями бесконечного и конечного. Единственная трудность заключается в том, что Брахман, который провозглашается как основа конечного, не может рассматриваться как простая абстракция. Гита делает различие между конечным, или непостоянным, и бесконечным, или постоянным. Все, что ограничено или преходяще, не является реальным. Всякое становление представляет собой преходящее противоречие. Становящееся не есть бытие. Если бы оно было бытием, оно не находилось бы в процессе становления. Поскольку вещи мира стремятся стать чем-то иным, постольку они не реальны. На всех вещах этого мира лежит печать преходящего. В основе нашего сознания заложено убеждение в существовании чего-то непреходящего, так как ничто не может произойти из ничего. Это первичное бытие реальности не есть вечно изменяющаяся *пракрити*. Оно есть высший Брахман. Оно — вечное и неизменное бытие, *кутастхасатта*, в то время как мир есть только вечное и бесконечное существование, *анадиправахасатта*. «Лишь тот видит истину, кто видит верховного бога, находя-

⁴¹ II. 16.

⁴² XV. 16.

⁴³ XV. 17.

⁴⁴ В Гите говорится: «Есть еще другое непроявленное и вечное существо, которое не может исчезнуть даже тогда, когда все остальные существа погибнут» (VIII. 20).

⁴⁵ VIII. 21.

щегося во всех существах и не разрушающегося при их разрушении»⁴⁶. Поскольку этот вечный дух пребывает во всем сущем, постольку он не является чем-то другим, качественно отличным от конечного. Гита верит в реальность бесконечного бытия, лежащего в основе конечного и одухотворяющего всякое конечное существование.

Индивидуальное я постоянно находится в состоянии неудовлетворенности самим собой и вечно стремится стать чем-то иным. В его ограниченном сознании имеется и чувство бесконечного. Это конечное я, которое ограничено и постоянно стремится за пределы своего печального состояния, не является в конечном счете реальным. Истинное я носит характер вечности. Гита стремится раскрыть элемент постоянного в я, которое всегда является только субъектом и никогда — объектом. *Кшетра* — это объект, или поле познания; *кшетраджня* — это субъект, или познающий⁴⁷. То, что познается, не есть свойство познающего. В человеческом я имеется элемент познающего, который остается постоянным при всех изменениях. Он обладает вечным, неизменным и имманентным существованием. Расчленив индивидуальное я на его составные части — такие как тело, ум, душа, — Гита пытается выделить элемент, существующий вечно. Тело не есть постоянный субъект, так как его существование имеет конец; оно лишь недолговечное вместилище⁴⁸. Жизнь чувств кратка и изменчива⁴⁹. Эмпирический ум находится в постоянном изменении. Все они лишь объекты для субъекта, лишь средства, с помощью которых действует душа. Они не существуют самостоятельно. Внутреннее начало, источник всякого знания, по словам Гиты, «больше, чем ощущения, ум и интеллект»⁵⁰. Это элемент, который обладает способностью объединения и присутствует даже во время глубокого сна. Эта функция объединения не может быть присущей ни ощущениям, ни интеллекту, ни их комбинации друг с другом⁵¹. Это субъективное начало является необходимой основой, на которой покоится мир объектов, включающий в себя эмпирическое я. Если отсутствует субъект, то исчезает и объект. Но субъект не исчезает даже тогда, когда исчезает объект. И Гита дает красноречивые описания этого бессмертного начала. Это начало является господином тела. Оно «не рождается и не умирает и, не бывши, не перестает быть. Не рожденное, древнее, вечное и постоянное, оно не умирает даже тогда, когда тело разрушается»⁵². «Оружие не достигнет его, пламя не сожжет, вода не замочит. Ветер не высушит его. Он — непостижимый, нетленный... вечный, всеобъемлющий, постоянный, неподвижный и древний»⁵³.

Гораздо менее ясен взгляд Гиты на природу высшего я. «Это неисчерпаемое высшее я, без начала и без качественной определенности, не активно и не подвержено тлену, хотя и обитает в теле»⁵⁴. Оно наблюдает как простой зритель. Я есть *акартри*, недействующее начало. И весь процесс эволюции относится только к миру объектов. Интеллект, ум, ощущения рассматриваются как развитие лишенной сознания пракрити, причем пракрити способна к такому развитию только при наличии духа. Субъективное я находится в нас, умиротворенное и уравновешенное, недоступное влиянию внешнего мира, хотя оно и является при этом опорой, источником и постоянным свидетелем существования этого мира.

⁴⁶ XIII. 27, см. также VIII. 20.

⁴⁷ XIII. 1 и 5—6.

⁴⁸ II. 13. 11. 18.

⁴⁹ II. 14.

⁵⁰ III. 42.

⁵¹ XIII. 6.

⁵² II. 20.

⁵³ II. 22—25.

⁵⁴ XIII. 31.

Индивиды, существующие в этом мире, представляют собой сочетание субъекта и объекта⁵⁵. Эмпирический индивид — это божественное начало субъекта, ограниченное определенным объектом. В мире субъект и объект всегда находятся вместе⁵⁶. Только объект не обладает первичным трансцендентальным существованием. Субъект выше объекта и является его основой. «Когда человек видит, что все разнообразие существования коренится в едином и проистекает из него, тогда он сливается с всевышним⁵⁷. И когда прекращается это смешение субъекта с объектом, тогда обнаруживается, что субъект всегда остается одним и тем же. Когда Кришна убеждает Арджуну не печалиться о смерти, он говорит ему, что смерть не есть угасание. Индивидуальная форма может изменяться, но сущность не уничтожается. Пока не достигнуто совершенство, индивидуальность сохраняется. Каждый раз, когда смертная оболочка разрушается, внутренняя индивидуальность сохраняется такой же, какой она была всегда, принимая при этом новую форму. Поддерживаемый этой верой, человек должен стремиться к самопознанию. Мы можем обеспечить себе бессмертие на пути вечности или совершенства. Это и является раскрытием заложенного в нас бесконечного. Именно утверждением существования души, оправданием интуиции упанишад, тем, что Атман, или чистый субъект, остается неизменным, даже если наше тело стало «прахом, вновь превратившимся в прах», Кришна успокаивает тревожный ум Арджуны.

Дух никогда не был рожден; дух никогда не перестанет существовать,
Не было времени, когда он не существовал; начало и конец — это лишь сны;
Не рожденный, бессмертный и неизменный — таким остается дух всегда.
Смерть вообще не касалась его, хотя вместилище его кажется смертным⁵⁸.

Гита, в духе упанишад, отождествляет два начала — Атмана и Брахмана. За преходящими ощущениями и телом стоит Атман; за преходящими объектами мира — Брахман. Эти два начала едины, будучи тождественными по своей природе. Реальность этого тождества является предметом человеческого опыта, который он познает для себя. Всякая попытка определить неизменное при помощи терминов, относящихся к изменяющемуся, приводит к неудаче. Однако в Гите нет попытки доказать, что абсолюта, постижимый интуицией, есть логическое основание мира, хотя это подразумевается в ней. Из того, что мир является опытом, а не хаотическим смешением, следует, что мы нуждаемся в реальности ничем не ограниченного абсолюта. Тем не менее мы должны быть очень осторожны и не должны противопоставлять бесконечное конечному, как две взаимно исключающие области. Ибо это приведет нас к неправильному пониманию бесконечного. Что нас прежде всего поражает, так это различие между преходящим конечным и реальным бесконечным. Но если бы все ограничивалось только этим, тогда бесконечное становилось бы чем-то, приобретающим характер конечного, превращалось бы в нечто ограниченное; ибо конечное, противопоставляемое бесконечному и исключающее его, становится ограничением бесконечного. Не следует понимать бесконечное как нечто совершенно выходящее за пределы конечного. Оно есть сущность конечного. Бесконечное не есть нечто существующее наряду с конечным, а, наоборот, является конечным, ставшим бесконечным, оно есть реальное в конечном. И если мы будем рассматривать бесконечное в конечном, мы получим бесконечный прогресс, свойственный миру конечного, или *сансары*. Сама эта бесконечность есть проявление бесконечного в сфере конечного. Конечное

⁵⁵ XIII. 27.

⁵⁶ XIII. 20 — 21.

⁵⁷ XIII. 31.

⁵⁸ Английский перевод Эдвина Арнольда.

раскрывает себя как бесконечное, ставшее конечным. Различие, проводимое между бесконечным и конечным, говорит лишь о несовершенстве нашего мышления. В действительности же существует только бесконечное, а конечное является не чем иным, как оконечиванием бесконечного. Отсюда следует, что такие термины, как «трансцендентность» и «имманентность», здесь не применимы, поскольку они подразумевают «иное», отличное от абсолюта. Ни одна категория мысли не соответствует абсолюту. Абсолют нельзя описать как бытие или как небытие, как имеющий форму или как бесформенный⁵⁹. Гита повторяет принцип упанишад, согласно которому реальное есть неизменное независимое существование, выходящее за пределы космического мира с его пространством, временем и причинностью.

В философии Гита утверждает истину *адвайты*, или не-дуализма. Верховный Брахман есть неизменное, независимое существование, «о котором говорят ведантисты, которого достигают аскеты». Это — высшее состояние и высшая цель развития души во времени, хотя оно само по себе исключает движение и является первоначальным, вечным и высшим состоянием. Все движущееся и развивающееся содержится в неизменной вечности Брахмана. Оно существует благодаря ему, не может быть без него, хотя Брахман ничего не вызывает к существованию, ничего не создает и ничего не определяет. Брахман и мир, по-видимому, являются противоположными по своим признакам. Даже если мы отвергнем реальность сансары и будем рассматривать ее как простую тень, даже тогда она останется, однако, та сущность, тенью которой сансара является. Мир сансары обнаруживает свою нереальность своим постоянным стремлением преодолеть себя, а абсолютный Брахман и есть сама цель, он не пытается найти ее вне себя. Поскольку мир сансары основан на абсолюте, постольку про абсолют иногда говорится, что он и изменением и неизменен. Бесконечные частности и противоположности сансары должны направить ум человека туда, где преодолеваются все противоположности, где все последовательно протекающие изменения обнимаются вневременным сознанием. Поскольку все возможные противоположности и относительности основаны только на нем, оно не может противостоять им, будучи их субстратом. Мы не знаем точно, каким образом мир сансары основывается на абсолютном Брахмане, но мы уверены, что без этого абсолюта не было бы сансары. Есть безмолвный спящий, как есть и бурное море. Мы не знаем точно, как эти два факта относятся друг к другу. Мы скрываем наше неведение под словом «майя». Эти два явления едины, но они кажутся различными, и эта кажимость обязана своим существованием майе. Трансцендентальная реальность хотя сама и не подвержена изменениям, но все же определяет их. С философской точки зрения мы должны здесь остановиться. «Кто может непосредственно постигнуть и сказать, когда, как и почему был порожден этот разнообразный и изменяющийся сотворенный мир?»⁶⁰

Та же самая проблема, но в приложении к индивидуальному я превращается в проблему отношения свободного субъекта к объекту. Мы не знаем, какова связь между бессмертным свидетелем я и постоянно изменяющимся сознанием. Для решения этого трудного вопроса Шанкара принимает гипотезу *адхьясы*, или наложения. Субъект и объект не могут быть связаны посредством *санйоги*, или соединения, поскольку субъект неделим. Их отношение не может выступать как *самая*, или неотделимое, поскольку они не относятся друг к другу как причина и следствие. Шанкара делает вывод, что «это отношение является взаимной адхьясой, то есть заключается в смешении их, так же как и их атрибутов, друг с другом из-за отсутствия разграничения между природой субъекта и природой объекта, подобно тому как, принимая перламутр за серебро, веревку за змею, мы также

⁵⁹ XIII. 12.

⁶⁰ Taittirīya Brāhmaṇa, II. 8—9^[108].

совершаем ошибку, которая объясняется отсутствием проницательности. Такое объединение двух вещей есть лишь нечто кажущееся, митхьяджняна, и оно исчезает, когда человек достигает истинного знания»⁶¹. Эта теория не содержится в Гите, однако многие из ее положений подразумеваются в ней.

Метафизический идеализм упанишад Гита превратила в теистическую религию, в которой есть место для любви, веды, молитвы и преданности богу. Пока мы не узрели абсолюта и действуем в пределах эмпирического мира, мы можем объяснить этот абсолют только на основе теории высшего божества — Пурушоттамы. Безличность абсолюта еще не определяет всего его значения для человека. Гита, стремясь приспособить идеализм упанишад к повседневной жизни человека, выдвигает идею божественной деятельности и участия в природе. Она стремится дать нам бога, который бы удовлетворял всем запросам человека, дать реальное, которое выходило бы за пределы только конечного или только бесконечного. Высшая душа есть источник и причина мира, неделимая энергия, пронизывающая всю жизнь. Моральные атрибуты сочетаются с метафизическими⁶². Гита избегает ошибки, состоящей в том, что различия принимаются за разделения. Она примиряет все абстрактные противоположности. Мысль не может действовать, *не создавая различий и не примиряя их*. В тот момент, когда мы думаем об абсолюте, мы переводим истину интуиции в рамки мысли. Чистое «бытие» переходит в «ничто», и в наших руках остается только единство бытия и ничто. Это единство так же реально, как сама мысль. Гита, конечно, не говорит нам о том, каким образом абсолют, безличный и неактивный дух, становится активным, персонифицированным богом, создающим и поддерживающим вселенную. Эта проблема считается интеллектуально неразрешимой. Тайна раскрывается только тогда, когда мы поднимаемся до уровня интуиции. Превращение абсолюта в бога — это майя, или тайна. Оно является майей в том смысле, что изменяющийся мир не так реален, как сам абсолют.

Если мы логическим путем попытаемся понять отношение абсолюта к миру, то должны будем приписать абсолюту силу, или *шакти*. Бездеятельный, бескачественный абсолют, не связанный ни с каким объектом, с помощью логики превращается в активного, персонифицированного бога, обладающего силой, относящейся к *пракрити*, или природе. Мы имеем «Нараяну, размышляющего над водами», вечное я перед лицом псевдовечного *не-я*. Последнее называется также *пракрити*, или природой, поскольку оно порождает мир. Пракрити является источником заблуждения, так как скрывает от взора смертного истинную природу реальности. Мир органически связан с Пурушоттамой. Всем вещам, начиная с Пурушоттамы, присущ дуализм бытия и небытия. В абсолют вводится элемент отрицания и единое стремится раскрыть свое внутреннее содержание в процессе становления. «Вечный стимул к действию» живет в сердце Пурушоттамы. Первоначальное единство содержит в себе весь ход развития мира с его прошлым, настоящим и будущим, слитыми в «высшем теперь». Кришна показывает Арджуне всю *вишварупу* (форму мира) в едином огромном образе⁶³. В сиянии вечности Арджуна видит неведомые вещи, видит образ Кришны, разрывающего оковы существования, заполняющего все небо и вселенную, видит миры, текущие через него, как водопады. Противоречия — основной источник прогресса. Даже бог содержит в себе элемент отрицания, или *майю*, хотя он и управляет ею. Верховный бог проявляет свою активную природу, или *свампракритим*, и сотворяет дживы, которые действуют в соответствии со своим назначением, следуя по путям, обусловленным их собственной природой. Несмотря на то, что все это сотворено всевышним благо-

⁶¹ S. B. G., XIII. 26.

⁶² B. G., VIII. 9 и 13.

⁶³ B. G., XI; VI. 29; VII. 8–9; VIII. 22; X.

даря присущей ему силе, которая проявляется в тленном мире, он имеет еще и другой аспект, который не затрагивается всем этим. Он является безличным абсолютом, так же как и имманентной волей. Он есть не имеющая причины причина, недвижимый двигатель.

Он внутри всех существ — и вне их;
Недвижим, но движет всем; слишком тонок,
Чтобы быть различимым; близок
Всем и каждому и все же безмерно далекий;
Сам будучи единым, он, однако, присутствует Во всем, что живет.
Свет всякого света, он сам в сердце тьмы Сияющий вечно⁶⁴.

О верховном существе говорится, что оно имеет две природы: высшую — пара и низшую — апара, которые соответствуют наделенному сознанием и лишенному сознания аспектам вселенной. Низшая пракрити производит действия и изменения в мире природы или причинности; высшая пракрити вызывает к появлению пуруши, или разумные души, в мире целей или ценностей. Но и то и другое принадлежит единому духовному целому. Мадхва приводит по этому поводу следующий стих: «Существуют две пракрити для бога: джада, или лишенная сознания, и аджада, или наделенная сознанием пракрити; первая есть непроявленная пракрити; последняя — это Шри, или Лакшми, поддерживающая первую. Она — супруга Нараяны. С ними двумя Хари создает мир»⁶⁵. Гита принимает теорию санкхьи об эволюции всего многообразия из однородной, неопределенной материи, которая получает свою определенность только при наличии духа, или пуруши. Только присутствие пуруши, необходимое для стимулирования деятельности пракрити, должно быть реальным присутствием. Поэтому правильнее говорить, что всякая активность обусловлена объединенным усилием пуруши и пракрити, хотя элемент сознательного более выпукло выступает в субъективном, а элемент материи — в объективном мире. Они обе и составляют природу единого бога. Они являются исходным материалом для создания мира⁶⁶. Вот почему о боге говорят, что он опора мира, так же как и всеосвещающий свет сознания. Автор Гиты не показывает, каким образом единая природа бога проявляет себя на одной стадии как лишенная сознания материя, а на другой — как наделенный сознанием интеллект и каким образом эти два начала, появившиеся из одного источника, в ходе развития мира становятся враждебными друг другу⁶⁷. Бог, пребывающий в человеке и природе, более велик, чем они оба. Безграничная вселенная, существующая в бесконечном пространстве и времени, покоится в нем, а не он в ней. Проявление бога может меняться, но в нем остается всегда элемент тождественности с самим собой, постоянная, неизменная основа для изменений мира феноменов. Многообразное существование не нарушает тождественности бога⁶⁸. «Подобно тому как могучий, повсюду движущийся воздух заключается в пространстве, так

⁶⁴ XIII. 15–18. Английский перевод Эдвина Арнольда.

⁶⁵ Комментарий на VII. 5 Гиты.

⁶⁶ Рамануджа говорит: «Из соединения лишенной сознания пракрити с зародышем интеллекта, внесенным в нее (14.3), возникает начало всего сущего, которое, начиная с богов и кончая неподвижными предметами, смешано с лишенной сознания вещью» (R. B. G., 13. 2). Однако Рамануджа считает, что все эти существа обладают первичным существованием, отличным от существования Ишвары, хотя Гита утверждает, что неделимый Брахман на самом деле не является делимым, а только кажется таковым (*vibhaktam iva*, 13. 16).

⁶⁷ Мы не склонны поэтому проводить какую бы то ни было параллель между понятием Пурешоттамы в Гите, или целым, и бергсоновской теорией вечной длительности, между доктриной пуруши и пракрити в Гите и бергсоновской концепцией жизни и материи.

⁶⁸ M. B., *Sāntiparva*, 339–344.

все вещи существуют во мне»⁶⁹[109]. Но пространство остается пространством и без «движущегося воздуха». Бог не подвержен влиянию создаваемого им мира. Мир как проявление его природы не может умалить независимость бога. Однако мы не можем познать природу бога, не познав устройство мира. Если тождественное начало лишается всякого содержания, всего, что составляет прогресс в знании и жизни, бог сам в себе может стать непознаваемым. Так же верно и то, что если бы мы растворились в этом мире, то реальность могла бы стать скрытой от нашего взора. Для нас необходимо знать, каким образом бог является независимым от всяких отношений к объектам и как он сохраняет себя во всех изменениях, которые он сам вызывает. Только на основании того, что связь с объектом не может быть исключена, не следует думать, что субъект не является тождественным с самим собой. Если бы это проявление было слито с духом, теория Гиты превратилась бы в теорию космотеизма. Однако автор Гиты явно исключает возможность такого превращения. Весь мир, говорят, поддерживается одной частью бога⁷⁰, «экамшена». В десятой главе Гиты Кришна заявляет, что он — проявление только части своего бесконечного величия. Неизменность абсолюта и активность Ишвары переходят в понятие Пурушоттамы.

С точки зрения религии Пурушоттама как личность стоит выше, чем неизменное независимое существование, которое не затрагивается субъективной и объективной видимостью вселенной. Пурушоттама рассматривается как беспристрастный правитель, готовый помочь в несчастье. Мы не можем назвать его недобрым или несправедливым только оттого, что он иногда налагает наказания. По этому поводу Шридхара приводит такой стих: «Как мать не является недоброй по отношению к своему ребенку, ласкает ли она его или бьет, так же и Ишвара, устанавливающий, что зло и что добро, не является недобрым»⁷¹. В интересах религии безличный абсолюте рассматривается как Пурушоттама. Идея Пурушоттамы не есть сознательный самообман, на который идет слабое человеческое сердце. В то время как холодный свет разума дает нам лишенную конкретных свойств реальность, духовная интуиция открывает нам бога, который одновременно является персонифицированным и безличным. Принцип примирения содержится в упанишадах. Иша упанишада рассматривает реальное как подвижное и неподвижное. Оставаться исключительно в пределах одного из двух аспектов — это значит блуждать в потемках незнания или в неведении. Гита пытается дать синтез вневременного я и изменяющегося опыта. Высшее духовное существо, наделенное энергией, — это Пурушоттама; то же самое, но в состоянии вечного покоя — Брахман. Шанкарананда приводит один стих, в котором говорится: «Васудэва имеет две формы — проявленную и непроявленную; Парабрахман — это его непроявленная форма, а весь мир движущихся и неподвижных вещей — его проявленная форма»⁷². Верховный бог имеет два аспекта — проявленный и непроявленный; первый подчеркивается, когда пракрити приписывается его природе, и о дживе говорят, как о части его⁷³. Эта же сторона подчеркивается, когда Кришна говорит: «Все, что ни есть в мире славного, доброго, прекрасного и могучего, пойми, все это исходит от частицы моего великолепия»⁷⁴. Когда Кришна призывает нас стать его почитателями, когда он показывает *вишварупу*, или форму мира, когда он говорит от первого лица, мы имеем ссылки на проявленную форму бога⁷⁵. Эта сторона

⁶⁹ IX. 6. IX. 10.

⁷⁰ X. 42.

⁷¹ Комментарий на IV. 8 Гиты.

⁷² Комментарий на IV. 11 Гиты.

⁷³ XV. 17.

⁷⁴ X. 41.

⁷⁵ IX. 34; XIV. 27; XVIII. 65.

божественной природы заключена в процессе созидания, где бог растворяет себя в течении времени и в чередовании становления. Но за всем этим есть другое состояние — состояние безмолвия и неизменности, вне которого нет ничего. Обе эти стороны и образуют Пурушоттаму. Мы окажемся в затруднительном положении, если попытаемся истолковать персонифицированного бога как высшую метафизическую реальность. «Я провозглашаю, что объектом познания, познав который человек обретает бессмертие, является верховный Брахман, не имеющий ни начала, ни конца, и о котором нельзя сказать, является ли он существующим или несуществующим»⁷⁶. Автор Гиты часто напоминает нам, что проявленный аспект бога есть творение его собственной мистической силы — *йога майи*⁷⁷. «Те, которые не ведают меня, не знают, что нет ничего выше моей трансцендентальной и неисчерпаемой сущности, думают, что я, невоспринимаемый, могу стать воспринимаемым»⁷⁸. В конечном счете форма Пурушоттамы, которую принимает абсолют, оказывается обладающей меньшей реальностью. Поэтому неправильно считать, что, согласно Гите, безличное я по степени реальности ниже, чем персонифицированный Ишвара, хотя верно и то, что Гита рассматривает понятие персонифицированного бога как более удобное для целей религии.

Прежде чем мы перейдем к космологии Гиты, мы должны обратить внимание на связь между понятиями Пурушоттамы и Кришны, ставя таким образом вопрос об *аватарах*, или воплощениях. Имеется расхождение мнений в вопросе о том, является ли Кришна тождественным Пурушоттаме или он есть лишь ограниченное проявление его. В Гите упоминается теория аватаров. «Хотя я и не рожден и неисчерпаем по своей сущности, хотя я бог всего, что существует, — я, подчинив себе свою собственную пракрити, рождаюсь посредством моей майи»⁷⁹. Обыкновенно аватары являются ограниченными проявлениями верховного бога, хотя бхагавата делает здесь исключение для Кришны, признавая его полным проявлением бога, «*Kṛṣṇas tu bhāyavān svayam*»^[110]. Образ Кришны указывает на его всеобъемлемость. Его голова украшена павлиньими перьями различных цветов, ласкающих глаз человека. Цвет его лица — цвет неба; гирлянда полевых цветов символизирует величие солнечной и звездной систем. Флейта, на которой он играет, — это флейта, с помощью которой он посылает свое воззвание. Желтое одеяние, покрывающее его, — это сияние света, наполняющего пространство; знак на его груди — это символ преданности ему его почитателей, который он гордо носит как символ любви к человеку. Кришна живет в сердце своих почитателей, и его милость к человеку так велика, что его ноги, которые символизируют эту милость, положены одна на другую для более полного эффекта. Шанкара и Анандагири рассматривают Кришну только как частичное проявление высшего божества⁸⁰. По мнению автора Гиты, Кришна есть Пурушоттама. «Глупцы, видя меня воплощенным в человеке, не знают моей высшей природы великого бога всего сущего»⁸¹.

Теория аватаров открывает человечеству новые духовные горизонты. Аватары — это воинствующие боги, борющиеся против греха и зла, смерти и разрушения. «Всякий раз, когда ослабевает справедливость и торжествует несправедливость, я создаю себя. Я рождаюсь из века в век, для того чтобы защитить добро, чтобы наказать грешников и установить закон»⁸². Аватар — это красноречивое

⁷⁶ R. B. G., XIII. 12.

⁷⁷ VII. 25.

⁷⁸ VII. 24.

⁷⁹ IV. 6.

⁸⁰ *Amśena sambabhūva*, или рожденный из части, Шанкара. Анандагири, комментируя это место, говорит, что это есть иллюзорная форма, созданная его собственной волей. *Svecchānirmitena māyāmayena svarūpeṇa*.

⁸¹ IX. 11.

⁸² IV. См. также *Tevijja Sutta*; *Mahānirvāṇa Tantra*, IV.

выражение закона духовного мира. Если бог рассматривается как спаситель человека, он должен проявлять себя всякий раз, когда силы зла угрожают разрушением человеческим ценностям. Согласно индуистской мифологии, когда силы зла и порока, Равана или Канса, преобладают, представители нравственного порядка Индра, Брахма и другие, вместе с Землей, о которой говорится, что она особенно страдает от зла, идут ко двору неба и громко призывают спасителя мира. Хотя миссия спасения является постоянным содержанием деятельности бога, но по временам эта сторона выступает особенно ярко. Когда зло в мире растет непропорционально добру, тогда нормальное проявление бога становится особенно явным. Аватар — это нисхождение бога в человека, а не восхождение человека к богу. Хотя каждое наделенное сознанием существо есть такого рода нисхождение, оно является лишь скрытым проявлением бога. Существует различие между бытием святого, наделенного сознанием и существом, пребывающим в неведении. Человек становится равным аватару, если он выходит за пределы майи мира и преодолевает свое несовершенство. Создатель, Пурушоттама неотделим от своих созданий. Он всегда проявляет себя в мире. И то и другое не существует обособленно. Человек приходит к полному знанию, реализуя свои потенции. Тогда уже будет безразлично, скажем ли мы, что бог ограничивает себя в образе человека или что человек путем самосовершенствования восходит к богу. Вообще аватар — это бог, который сам себя ограничивает для достижения какой-либо земной цели и обладает даже в своей ограниченной форме всей полнотой знания.

Философский интеллект пытается связать *аватара*, или идеал совершенства, с великим поступательным движением мира. Высшие души, которые отражали в себе, как в фокусе, дух своего времени, стали воплощениями бога в особом смысле. Такого рода люди полностью утвердили верховную власть духа над своей природой, они открыли в себе бога; такие люди имеют особенно большое значение для индивидов, стремящихся к совершенству. Они могут внушить человеку мужество и стремление подняться до их состояния. Они суть формы, которым ищущая душа стремится уподобиться, чтобы достигнуть божества. Ведь то, что было достигнуто одним человеком, Христом или Буддой, может быть повторено и в жизни других людей. Борьба за святость на земле, стремление к раскрытию бога-идеала прошли через ряд периодов эволюции на земле. Десять аватаров Вишну — основные ступени развития мира. Развитие в дочеловеческом состоянии или на уровне животного мира выступает последовательно в аватарах рыбы, черепахи и дикого кабана. Затем в человеке-льве мы имеем переход от животного мира к миру людей. Развитие еще не завершено, когда мы доходим до ступени карлика. Первая ступень человека выступает в грубом, сильном и диком Раме с его топором, который нарушает покой человечества; позднее мы видим Раму уже наделенного божественной душой, уходящего от мирской жизни страстей, покидающего семью, Кришну, побуждающего нас вступить в борьбу на земле, и после него Будду, исполненного сострадания ко всему живому и стремящегося к освобождению человечества. И наконец, последний аватар, которому еще предстоит прийти, — это воинствующий бог (Калки), с мечом в руке сражающийся со злом и несправедливостью. Появление аватаров знаменует собой великие кризисы в истории развития человечества.

■ МИР ИЗМЕНЕНИЙ

Для того чтобы точно определить место, которое занимает в Гите теория майи, необходимо выделить те значения, которые имеет это слово, и точно определить отношение Гиты к ним. 1. Если высшая реальность не затрагивается событиями, происходящими в мире, тогда возникновение этих событий становится необъяс-

нимой тайной. Автор Гиты не употребляет термина «майя» в этом смысле, однако многое из этого может подразумеваться в его учении. Понятие не имеющей начала и вместе с тем нереальной авидьи, порождающей иллюзию мира, еще не вошло в сознание автора. 2. О персонифицированном Ишваре говорится, что он сочетает в себе сат и асат, неизменность Брахмана и изменчивость становления⁸³. *Майя* — это сила, с помощью которой он может создавать изменчивую природу. Она есть *шакти*, или энергия Ишвары, или *атмавибхути* — способность к становлению самого себя. И Ишвара и майя в этом смысле взаимно зависят друг от друга и оба не имеют начала⁸⁴. Эта сила бога и называется в Гите *майей*⁸⁵. 3. Поскольку бог способен создавать вселенную посредством двух элементов своего бытия — пракрити и пуруши, материи и сознания, постольку об этих элементах говорится, что они суть низшая и высшая майя бога⁸⁶. 4. Постепенно майя начинает обозначать низшую пракрити, в то время как о пуруше говорится, что он — семя, брошенное богом в чрево пракрити, чтобы породить вселенную. 5. Так как проявленный мир скрывает реальное от взора смертных, его называют иллюзорным по своему характеру⁸⁷. Мир — не иллюзия, однако, рассматривая его как простое механистическое определение природы, не связанное с богом, мы не сможем воспринять его божественную сущность. Он становится источником заблуждения. Майя бога становится *авидья-майей*. Но такой она является только для нас, смертных, от которых скрыта истина; для бога, который знает ее всю и управляет ею, — это *видья-майя*. Для человека майя — это источник печали и страданий, ибо она порождает обманчивое, неполное сознание, которое не может охватить целиком реальность. Бог кажется окутанным необъятным покровом майи⁸⁸. 6. Поскольку мир только следствие бога, который является причиной его, а причина всегда есть нечто более реальное, чем следствие, постольку о мире как о следствии говорится, что он менее реален, чем бог, его причина. Эта относительная нереальность мира подтверждается внутренне противоречивой природой процесса становления. В мире опыта имеет место борьба противоположностей, а реальность стоит выше всех противоположностей⁸⁹.

Однако в Гите нет указаний на то, что изменения мира — только воображаемые⁹⁰. Даже не-дуализм Шанкары допускает реальные изменения в мире; только первое превращение Брахмана в мир рассматривается Шанкарой как кажимость, или *вивирта*. Мир — это реальная эманация высшей Пурушотамы; он не реален лишь постольку, поскольку он может рассматриваться в конечном счете как находящийся в постоянной борьбе с самим собой. Гита отвергает взгляд, согласно которому «мир ложен, не имеет постоянной основы, никем не управляется и порожден сочетанием, происшедшим от страсти и желания, и ничто больше»⁹¹. Гита считает, что в мире мы имеем реальное развитие, которым управляет Ишвара. Мы не можем сказать, что Гита рассматривает мир реальным лишь постольку, поскольку мы в нем живем. В Гите нет и намека на то, что мир — это тревожный сон

⁸³ IX. 19.

⁸⁴ См. Sāṇḍilya Sūtras, II. 13 и 15.

⁸⁵ XXVIII. 61; IV. 6.

⁸⁶ IV. 16.

⁸⁷ VII. 14; VII. 25.

⁸⁸ Майя, которая не порождает авидьи, называется *саттвики-майей*. Когда майя осквернена, она порождает незнание, или *авидью*. Брахман, отраженный в первой, — это Ишвара, он же, отраженный в последней, — это джива, или индивидуальное я. Это — взгляд поздней веданты; см. Pañcadaśī, I. 15 — 17. Гита не знакома с этой точкой зрения.

⁸⁹ II. 45; VII. 28.

⁹⁰ III. 28; IV. 6; VII. 14; XIV. 23.

⁹¹ XVI. 8.

в лоне бесконечного. Согласно Гите, даже живя в этом мире становления, можно достичь вечности вневременного независимого существования. Высшим образом такого существования является Пурушоттама, который использует мир, не будучи обманут его иллюзорностью. Когда мы выходим за пределы майи, время, пространство и причинность не исчезают. Мир не исчезает, он только изменяет свое значение и смысл.

Пурушоттама — это не отдаленный феномен, находящийся вне нас, в некоем высшем состоянии, напротив, он — в теле и сердце каждого человека, в любой вещи. Он поддерживает все существа в их связи друг с другом. Мир душ и материя — это следствие его природы. Бог создает мир не из ничего или пустоты, а из своего собственного бытия. В условиях *пралайи* весь мир, включая и дживы, существует в божественном неуловимом состоянии. В проявленном состоянии все существа отделены друг от друга и забывают о своей тождественности, о своем общем источнике. Все это есть верховная йога бога. Мир сравнивается с деревом, «у которого корни вверху, а листья внизу»⁹². Пракрити — это основа мира. Вечный антагонизм и взаимное уничтожение различных форм существования, развитие, разделение, обособление и оживление материи — все это обусловлено пракрити. «Земля, вода, огонь, воздух, пространство, ум, буддхи или интеллект, чувство собственного я, или аханкара, — это восьмеричное подразделение моей пракрити». Это низшая природа бога. А то, что оживляет их и поддерживает мир, есть его высшая природа⁹³. Рамануджа пишет: «Пракрити, или материальная природа вселенной, — это объект наслаждения; все, что не является неодушевленным и не является объектом наслаждения, есть жизненное начало, джива, и оно отлично от первого. Оно есть то, что наслаждается низшей природой и существует в форме разумных душ». Гита поддерживает точку зрения Рамануджи на реальность, если не говорить об ее абсолютистской основе и не делать упор на идею Пурушоттамы с ее дуалистической природой материи и сознания.

Согласно Раманудже, смысл метафоры о бусинках и нити таков: «Все разумные и неразумные вещи, как в состоянии причины, так и в состоянии следствия, образующие мое тело, подобны драгоценным камням, нанизанным на нить, которая надета на мне, имеющем свое бытие в Атмане»⁹⁴.

Об индивидуальной душе говорится, что она есть частица бога, *мамаивамшах*⁹⁵. Концепция Шанкары не соответствует идее автора Гиты, когда он говорит, что *амша*, или часть, указывает только на воображаемую или кажущуюся часть. Это реальная форма Пурушоттамы. Точка зрения Шанкары правильна, если это высказывание относится и к неделимому Брахману, не имеющему частей, но тогда и Пурушоттама будет воображаемым, поскольку в нем содержится элемент *не-я*. Существующий индивид — это *картри*, или деятель; поэтому он является не чистым бессмертным духом, а лишь индивидуальным я, представляющим собой ограниченное проявление бога. Эти частицы различаются в зависимости от формы, которую они принимают, от чувств и ума. Как пракрити обладает определенным размером, длительностью и вибрацией, так же и пуруша принимает определенную протяженность и определенную степень разумности. Здесь всеобщее воплощено в ограниченной целостности психобиофизической оболочки. «Пуруша, соединенный с пракрити, обладает качествами, присущими природе, и причиной его рождения, хорошей или дурной, является его связь с этими качествами»⁹⁶.

⁹² XV. 1.

⁹³ VII. 4–5; см. также R. B. G. в VII. 4–5.

⁹⁴ R. B. G., VII. 7.

⁹⁵ XV. 7.

⁹⁶ XIII. 21.

■ ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я

Все индивиды подвержены *майе*, или иллюзии, будучи обмануты внешней кажимостью⁹⁷. Рождение в мире сансары является результатом несовершенства. Вращение в круговороте существования неизбежно, пока мы не сможем познать истину. Мы освободимся от нашего индивидуального бытия тогда, когда преодолеем майю и достигнем нашего истинного состояния. Какую бы форму ни принимал индивид, она подвержена изменениям и может быть заменена новой. Индивид всегда стремится стать чем-то иным. Бесконечное не может быть полностью выражено в каком-либо конечном существовании. Бесконечное постоянно стремится за пределы своего конечного я, пока процесс становления не достигнет своего конца в бытии и конечное не перейдет в бесконечное. Конечный мир — это бесконечный прогресс, бесконечное совершенствование, постоянное приближение к вечно растущему объекту желания. Отсюда следует, что все различия, основанные на становлении и связях с пракрити, имеют преходящий характер. Когда Гита говорит о Пурушоттаме, она принимает вечность и множественность пуруш. В этом случае дживы выступают только как различные части индивидуализированного Пурушоттамы. С точки зрения абсолютной истины их индивидуальность зависит от объективного элемента. Даже те действия в этом мире, которые указывают на их индивидуальные отличия, не обусловлены бессмертным и бездейственным духом, а исходят от сил пракрити. «Качества, присущие пракрити, вынуждают каждого к некоторому действию»⁹⁸. Если пуруши вечны, то не будет заблуждением полагать, что они деятельны и отличны друг от друга. В Гите говорится: «Тот, чей ум затуманен эгоизмом, считает себя самого совершающим те действия, которые вызваны качествами пракрити». «Качества действуют среди качеств»⁹⁹. Неправильный взгляд на индивидуальность происходит от смешения субъекта с объектом. Основанием различия между ними является *не-я*, в то время как я одно и то же во всем, равно «в собаке и в едящем как собака»¹⁰⁰. Шанкаре было легко использовать все такие места из Гиты для обоснования своей монистической теории. Он говорит: «И не существует того, что называется первичными отличительными свойствами, или *антьявишеши*, как основы индивидуальных различий я, поскольку не может быть приведено никаких доказательств в пользу существования их у различных тел. Следовательно, Брахман однороден и един»¹⁰¹. Мы не нуждаемся в предположении неопределимых признаков тождественности индивидуального, чтобы объяснить существование различий в мире. Индивиды отличаются своим воплощением. Так, в Махабхарате говорится: «Человек, когда он связан с Гунами, есть дживатма, или индивидуальная душа; когда же он свободен от гун, он параматма, или высшая душа»¹⁰². Те места Гиты, где провозглашается тождественность индивида с богом, объясняются Рамануджей по-разному. Так, например, заявление, что «Брахман во всем, что имеет руки и ноги, он везде и обнимает все», Рамануджа истолковывает в том смысле, что «очищенная природа Атмана посредством освобождения своего бытия от ограничений тела и других объектов пронизывает все вещи»¹⁰³. Когда же в Гите снова говорится, что пуруша в каждом является «свидетелем, тем, кто позволяет, тем, кто поддерживает, тем, кто наслаждается, верховным богом и высшим я», Рамануджа оказывается в

⁹⁷ VII. 13; 26. 27.

⁹⁸ III. 5.

⁹⁹ III. 27 — 28.

¹⁰⁰ V. 18; XIII. 2. 22.

¹⁰¹ S. B. G., V. 19.

¹⁰² Śantiparva, 187. 24.

¹⁰³ R. B. G., XII. 13.

затруднении. «Такой пуруша, посредством своей связи с Гунами пракрити, становится великим правителем только по отношению к данному телу и наивысшим Атманом только по отношению к этому телу»¹⁰⁴.

Употребление единственного или множественного числа носит случайный характер, и исходя из этого мы не можем сделать никакого вывода о первичной природе души. Множественное число употребляется, когда упор делается на эмпирическую сторону. «Никогда не будем не существовать ни я, ни ты, ни эти правители людей; и никто из нас никогда не прекратит существовать»¹⁰⁵. Отсюда легко вывести доктрину о вечной множественности душ. Рамануджа замечает, что «бог сам заявляет, что отличие я от бога, так же как и отличие я от других я, есть высшая реальность». Шанкара же, с другой стороны, утверждает, что «как я, как Атман, мы вечны во всех трех периодах времени (прошлом, настоящем и будущем)». Он считает, что здесь множественное число относится к телам, которые различны (что явствует из другого стиха, где речь идет о перерождении), а не к я. Метафизически существует только один дух¹⁰⁶.

Гита верит в цепь перерождений, которая длится вплоть до достижения высшего состояния. Рождение, проистекающее от несовершенства, связано со смертью, и наоборот. Рождение и смерть повторяются, как детство, юность и старость в жизни человека.

Подобно тому, как человек
Сбрасывает с себя ветхие одежды
И, одевая новые, говорит:
«Эти буду я носить сегодня», —
Так воплощенный дух
Отбрасывает ветхие тела
И переходит к рождению
В новой плоти¹⁰⁷.

Смерть лишь меняет декорации. Инструмент, с помощью которого музыкант может выразить свои чувства, должен остаться целым. Наступающий постепенно упадок сил в старости или временный упадок сил при болезни хотя и являются чисто физическими моментами, но воздействуют и на состояние души. Когда тело умирает, оно заменяется новым инструментом. Наша жизнь не умирает вместе с нами; когда наше тело стареет, жизнь берет себе новое. Тип рождения зависит от характера, выработанного нами в этой жизни. Мы рождаемся в небесных сферах, или как люди земли, или животными в мире животных в зависимости от того, преобладает ли в нашем характере саттва, раджас или тамас. Каждая достигнутая нами ступень сохранена для нас. Когда Арджуна спрашивает Кришну о том, каков удел тех, кто не способен достичь совершенства, и не погибнут ли они, Кришна отвечает, что делающий добро человек никогда не погибнет, он вновь рождается, «когда он раскрывает душевные свойства своей прежней жизни, и с ними он будет вновь бороться и стремиться к совершенству»¹⁰⁸. Это — сохранение всех ценностей. Никто не может сбиться с пути к высшему, если его сердце утвердилось на этом пути. Перерождение продолжается, пока не будет достигнута цель¹⁰⁹. *Сукишма шарира*, или тонкое тело, состоящее из чувств и ума, живет после смерти и является носите-

¹⁰⁴ R. B. G., XIII. 23; см. также XIII. 33.

¹⁰⁵ R. B. G. и S. B. G., II. 12.

¹⁰⁶ VIII. 4; XIII. 31.

¹⁰⁷ II. 22. Английский перевод Эдвина Арнольда; см. также II. 13; II. 27.

¹⁰⁸ VI. 44 — 45.

¹⁰⁹ VII. 19.

лем характера¹¹⁰. Перерождение — это практика, с помощью которой мы можем себя совершенствовать. Имеется упоминание о пути богов, по которому следуют сансарини¹¹¹. Упоминается также и третий путь — путь грешников¹¹².

■ ЭТИКА

Различия отдельных личностей, их конечное существование и индивидуальность носят случайный характер и не выражают истины, которая лежит в их основе. Индивид не открывает тайну душевного спокойствия и уравновешенности, пока он не отбросит мысль о своей кажущейся самозавершенности и независимости. Истинная свобода означает преодоление себя или соединение с высшим существом с помощью логики, любви или жизни. Цель, к которой мы стремимся, — превращение в Брахмана или достижение вечного, *брахмасанпаршам*. Это есть единственная абсолютная ценность¹¹³.

Каждый человек в состоянии уничтожить зло, избавиться от греховной плоти и низшей природы, освободить чувства от уз страстей. Каждый борющийся индивид должен стремиться увидеть истину своими собственными глазами, исследовать ее своим собственным разумом и любить своим собственным сердцем. Половина истины, которую мы раскрыли сами, ценнее, чем целая истина, которую мы усвоили от других.

Человек — это совокупность разума, воли и чувства, с помощью которых он стремится к истинному наслаждению своим бытием. Он может достичь цели путем познания высшей реальности, или путем поклонения и любви к богу, или путем подчинения своих желаний воле бога. Существует внутреннее побуждение, заставляющее человека стремиться за пределы своего маленького я этими различными путями. Какой бы точки зрения мы ни придерживались, цель наших стремлений одна и та же. Это — гармоническое сочетание различных сторон нашей жизнедеятельности, посредством которой достигается истина, создается прекрасное и совершенствуется поведение. Гита подчеркивает, что ни одна из сторон сознательной жизни человека не может быть отсюда исключена. Различные аспекты достигают своего завершения в полной и целостной жизни бога. Сам бог — это *сат*, *чит* и *ананда*, реальность, истина и блаженство. И тем, кто стремится к познанию, абсолют открывается как вечный свет, чистый и сияющий как ясное солнце; тем, кто стремится к добродетели, он является как вечная справедливость, непоколебимая и беспристрастная; а эмоционально настроенным он является как вечная любовь и чистая красота святости. Подобно тому как бог сочетает в себе мудрость, благость и святость, так и люди должны стремиться к полной жизни духа. Препятствия, стоящие на пути к этому, исчезают, когда мы достигаем цели. Действительно, кажется, что в смертной жизни индивида имеется своего рода антагонизм между созерцанием и действием. Но это лишь свидетельство нашего несовершенства. Когда Кришну спрашивают о том, каким путем люди могут достичь высшей цели, он ясно отвечает, что мы не должны мучить себя этим вопросом, потому что различные пути в конечном счете не являются различными, а ведут к одной и той же цели, хотя до ее достижения они неоднократно пересекают друг друга. Человек не действует той или иной частью своей природы. Прогресс — это коррелятивное, а не расчлененное развитие. Знания, чувства и воля — это различные аспекты души в ее развитии.

¹¹⁰ XV. 8.

¹¹¹ VIII. 23–26.

¹¹² IX. 12; XVI. 19–21.

¹¹³ VI. 20. 23, 27 и 28.

Гита стремится примирить и сочетать различные идеалы жизни того времени, смягчая их крайности. Исследование с помощью интеллекта, суровость самопожертвования, пылкая преданность богу, соблюдение церемоний и обрядов, йогические упражнения — все это рассматривается в Гите как средства, пригодные для достижения святости¹¹⁴. Гита их все синтезирует и точно показывает место и значение каждого из этих идеалов. Она верит в эффективность объединения этих путей. И этот идеал Гиты, сочетающий в себе различные методы, о которых шла речь, выступает как идея растущего единства индивида со вселенной, управляемой Пुरुшоттамой.

Мадхусудана Сарасвати полагает, что Гита принимает три метода, указанные в упанишадах, — *карму*, или действие, *упасану*, или почитание бога, и *джняну*, или знание, и посвящает соответственно каждой из них по шесть глав. Может быть, это и не совсем так, но Гита действительно подчеркивает эти три основных подразделения разумной жизни. Гита считает, что различные люди идут к духовному постижению разными путями; одни — от затруднений моральной жизни, другие — от сомнений интеллектуального характера, а третьи — от эмоциональной потребности совершенствования.

■ ДЖНЯНА-МАРГА

Логический ум, не будучи в состоянии успокоиться на знании части, стремится охватить все вещи и не удовлетворяется, пока не укрепитсЯ в знании истины. Его поддерживает бессмертная вера в свое назначение, вера в возможность достижения высшей истины¹¹⁵. Гита признает два вида познания: познание существующих феноменов внешним путем, посредством интеллекта, и познание, которое за серией впечатлений интуитивно постигает первоначало. Подчиненный логическому интеллекту дух человека склонен растворять себя в природе и отождествлять себя с ее силами. Чтобы постигнуть истину существования в ее источнике, в самой реальности, он должен освободиться от этой ложной тождественности. Интеллектуальное понимание частных случаев существования называется *виджняна*, в отличие от *джняны*, или полного знания общей основы всего существования. Эти два вида знания есть только две различные стороны единого процесса. Всякое знание есть знание бога. Наука и философия обе стремятся познать истину единства вещей в вечном духе. О научном знании говорится, что в нем преобладает *раджас*, в то время как духовное знание проникнуто таким качеством, как *самтвa*. Если мы примем частные истины науки за истину духа во всей ее полноте, то мы будем обладать знанием низшего порядка, в котором преобладает самое низшее качество, или *тамас*¹¹⁶. И пока мы остаемся на уровне науки, истина духа для нас лишь гипотеза. Бесконечное становление скрывает за собой бытие. Наука срывает завесу с ума, показывает неполноту и несовершенство своего собственного мира и подготавливает ум к постижению того, что

¹¹⁴ Ср. у Плотина: «Есть различные пути, посредством которых может быть достигнута эта цель (духовное постижение): любовь к прекрасному, которая вдохновляет поэта; та преданность Единому и возвышенность мысли, которые являются гордостью философа; та любовь и те молитвы, с помощью которых набожная и пылкая душа стремится в своей моральной чистоте к совершенству. Это все — великие пути, ведущие нас к высотам, поднимающимся над всем временным и частным, в котором мы находились, к непосредственному восприятию бесконечного, сияющего, как из глубин души». (Plotinus. Letter to Flaccus.)

¹¹⁵ «Блаженство состоит в любви к богу, возникающей из третьего рода знания» (Спиноза). «У некоторых людей интеллектуальное стремление к познанию вселенной есть главный путь к ощущению божества» (Бредли)^[111].

¹¹⁶ Гита, XVIII. 20 – 22.

лежит вне пределов этого мира. Она вызывает смирение, так как с помощью ее средств мы не можем знать всего. Мы находимся в состоянии забвения того, что было, и неведения того, что будет. Мечтать о познании первопричины вещей и судеб человечества с помощью науки — бесполезно. Если мы хотим овладеть высшей истиной, мы должны дополнить науку другой дисциплиной. Гита считает, что *парипрашна*, или исследование, должно сочетаться с *севой*¹¹⁷, или служением. Для развития интуитивной способности нам нужно направить ум по другому пути, изменить состояние души. Арджуна не смог увидеть истину, скрытую от взора смертного, и стремился к божественному прозрению или духовному видению¹¹⁸. *Вишварупа* — это поэтическое преувеличение интуитивного опыта, в котором индивид, одержимый идеей бога, видит в нем все вещи вселенной. Гита считает, что для достижения такого духовного видения индивид должен замкнуться в себе и сосредоточить свой ум на высшей реальности. Причиной того, что истина скрыта от нашего взора, является не только неполноценность нашего интеллекта, но и эгоизм. *Аджняна* — это не интеллектуальное заблуждение, а духовное ослепление. Для того чтобы избавиться от нее, мы должны очистить душу от скверны тела и чувств и зажечь огонь нашего духовного видения, которое рассматривает вещи под новым углом зрения. Пламя страсти и мятель желаний должны быть подавлены¹¹⁹. Ум, непостоянный и неустойчивый, должен быть уподоблен озеру, зеркальная гладь которого отражает верховную мудрость. Надо воспитать и развить *буггхи* — способность понимания и различения¹²⁰. Проявление этой способности зависит от усвоенных нами привычек. Мы должны воспитывать эту способность таким образом, чтобы привести ее в соответствии со взглядом на вселенную с точки зрения духа.

Гита принимает систему йога именно как систему воспитания ума. Дисциплина йоги дает нам направления, идя по которым мы можем возвыситься над нашей изменчивой индивидуальностью и перейти в сверхнормальное состояние, где мы овладеем ключом к тайне всей игры отношений. Вот каковы основные этапы йогической дисциплины: 1) очищение ума, тела и чувств, чтобы божественное могло владеть ими; 2) сосредоточение или переход сознания от состояния, когда мысли рассеяны и следуют за чувствами, к сосредоточенности их на божестве; 3) достижение реального и отождествление себя с ним. В Гите это изложено не так систематически, как в сутрах Патанджали, хотя в ней упоминаются различные *сагханы*, или методы йоги¹²¹.

Гита предлагает нам некоторые общие принципы, приемлемые для мыслителей различных убеждений. От нас требуется, чтобы мы имели веру, или *шраггху*¹²², обуздали наши бурные порывы и думали о божестве. Для духовного постижения необходима атмосфера тишины и спокойствия. Контролируя в тиши свой ум, мы можем услышать голос души. Истинная йога есть та, которая порождает духовное беспристрастие, или *саматвам*¹²³. «Когда свет мысли не мерцает, а ровно горит подобно светильнику, укрытому от ветра; когда человек сам сосредоточен в себе и, ничего не желая, удовлетворен тем, что он есть; когда он убеждается в том, что блаженство абсолюта доступно пониманию, но ни в коем случае не ощущению, и когда он не сворачивает с пути истины; когда эта цель будет считаться основной и даже величайшее горе не заставит человека отказаться от нее, — такое состояние освобожде-

¹¹⁷ Гита, IV. 34.

¹¹⁸ XI. Ср. Ветхий Завет: «Господи, отверзи очи его, дабы мог он видеть». См. также видение Иезекииля и Исх., XXXIII. 18, Апокалипс., гл. IV и *Saddharma Pundarika*, chap. I.

¹¹⁹ IV. 39.

¹²⁰ II. 44.

¹²¹ Гл. VI.

¹²² IV. 39.

¹²³ II. 48.

ния от страдания есть йога»¹²⁴. Для достижения интуитивного постижения не обязательно всем практиковать йогу. Мадхусудана Сарасвати приводит следующий стих из Васиштхи: «Для подчинения ума с его эгоизмом и т. д. есть два средства — йога и джняна. Йога — это подавление умственной деятельности (вриттиниродха), а джняна — это истинное понимание (самьягавекшанам). Одним недоступна йога, другим — джняна»¹²⁵. Духовной интуиции может помочь и почитание бога¹²⁶.

Признавая в ряде случаев полезность йогической дисциплины для воспитания духа, Гита, однако, сознает и опасные последствия этой дисциплины¹²⁷. Непрерывным постом и другими подобными средствами мы можем лишь ослабить способность чувств, в то время как пристрастие к объектам наших чувств останется незатронутым. Нам необходимы контроль над чувствами и безразличие к соблазнам, исходящим от материальных объектов. А это возможно лишь при высоком уровне знания.

Духовная интуиция, которая по своему характеру более перцептивна¹²⁸, не является безусловным убеждением. Она опирается на научные суждения. Это есть соединение познания с аскетизмом и страстностью, наиболее полное, какое мы только можем иметь, где нет больше путаницы ума, а есть лишь наслаждение умиротворением и спокойствием духа¹²⁹.

Когда же достигнута полнота познания, тогда проявляются и другие стороны сознания — эмоция и воля. Видение бога происходит в состоянии духовного просветления и достигается в атмосфере радости. Все жизненные стремления отныне превращаются в беспрестанное поклонение бесконечному. Познающий является также и преданным богу, лучшим из преданных богу¹³⁰. «Тот, кто знает меня, тот почитает меня»¹³¹. Знать истину — это значит обратить наше сердце к богу, ощутить его, поклоняться ему¹³². Здесь есть также и практическая сторона. Чем глубже мы знаем нашу истинную природу, тем глубже мы можем познать реальные нужды других людей. Добро становится «не только краеугольным камнем в знании, но и путеводной звездой в поведении», как об этом гласит известное место из Нетльшипа. Мы имеем пример Будды, величайшего *джняни*, или пророка, которого его любовь к человеку привела к сорокалетнему служению человечеству.

Иногда утверждают, что знание или интеллект равнодушны к моральным проблемам. Говорят, что интеллект не является существенной частью характера. Интеллектуально мы только совершаем ошибки в рассуждении или заблуждаемся; морально мы совершаем зло. Интеллект не является ни хорошим, ни плохим, поскольку он может быть использован как для того, чтобы способствовать праведной жизни, так и для того, чтобы разрушить ее. Все это верно в отношении нашего аналитического познания. *Джняна*, или мудрость, Гиты, выводит нас из сферы односторонних взглядов и ограниченных точек зрения и ведет к всеохватывающей истине, познав которую мы чувствуем, что различия между людьми не являются абсолютными и что поведение человека не может быть хорошим, если оно основано на ложных различиях. Мы видим, что жизни людей имеют общий источник и что независимо существующий вечный дух живет и действует в каждой индивидуальной жизни. Когда эта истина постигнута, чувства и я теряют свою власть над человеком¹³³.

¹²⁴ VI. 19–26.

¹²⁵ Комментарий на VI. 29 Гиты.

¹²⁶ IV. 42.

¹²⁷ II. 59–61.

¹²⁸ IX. 2, Pratyakṣāvagamam.

¹²⁹ IV. 35; V. 18–21.

¹³⁰ VII. 17.

¹³¹ XV. 19.

¹³² X. 8–9.

¹³³ II. 59.

■ БХАКТИ-МАРГА

Бхакти-марга, или путь преданности богу, говорит о законах правильной деятельности эмоциональной стороны человека. *Бхакти* — это эмоциональная приверженность в отличие от знания или действия¹³⁴. Посредством бхакти мы отдаем наши эмоциональные потенции служению божеству. Эмоция является выражением живой связи между индивидами и наполняется религиозным чувством, когда она связывает бога с человеком. Если мы не любим и не поклоняемся, мы оказываемся в плену своего собственного эгоизма. Правильно направленный путь бхакти ведет нас к постижению бога. Он открыт всем, слабому и обездоленному, необразованному и пребывающему в неведении¹³⁵, и это вместе с тем самый легкий путь. Любить не так трудно, как упражнять свою волю в целях приближения к божеству, вести аскетический образ жизни или усиленно мыслить. Этот путь так же доступен, как всякий другой, и про него иногда даже говорится, что он более велик, чем другие, так как он сам дает результат, в то время как другие пути являются лишь средствами к иной цели.

Происхождение бхакти-марги скрыто в тумане глубокой древности. На автора Гиты оказали влияние теория упасаны упанишад и путь благочестия бхагаватов. Он стремится развить ряд идей, принадлежащих религии эпохи упанишад, поскольку сами упанишады не смогли свободно и ясно выразить эти идеи. Абсолют в Гите — это «познание познающего, сияние сияющего»¹³⁶, первый из богов и людей, предводитель риши, и смерть, которая уносит всех¹³⁷. Считая, что созерцание непроявленного абсолюта ведет к цели, Кришна подчеркивает трудность этого процесса¹³⁸. Созерцание не дает смертному человеку точки опоры для приближения к абсолюту. Любовь, которую мы испытываем к какому-либо объекту, включает в себя известный элемент обособленности, отделения нас от объекта. Как бы тесно ни соединяла любовь, остается различие между любящим и любимым. Мы могли бы удовлетвориться дуализмом, как это делает наша мысль; но неправильно изображать монизм, преодолевающий дуализм, как нисхождение на более низкую ступень. Преданность высшему существу возможна только при наличии персонифицированного бога, конкретного индивида, преисполненного блаженства и красоты. Мы не можем любить тень наших мыслей. Персонифицированность предполагает возможность связи, общения и взаимного чувства. Личность нуждается в личном избавителе. Таким образом, бог, с которым сливается любящее сердце, это не бог, открывающийся в плоти, и вместе с тем не такой бог, который почивает в чистой абстракции, в то время как измученные страданиями сердца взывают к нему о помощи.. Он есть любовь¹³⁹. Тот, кто отдает всего себя богу и склоняется у его ног, находит открытыми для себя врата духа. Голос бога возвещает: «Я обещаю, что тот, кто любит меня, не погибнет»¹⁴⁰.

Бога связывает с миром не суровый закон возмездия. Последствия прошлых деяний могут быть уничтожены посредством преданности богу. Это не означает, что закон кармы перестает действовать, так как он требует, чтобы даже за преданность богу человек получал вознаграждение. Кришна говорит: «Если даже человек дурного поведения обратится ко мне только с полной любовью, его нужно считать святым», потому что он обратился к богу с твердой волей и стал поэтому

¹³⁴ Śaṅḍilya Sūtras, I. 4 – 5 и 7.

¹³⁵ IX. 32; см. также XI. 53 – 54.

¹³⁶ VII. 10.

¹³⁷ X. 20 – 25. 3. 4.

¹³⁸ XII. 5.

¹³⁹ Śaraṇāgatavatsalaḥ.

¹⁴⁰ IX. 31.

праведной душой. Бог сам по себе не приемлет ни грехов, ни заслуг какого-либо человека¹⁴¹. Однако он устанавливает такой порядок вещей, при котором не случается ничего, что не порождало бы следствий. В некотором смысле верно то, что «бог принимает все жертвоприношения и эпитимии, на которые обрекают себя верующие». Именно исходя из этого мы могли бы примирить кажущиеся противоречивыми взгляды, которые выражены в некоторых местах Гиты, такие как: «никто не ненавистен мне и никто не дорог мне» и «те, кто поклоняются, дороги мне»¹⁴². Человек является объектом постоянной заботы бога.

Природа любви к богу, или *бхакти*, так же неопишима, «как вкусовые ощущения немого человека»¹⁴³. Однако можно установить существенные черты этой эмоциональной приверженности. Это прежде всего поклонение тому, что рассматривается как абсолютно совершенное. Поскольку объект является совершенством, ничто иное не может быть мыслимо как более великое. Нарада в своих сутрах проводит аналогию с человеческой любовью¹⁴⁴, где смертный индивид также выходит за рамки своих ощущений и устремляется к идеалу. Только идеал очень часто раскрывает свою действительную природу. Объект религиозного поклонения есть высшее существо, или Пурушоттама. Он есть просветитель душ, так же как и одухотворяющее начало мира. Бог не должен отождествляться с различными элементами, которые только кажутся принадлежащими к первичной реальности на низшей ступени познания, он не является также и богом жертвоприношений, как его представляют себе мимансаки. Его нельзя смешивать со всякими личными действиями, которые ум человека приписывает силам природы. Он не является и пурушей, как это думают последователи системы санкхья. Он есть все это и вместе с тем больше всего этого¹⁴⁵. Автор Гиты особенно подчеркивает, что бог живет в каждом индивиде. Ведь если бог совершенно чужд индивидуальному сознанию, то он не может быть объектом поклонения; если он абсолютно тождественен индивиду, тогда почитание его также невозможно. Он является частично тем же, что и индивид, частично отличным от него. Он есть божественный владыка, соединенный с пракрити, или Лакшми, в чьих руках находится сокровищница всех желаемых вещей. Перспектива слияния с ним — это предвкушение восторга. «Сосредоточь свой ум на мне, пусть в меня проникнет твой интеллект, отныне живи покойно со мной одним»¹⁴⁶. Всякая иная любовь есть лишь несовершенное проявление этой высшей любви. Мы любим другие вещи за то вечное, что присутствует в них. Преданный богу человек обладает полным смирением. В присутствии идеала он чувствует, что он — ничто, и такое уничтожение своего я есть необходимая предпосылка истинной религиозной преданности. Бог любит кротость¹⁴⁷. Индивид чувствует себя неполноценным вне бога. Его набожность выражается или как любовь к богу (*прити*) или как страдание, обусловленное отсутствием бога (*вираха*). Я не может не отбросить себя, как никчемный сор, когда оно открывает высшую ценность объекта своей привязанности. Набожный человек целиком отдает себя на милость бога. Единственный путь — это полное подчинение. «Сосредоточь свой разум на мне, будь преданным мне, подчинись мне; так ты придешь ко мне. Я клянусь тебе, что ты дорог мне. Покинув все дхармы, иди ко мне, я один твое прибежище; не печалься, я освобожу тебя от всех грехов»¹⁴⁸. Бог требует полной преданности и обещает нам, что он при-

¹⁴¹ IX; V. 15.

¹⁴² IX. 29; XII. 14 — 20; см. также XVI. 16.

¹⁴³ Nārada Sūtra, 51 — 52.

¹⁴⁴ Там же, 23.

¹⁴⁵ VIII. 4.

¹⁴⁶ XII. 8.

¹⁴⁷ Nārada Sūtra, 27, dainyapriyatvam.

¹⁴⁸ B. G., XVIII. 64 — 66.

мет наши знания и наши заблуждения, отбросит всякого рода несовершенства и преобразит все в свое бесконечное сияние и чистоту всеобщего блага. Далее, имеет-ся постоянное стремление служить идеалу. Набожный человек «взирает только на объект своего поклонения, говорит только о нем и думает только о нем»¹⁴⁹. Что бы он ни делал, он делает во славу бога. Его деяние абсолютно бескорыстно, так как он безразличен к его результатам. Это — полное посвящение себя трансцендентно-му¹⁵⁰. Стремление верующего к идеалу не есть проявление слепой силы чувства. Это добровольное посвящение себя богу, в котором чувство уступает место жизни. Бог становится преобладающей страстью души. Верующий достигает своей цели, становится бессмертным и находит удовлетворение в самом себе. Он ничего не желает, ни о чем не грустит, он преисполнен радости и покоя, в его душе восторг¹⁵¹. *Бхакти*, или истинной приверженностью к богу, согласно Гите, является вера в бога, любовь к нему, преданность ему и слияние с ним. Вознаграждение в самом этом пути.

Истинная бхакти прежде всего требует *шраггхи*, или веры. Существование высшей реальности предполагается или принимается на веру, пока она сама не откроется сознанию верующего¹⁵². Поскольку вера есть существенный элемент, боги, которым люди поклоняются, являются терпимыми. Ввиду бесконечного разнообразия привычек и склада ума людей индивиду предоставлена свобода мысли и поклонения тому или иному божеству. Лучше какая угодно любовь, чем отсутствие любви, ибо если мы не любим, мы замыкаемся в себе. Само бесконечное присутствует в человеческой душе в разнообразных аспектах. Низшие боги суть формы или аспекты высшего бога. Аватары бога, согласно Гите, стоят ниже Пурушоттамы; Брахма, Вишну и Шива, если только они не являются наименованиями высшего бога, действующего как творец, хранитель и разрушитель, также находятся в подчиненном положении по отношению к Пурушоттаме¹⁵³. Гита принимает почитание ведийских богов¹⁵⁴. Из чувства сострадания Гита предоставляет право на существование и множеству почитаемых *кишугра гзватов*, или низших божеств. Поскольку почитание связано с преданностью, оно очищает сердце и подготавливает разум для высшего сознания¹⁵⁵.

Хотя философское обоснование религиозной терпимости не получило своей разработки, оно подразумевается. Человек есть то, что он мыслит. Во что бы он ни верил, он достигнет этого. Мир — это целенаправленный моральный порядок, где индивид достигает того, к чему он стремится. «Те, кто дают обет богам, идут к богам, те, кто обращают свои молитвы к предкам, идут к ним»¹⁵⁶. «Какую бы форму почитания ни избрал себе почитающий, в этой форме я укреплю его веру. Овладев этой верой, он стремится умиловить свое божество, и блага, полученные от этого божества в воздаяние, на самом деле исходят от меня»¹⁵⁷. Рамануджа замечает: «От Брахмы до тростинки все вещи, существующие в мире, подчинены рождению и смерти, вызываемым кармой, и поэтому они не могут быть объектами созерцания». Один только истинный бог, Пурушоттама, может служить объектом поклонения. Низшие формы — это средства для достижения его. В главе X нас призывают сосредоточить наш ум на отдельных объектах и личностях, в высшей степени проявивших мощь и величие. Это называется *пратика упасана*. В главе XI

¹⁴⁹ Nārada Sūtra, 55.

¹⁵⁰ B. G., IX. 28.

¹⁵¹ Nārada Sūtra, 4 — 7. Mattaḥ, stabdhaḥ, ātmārāmaḥ.

¹⁵² IV. 40.

¹⁵³ XI. 37.

¹⁵⁴ IX. 23.

¹⁵⁵ VII. 21 — 23.

¹⁵⁶ IX. 25; см. также XVII. 3.

¹⁵⁷ VII. 20 — 21.

вся Вселенная принимает форму бога. В главе XII нам раскрывается бог, который правит всем. Только наивысшее существо может дать нам освобождение. Те, кто верят в иное, достигают конечных целей, в то время как почитатели высшего существа достигают бесконечного блаженства¹⁵⁸.

Бхакти может принимать различные формы, такие как созерцание мощи бога, его мудрости и доброты, постоянное воспоминание о нем с душой, исполненной благоговения, беседа о его достоинствах с другими людьми, восхваление его совместно с единоверцами и совершение всех деяний во имя его¹⁵⁹. Здесь нельзя установить каких-либо твердых правил. Посредством этих различных действий человеческая душа приближается к божеству. Выработаны различные символы и методы поведения, чтобы направить ум человека к богу. Абсолютная преданность богу невозможна, пока мы не избавимся от привязанности к чувственным объектам. Поэтому иногда принимается йога¹⁶⁰. Это побуждение может принять форму поклонения, может, идя от внешнего почитания к постоянному воспоминанию о нем, освободить нас от жизненных забот, мешающих сосредоточению. Иногда Гита призывает нас мыслить о боге, исключая все другие объекты. Это негативный метод¹⁶¹. От нас требует также рассматривать весь мир как высшее проявление бога¹⁶². Мы должны познать бога в природе и в себе и вести себя таким образом, чтобы сделать наше поведение проявлением божественного в человеке. Высшая преданность богу и полное самоотречение, или *бхакти* и *прапатти*, — это различные стороны одного и того же пути. Гита признает, что единый всеобъемлющий бог может быть почитаем и его можно достигнуть посредством любого из его аспектов. Этот дух терпимости сделал индуизм синтезом различных видов богопочитания и религиозной практики, объединяющей многие культы и верования, системой мышления или духовной культурой, основанной на признании того факта, что единая истина имеет много различных сторон.

По достижении наивысшей преданности богу мы уже обладаем чувством уверенности в нашем знании объекта. Опыт является достоверным по своему характеру. Он является своим собственным доказательством, *сваям праманам*. Логические дискуссии бесполезны. Истинные почитатели бога не утомляют себя напрасными спорами о нем¹⁶³. Это — высшая ступень бхакти, дальше которой идти некуда. Эта преданность богу является постоянной, *нирантара*, и ничем не обусловленной, *нирхетука*¹⁶⁴. Мало найдется людей, которые пожелают служить богу без всяких оснований и условий. Гита лишена недостатка религий, основанных на эмоциях, которые во имя любви отрицают знание и волю. Все верующие дороги богу, и он, обладатель мудрости, является для них самым дорогим¹⁶⁵. Другие три категории верующих — страдающие, стремящиеся к знанию и эгоистичные — могут иметь свои ограниченные цели, но они перестают любить бога, когда их желания удовлетворены, в то время как видящий истину всегда почитает его в чистоте своей души¹⁶⁶. *Бхакти*, или пылкая любовь к богу, становится тогда пламенем, сжигающим и уничтожающим все границы индивидуальности. Человеку открывается видение истины. Без духовной истины, без этого сдерживающего начала, религия Гиты могла бы вырождаться в эмоционализм и сама преданность богу могла бы превратиться в простой хаос чувств.

¹⁵⁸ Anto brahmādibhaktānām madbhaktānām anantatā... Комментарий Мадхвы на VII. 21 Гиты.

¹⁵⁹ Nārada Sūtras. 16 — 18.

¹⁶⁰ Там же, 47 — 49.

¹⁶¹ B. G., XVIII. 73.

¹⁶² Гл. VI и XI.

¹⁶³ Nārada Sūtras, 58 и 75.

¹⁶⁴ B. G., VII. 17 — 18; VIII. 14 — 22; Bhāgavata, III. 29 — 12.

¹⁶⁵ VII. 17.

¹⁶⁶ XVIII. 5.

То, что начинается как тихая молитва и стремление созерцать объект любви, оканчивается непреодолимым восторгом любви и радости. Почитатель сливается с бытием бога. Он ощущает значение истины единства бога во вселенной. «Vāsudevaḥ sarvaṃ iti». Он бежит от одиночества жизни и незначительности мира, где он был только ограниченным индивидом, туда, где он станет инструментом великого духа¹⁶⁷. Выдающийся человек есть лишь частичное выражение этого духа. Подлинная сущность каждого индивида — это вечный дух, раскрывающий себя во времени и пространстве. Знание и преданность богу становятся взаимозависимыми¹⁶⁸. Истинная преданность богу проявляется в бескорыстном поведении. Набожный человек поглощен всеохватывающей благодетельной любовью, которая не ищет за свою щедрость никакого вознаграждения. Она подобна божественной любви, порождающей вселенную, которую она поддерживает и возводит до своего уровня. В человеке действует уже не преданная богу личность, а мощь духа в своей божественной свободе. Абсолютным самоотречением и посвящением всех своих деяний богу характеризуется поведение истинно преданного богу человека. Он, таким образом, обладает сущностью высшей философии, так же как и энергией совершенной личности. Хотя мы повсюду сталкиваемся со страстными душами, которые не заботятся о мирских делах, однако идеалом набожного человека в Гите является такой человек, в котором любовь зажжена знанием и в котором пламя этой любви вырывается наружу в горячем желании пострадать за человечество. Тилак приводит одну шлоку из Вишну-пураны, которая гласит: «Те, которые отказываются от выполнения своих обязанностей и сидят, произнося "Кришна, Кришна", на самом деле враги бога и грешники. Даже сам бог рождается в мире для торжества справедливости»^{169[112]}.

Очевидно, что для каждого, кто настаивает на том, что преданность богу есть истинная природа духовной жизни, цель не в погружении в вечный, безличный абсолют, а в соединении с Пурушоттамой. Гита, однако, утверждает, что *ниргуна бхакти*, или преданность бескачественному, выше всякой другой преданности. Тогда абсолют становится наивысшей и окончательной категорией¹⁷⁰. Когда приверженность к богу доходит до совершенства, тогда индивид и его бог сливаются в едином духовном экстазе и раскрываются как аспекты единой жизни. Абсолютный монизм является, таким образом, завершением дуализма, от которого отправляется религиозное сознание.

■ КАРМА-МАРГА

Мы можем также достигнуть высшего существа путем служения божеству, или посредством кармы. Карма — это такое действие, или деяние, посредством которого безличное становится личным¹⁷¹. О карме говорится, что она не имеет начала, и трудно понять каким образом протекает деятельность мира¹⁷². В конце творения весь мир, как говорят, находился в форме тонкой кармы, семени, готового снова пустить ростки¹⁷³. Поскольку процесс сотворения мира зависит от бога, мы можем называть его богом кармы¹⁷⁴. Мы предрасположены к совершению

¹⁶⁷ B. G., XVIII. 46; VII. 19; VIII. 7.

¹⁶⁸ Nārada Sūtras, 28 – 29.

¹⁶⁹ См. B. G., IX. 30; ср. 1. Иоанн II. 9 – 11; IV. 18 – 20.

¹⁷⁰ См. Bhāgavata, III. 29; VII. 14.

¹⁷¹ VII. 24 – 25.

¹⁷² IV. 17.

¹⁷³ VIII. 18 – 19.

¹⁷⁴ VII. 22.

того или иного действия. При этом необходимо заботиться о том, чтобы наше поведение соответствовало интересам справедливости, что в то же время имеет своим конечным результатом достижение душевного покоя и удовлетворения. *Карма-марга* — это такой образ действия, посредством которого индивид, жаждущий служить богу, может достичь цели.

Во времена Гиты получили распространение различные взгляды на то, каким должно быть правильное поведение. Это ведийская теория о соблюдении обрядов и церемоний, доктрина упанишад о поисках истины, буддистская идея о прекращении всякой деятельности, теистический взгляд на почитание бога. Гита пытается слить их все в одну последовательную систему.

Гита утверждает, что правильное поведение — это действия, посредством которых мы вступаем в отношения с остальным миром. Проблема морали имеет смысл только в мире человека. Человеческое я, взятое обособленно от объектов мира, обладает чувством моральной ответственности. Индивид стремится к духовному счастью, но он не может получить его с помощью материальных элементов мира. Наслаждение, к которому он стремится, может иметь различный характер. То наслаждение, которое он получает от введенного в заблуждение ума и обманчивых желаний, содержит в себе больше *тамаса*; то, которое он получает от чувств, содержит больше *раджаса*, а наслаждение, проистекающее от самопознания, содержит в себе в большей степени *самтву*¹⁷⁵. Высшее удовлетворение может наступить только тогда, когда индивид перестанет рассматривать себя как самостоятельное действующее лицо и почувствует, что бог в своей бесконечной милости правит миром. Дух в человеке удовлетворен, если он видит дух в мире¹⁷⁶. Хорошее действие — то, которое помогает освобождению индивида и совершенствованию духа.

Правильное поведение — это все то, что выражает наше реальное единство с богом, человеком и природой; неправильное поведение — это все то, что не выявляет эту основную структуру реальности. Единство вселенной — это основной принцип. Добро есть все то, что стремится к завершенности, а зло есть все то, что препятствует этому. В этом основное различие между буддизмом и Гитой. Буддизм, без сомнения, сделал мораль основой праведной жизни, но он не делает в достаточной степени ударения на отношения моральной жизни к духовному совершенствованию или к цели развития вселенной. Гита же нас убеждает в том, что если даже мы потерпим неудачу в наших стремлениях, главная божественная цель никогда не будет уничтожена. Она указывает на то, что мировая душа является справедливой, несмотря на кажущиеся противоречия. Человек выполняет свое назначение, когда он становится орудием растущей воли бога.

Люди должны рассматривать самих себя как членов некоего организма и действовать в целях единого. Необходимо отбросить ложные претензии на абсолютность и неправильное мнение о том, что самостоятельность индивида ограничена самостоятельностью других индивидов. Истинный идеал — это *локасанграха*, или идея всеобщего блага. В мире действует дух единства. Добрый человек должен объединиться с ним в стремлении к благоденствию мира¹⁷⁷. Гита отвергает мнение о требованиях индивида. Самые лучшие люди вынуждены нести самое тяжелое бремя. Судьба смертных существ предполагает наличие зла, которое должно быть преодолено. Мы не можем уклониться от обязанности бороться со злом и несправедливостью. Кришна убеждает Арджуну, находящегося в нерешительности, бороться не из-за любви к славе, не из желания царствовать, а ради закона справедливости; но когда мы боремся с несправедливостью, мы должны делать

¹⁷⁵ II. 71; VI. 22. 15. 28; XII. 12; XVII. 62; XVIII. 36 — 38.

¹⁷⁶ См. Платон, Государство, IX.

¹⁷⁷ V. 25; XII. 4.

это не в ярости и неведении, которые порождают тоску и тревогу, а сознательно и с любовью ко всему¹⁷⁸.

Контроль над чувствами становится отличительной чертой доброго человека. Страсть сковывает нашу духовную природу. Она умерщвляет благоразумие, сковывает ум. Предоставить полную свободу неукротимым порывам — значит поработить душу, обитающую в теле¹⁷⁹. Гита требует от нас, чтобы мы развивали дух отрешенности и безразличия к результатам действий, дух йоги, или бескорыстности действия¹⁸⁰. В этом и состоит истинное самоотречение. Отказ от действия по причине неведения — это *тьяга*, соединенная с *тамасом*; отказ от действий из боязни последствий этих действий, например физического страдания, — это *тьяга*, содержащая в себе *раджас*; совершение действий в духе отречения, без боязни последствий, — это самое хорошее действие, ибо оно содержит в себе больше *самтвы*¹⁸¹.

Необходимо точно выяснить позицию Гиты в вопросе о действии. Гита не поддерживает аскетическую этику. Буддистская теория бездействия истолковывается Гитой в более позитивном плане. Истинное бездействие — это действие без всякой надежды на воздаяние. Анализируя природу действия кармы, Гита проводит различие между внутренними переживаниями, предшествующими действию, и самим внешним действием и призывает нас к контролю над первыми путем подавления всякого эгоизма¹⁸². Истинным законом морали является не *найшкармья*, или отказ от действия, а *нишкамата*, или бескорыстие¹⁸³. Страсть, гнев и алчность — три пути, ведущие в ад, — должны быть преодолены¹⁸⁴. Не все желания — дурные. Стремление к справедливости является божественным¹⁸⁵. Гита вместо требования подавления наших страстей призывает к их очищению. Наша телесно-жизненная природа должна быть очищена, наша умственно-интеллектуальная природа также должна быть очищена, и тогда найдет удовлетворение и наша духовная природа¹⁸⁶. Гита убеждена, что пассивность не есть свобода. «В действительности же воплощенные существа не могут полностью отказаться от действия»¹⁸⁷.

Глаз не может пожелать не видеть,
Мы не можем приказать уху не слышать,
Наши тела ощущают, где бы они ни были,
По своей воле или против нее¹⁸⁸.

На земле нет покоя; она вся — вечная жизнь. Деятельность поддерживает круговорот мира, и каждый индивид должен стремиться всеми силами поддерживать это движение¹⁸⁹. Все содержание Гиты указывает на то, что она является проповедью действия. Действие неизбежно, пока мы не достигнем освобождения. Мы должны действовать ради освобождения, а когда мы достигнем его, мы должны будем действовать как орудия божества. Тогда, конечно, не будет более необходимости в действиях, направленных на подготовку ума и очищение сердца. Для

¹⁷⁸ XI. 55.

¹⁷⁹ VI. 46; VIII. 27.

¹⁸⁰ Там же.

¹⁸¹ XVII. 7–9, 11–12.

¹⁸² XVIII. 18.

¹⁸³ V. 11; XVIII. 49.

¹⁸⁴ II. 62–63; XVI. 21.

¹⁸⁵ VII. 11.

¹⁸⁶ *Puṣṭi*, *tuṣṭi* и *śānti* соответственно суть идеалы жизненной, интеллектуальной и духовной сторон человеческой природы.

¹⁸⁷ XVIII. 11.

¹⁸⁸ Wordsworth.

¹⁸⁹ III. 10. 16.

освободившихся душ нет правил, которым они должны подчиняться, они делают то, что желают, но делать что-либо — для них основной принцип¹⁹⁰.

Гита призывает нас действовать таким образом, чтобы действие не связывало нас. Сам бог действует ради человечества. Хотя с абсолютной точки зрения он является удовлетворяющим самого себя и не имеющим желаний, он всегда выполняет в мире какую-нибудь миссию. Поэтому он призывает Арджуну бороться и делать свое дело. Освобожденные души также обязаны помогать другим раскрыть божественное, скрытое в них самих. Служение человечеству — это почитание бога¹⁹¹. Деятельность без желаний и без корысти, только ради мира и бога, не связывает нас. «Эти действия не связывают меня, всевышнего, не связанного с деяниями»¹⁹². Гита проводит различие между саньсой и тьягой: «Саньса — это отречение от всех корыстных действий; тьяга — это отказ от результатов всякой деятельности»¹⁹³. Последняя носит более общий характер. Гита не призывает нас отказаться от практической деятельности, но она требует подавления всех эгоистических желаний. Точка зрения, которую отстаивает Гита, это сочетание *правритти*, или действия, и *нивритти*, или отказа от действия^[113]. Один только отказ от действия не есть истинное самоотречение. Руки могут быть неподвижны, но чувства могут быть при этом возбуждены. Нас связывает не действие само по себе, а характер этого действия. «Если от исполнения карм отказывается неведающий, то его отказ на самом деле есть действие в полном смысле этого слова; а деятельность мудреца на самом деле является бездействием»¹⁹⁴. Внутренняя жизнь духа совместима с деятельной жизнью в мире. Гита примиряет эти две стороны в духе упанишад. Действие, производимое путем, указанным Гитой, это искусное действие. «Yogah karmasu kausalam», йога — это искусство в делах¹⁹⁵.

Все, что бы мы ни делали, мы должны делать не из подчинения некоторому внешнему закону, а повинуюсь внутренней необходимости свободной души. Это высший вид действия. Аристотель говорит: «Лучший человек тот, кто действует по своему собственному убеждению, а после идут уже люди, которые действуют, повинуюсь совету других людей»¹⁹⁶. Для человека, не достигшего духовного возрождения, священные книги являются авторитетом. Предписания вед являются только внешними и не могут связывать нас, когда мы достигаем высшего состояния, в котором мы действуем свободно в соответствии с законом духа.

Всякое действие должно совершаться из чистых побуждений. Мы должны изгнать из наших мыслей малейшую тень эгоизма, пристрастие к особым формам деятельности, желание сочувствия и одобрения. Именно в таком духе должна выполняться хорошая карма, если она предназначена для очищения ума и приводит нас к мудрости. Себялюбивый эгоист, который считает себя богом на земле и ищет лишь чувственных удовольствий, является дьяволом, придерживающимся материализма в метафизике и сенсуализма в этике¹⁹⁷.

Теория гун, или качеств, играет важную роль в этике Гиты¹⁹⁸. Зависимость от гун вызывает ощущение ограниченности. Ограничения, относящиеся к уму, ошибочно приписываются нашему я. Хотя и говорится, что действия, проникнутые саттвой, — это лучший вид действий¹⁹⁹, но в то же время утверждается, что и сат-

¹⁹⁰ Bṛh. Up., VI. 4. 22; S. B., III. 32.

¹⁹¹ XVIII. 46.

¹⁹² IX. 9; IV. 13–14.

¹⁹³ XVIII. 2.

¹⁹⁴ Aṣṭāvakragītā, XVIII. 61.

¹⁹⁵ II. 50. 48; III. 3; IV. 42; VI. 33. 46.

¹⁹⁶ Aristotle. Ethics, I. 4. 7.

¹⁹⁷ XVI. 8. 42.

¹⁹⁸ XIV. 5.

¹⁹⁹ XVIII. 23.

тва связывает, так как более благородные желания вызывают появление более чистого его. Для полного освобождения должен исчезнуть всякий эгоизм. Его, каким бы чистым оно ни было, является затемняющей пеленой и примешивается к знанию и блаженству. Возвыситься над всеми качествами и встать на безличную, космическую точку зрения — значит достигнуть идеального состояния²⁰⁰.

Гита изменяет ведийскую теорию жертвоприношений и примиряет ее с истинным духовным знанием²⁰¹. Внешнее приношение — это символ внутреннего духа. Жертвоприношения — это попытки воспитать воздержание и самоотречение. Истинное жертвоприношение — это принесение в жертву своих чувственных наслаждений. Бог, которому мы приносим жертву, — великий верховный бог, или Яджня Пуруша, бог жертвоприношений²⁰². Мы должны чувствовать, что все объекты суть средства, божественным образом предназначенные для осуществления высших целей, и мы должны действовать, посвящая все свои действия богу. Едим мы, или пьем, что бы мы ни делали, мы должны делать все это во славу божию. Йогин действует всегда в боге, и его поведение становится образцом, объектом подражания для других²⁰³.

Гита выдвигает несколько общих принципов руководства поведением человека. В ряде мест выдвигается идея золотой середины²⁰⁴. Гита признает кастовые деления, так же как она признает стадийность жизни. Человек с низкими чувствами и мыслями не может внезапно подняться до высшего состояния. Процесс духовного роста человека требует много времени, иногда нескольких поколений. Гита в общих чертах намечает деление индивидов на четыре основных типа, соответствующих четырем стадиям восхождения. Основывая касты на качествах людей²⁰⁵, Гита требует от каждого индивида выполнения обязанностей, налагаемых на него его кастой²⁰⁶. *Свадхарма* — это деятельность в соответствии с законом бытия данного индивида. Мы почитаем бога тем, что исполняем предписанные нам действия²⁰⁷. Бог предписывает каждому человеку определенную деятельность в обществе. О социальном укладе общества говорится, что он носит божественный характер. Платон придерживается аналогичного учения. «Тот, кто имеет попечение обо всем, устроил все, имея в виду спасение и добродетель целого, причем, по возможности, каждая часть терпит или совершает то, что ей надлежит... Ибо всякий врач, всякий искусный ремесленник, все делает ради всего целого и направляет все усилия к общему благу; он занимается частью ради целого, а не целым ради части»²⁰⁸. Будучи первоначально создана на основе качеств людей, каста очень скоро стала основываться на факте рождения. Трудно знать, кто какими качествами обладает. Единственный имеющий критерий — это рождение. Такое смещение вопроса о качестве людей с вопросом передачи этих качеств по наследству ведет к подрыву религиозных основ кастовой системы. Вовсе не обязательно, чтобы люди особого рождения всегда обладали характером, который мы предполагаем у них. Поскольку факты жизни больше не соответствуют логическому идеалу, весь институт каст рушится. Хотя легко осуждать кастовую систему с точки зрения современной науки, мы должны отдать должное ей и признать, что она пыталась построить общество на основе взаимной доброй воли и сотрудничества и предупредить опасные последствия противоречивых взглядов на общество.

²⁰⁰ XIV. 19.

²⁰¹ IV. 24–27.

²⁰² IV. 33.

²⁰³ III. 21.

²⁰⁴ VI. 16–17.

²⁰⁵ IV. 13.

²⁰⁶ II. 31.

²⁰⁷ XVIII. 46–47.

²⁰⁸ Платон, Законы, X. 903 В. С. Петербург: Academia, 1923, стр. 148.

Она отдавала предпочтение знанию перед богатством, и ее оценка ценностей является правильной.

Последний из четырех этапов жизни — *саньяса*, где индивид призван к уходу из жизни²⁰⁹. Об этом этапе иногда говорится, что он начинается, когда тело человека становится дряхлым и он чувствует себя неспособным к деятельности²¹⁰. Истинная *саньяса* — это отказ от эгоистических желаний, что возможно и тогда, когда мы выполняем известные обязанности в семье²¹¹. Неправильно говорить, будто с точки зрения Гиты мы не можем достигнуть мокши, или конечного освобождения, пока не дойдем до последней ступени саньясы.

Действие, совершенное в духе, указанном Гитой, находит свое завершение в знании²¹². Эгоизм исчезает, и вспыхивает чувство божественного. Если мы действительно захотим, мы будем знать и это учение. Этот этап характеризуется также искренней преданностью божеству. Таким образом, карма-марга ведет к состоянию, в котором имеются эмоции, знание и воля.

На наш взгляд, совершенно ясно, что путь служения ведет к мокше; только он не является кармой в том смысле, какой придает ей пурва-миманса. Ведийские жертвоприношения не ведут нас к освобождению. Они являются только средством для достижения освобождения. Они подготавливают ум к высшей мудрости. Но карма, совершаемая как жертвоприношения богу, в духе бескорыстия и беспристрастия, совершенная так же действительна, как всякий иной метод, и не нужно подчинять ее методу знания, как это делает Шанкара, или пути преданности богу, как это делает Рамануджа. Для обоснования своих собственных взглядов они утверждают, что Кришна провозглашает путь кармы высшим²¹³ только для того, чтобы польстить Арджуне и убедить ее действовать. Мы не можем предположить, чтобы Арджуна был вынужден действовать с ложью в душе. Он не аджнянин, который должен действовать ради очищения своего ума и сердца. Мы не можем рассматривать Джанаку, Кришну и других как личности, которые действовали только потому, что были людьми, не обладающими совершенным знанием. Не следует также думать, что после достижения знания действие невозможно. Джанака говорит, что в обращенной к нему проповеди было сказано, что надо исполнять карму, после того как эгоистические желания убиты мудростью. Даже Шанкара допускает, что после достижения знания некоторые кармы необходимы для поддержания тела²¹⁴. И если некоторые действия допускаются, то встает вопрос лишь о степени действия освобожденной души. Если индивид боится еще раз подчиниться карме, то это значит, что его контроль над своими чувствами еще не является совершенным²¹⁵. Даже если мы полагаем, что Атман так же отличен от тела, как Брахман — от мира, ничто не препятствует телу действовать²¹⁶. Гита, однако, допускает, что люди обладают различными темпераментами^[114]; одни склонны к отходу от деятельности, а другие к служению, и последние должны действовать в соответствии с законом их собственного бытия²¹⁷.

Прежде чем мы перейдем к следующему разделу, необходимо остановиться на взглядах Гиты по вопросу о человеческой свободе. Воля человека представляется обусловленной его прошлой природой, наследственностью, воспитанием и окружающей обстановкой. Кажется, что весь мир сводится к природе человека. Не

²⁰⁹ Manu, VI. 33 — 37; M. B., Śāntiparva, 241. 15; 244. 3.

²¹⁰ Manu, VI. 2; M. B., Udyogaparva, 36, 39.

²¹¹ B. G., V. 3.

²¹² Гл. IV.

²¹³ S. B. G., V. 2; VI. 1 — 2; XVIII. 11; R. B. G., V. 1; III. 1.

²¹⁴ III. 8.

²¹⁵ XVIII. 7; III. 6.

²¹⁶ IV. 21; V. 12.

²¹⁷ M. B., Śāntiparva, 339 — 340.

будучи рассматриваема косвенным образом, обусловленность природой не может быть названа установлением, данным от бога. «Все сущее следует своей природе, и что может принудить его делать иначе?»²¹⁸. Человеческое усилие кажется напрасным, так как бог в центре вещей представляется вершащим судьбами всех индивидов и «двигателем мирового механизма»²¹⁹. Если бы воля определялась только природой, то не было бы человеческой свободы. Буддисты заявляют, что я не существует, а имеются только действия кармы. Гита считает, что дух стоит выше механически обусловленной воли. Какова бы ни была сущность высшего состояния души, она, освобожденная от уз природы, в моральном отношении обладает самостоятельным и независимым существованием. Гита верит в свободу человека. Кришна, после того как изложил всю философию жизни, предлагает Арджуне «поступать, как он хочет»²²⁰. Нет всевластия природы над человеческой душой. Мы не обязаны следовать велениям природы. В действительности мы знаем о наших наклонностях и неприяниях, которые являются «преградами на пути души». Делается различие между тем, что является неизбежным в самой нашей природе, тем, что мы не можем подавить, и теми заблуждениями и путаницей, от которых мы можем избавиться. Те существа, души которых не стремятся к возвышению, уносятся ходом событий природы. Индивиды, у которых преобладает интеллект, обуздывают развитие природы. Вся их деятельность связана с разумной волей. Они не ведут бессознательной животной жизни, поскольку они не подчиняются страсти. «Что же толкает человека на грех, по-видимому часто против его воли, как если бы его принуждала к этому какая-то тайная сила?» Ответ гласит, что «это страсть подстрекает его... она — враг человека на земле»²²¹. Для индивида возможно разумом контролировать свои страсти и управлять своим поведением. Шанкара пишет: «В отношении всех чувственных объектов, таких, например, как звуки, в каждом человеке с необходимостью возникает чувство любви к приятному объекту и антипатия к неприятному объекту. Теперь я расскажу вам, что находится в сфере личного стремления и учения шаштр. Тот, кто захочет последовать учению, должен с самого начала преодолеть власть любви и отвращения»²²². Карма — это только условие, а не судьба. Это вытекает даже из анализа действий в Гите, где судьба — всего лишь один из пяти факторов. Для выполнения любого действия необходимы пять элементов. Это *адхиштхана*, или основа, некий центр, от которого надо отправляться в действия; *картри*, или действующее лицо; *карана*, или средство природы; *чешта*, или усилие, и *гайва*, или судьба. Эта последняя является силой или силами иного порядка, нежели человеческие, космическим началом, которое стоит за действием, видоизменяя его и располагая его плодами в форме деяния и воздаяния за него.

■ МОКША

Какой бы путь мы ни избрали — путь мудрости, любви или служения, достигнутая цель будет одна и та же — соединение души с высшим. Когда ум очищен и эгоизм уничтожен, индивид сливается с богом. Если мы начинаем со служения человеку, мы кончаем слиянием с богом не только в деятельности и сознании, но также в жизни и в бытии. Любовь достигает высшей степени в экстазе набожности, где душа и бог становятся едиными. Каким бы путем мы ни шли, мы придем к

²¹⁸ XVIII. 59—60; см. также III. 33. 36.

²¹⁹ XVIII. 61.

²²⁰ *Yatheccchasi tathā kuru*, XVIII. 63.

²²¹ III. 37; VI. 5—6.

²²² S. B. G., III. 34.

видению, переживанию и жизни божественной жизнью. Это высшая форма религии или жизни духа, называемая джняна в широком смысле этого слова.

Джняна как метод достижения духовной реальности отличается от джняны как духовной интуиции, которая является идеалом. Шанкара справедливо замечает, что *мокша*, или непосредственное восприятие бога, не является актом служения или преданности богу или актом сознания, сколь бы много это ни подразумевалось. Это — переживание или непосредственное интуитивное проникновение в истину. К достижению бога можно стремиться различными путями. Гита не совсем последовательна в своей оценке различных путей к реальности. «Попытайтесь познать меня. Если вы не можете созерцать меня, применяйте йогу. Если вы не способны к этому, стремитесь служить мне, посвящайте мне все свои действия. Если даже это окажется трудным, исполняйте свой долг, невзирая на последствия и отказавшись от всякого желания вознаграждений за свои действия»²²³. И снова: «В действительности лучше мудрость, чем постоянное упражнение; созерцание лучше, чем мудрость; отречение от вознаграждения за свои действия лучше, чем созерцание; за отречением следует душевный покой»²²⁴. Любому из этих методов может отдаваться предпочтение в зависимости от обстоятельств²²⁵. Ум автора принимает все методы, и вопрос о выборе того или иного метода он оставляет на усмотрение индивида. «Иные размышлением, иные созерцанием, иные действием, иные почитанием... выходит за пределы смерти»²²⁶.

Высшее непосредственное знание и есть освобождение, и слово *джняна* употребляется как для обозначения цели этого отважного плаванья, так и для названия пути к этой цели. Вследствие этой путаницы некоторые были склонны предположить, что джняна как путь выше всех остальных путей и что сознание одно продолжает существовать в высшем состоянии освобождения, в то время как другие элементы, такие как эмоция, воля, отпадают. Такое мнение не имеет под собой какого-либо основания.

Освобождение, или *мокша*, — это соединение с высшим я. Оно носит различные названия: *мукти*, или избавление; *брахмистхити*, или бытие в Брахмане, *найшкармья*, или недействие; *нистрайгунья*, или отсутствие трех качеств; *кайвалья*, или освобождение с помощью уединения; *брахмабхава*, или бытие Брахмана. В абсолютном опыте содержится чувство единства всего сущего. «Атман — во всех существах, и все существа — в Атмане»²²⁷. Состояние совершенства выше плодов, получаемых от соблюдения ведийских обрядов, совершения жертвоприношений и всех прочих методов²²⁸.

Мы уже упоминали о различных мнениях по вопросу о том, какое место занимает действие в высшем состоянии. Гита не говорит ясно, имеется ли какая-нибудь основа индивидуальности в высшем состоянии. Высшее состояние называется *сиддхи*, или совершенство; *пара сиддхи*, или высшее совершенство; *парам гатим*, или высшая цель; «*падам анамаям*», или блаженная обитель; *шанти*, или спокойствие; «*шашватам падам авьяям*», вечная нерушимая обитель²²⁹. Эти выражения бесцветны и не говорят нам, продолжает ли существовать индивидуальность в состоянии освобождения. Есть тексты, в которых утверждается, что достигшие освобождения не тревожатся о делах мира^[115]. Они не обладают индивидуальностью и поэтому не имеют основы для действия. Двойственность

²²³ XII. 9—11.

²²⁴ XII. 12.

²²⁵ VI. 46; VII. 16; XII. 12.

²²⁶ XIII. 24—25; XVIII. 54—56.

²²⁷ VI. 29.

²²⁸ VIII. 28.

²²⁹ XII. 10; XVI. 23; XIV. 1; VI. 45; VIII. 13; IX. 32; XVI. 22—23; 11.51; IV. 39; V. 12; XVIII. 62; XVIII. 56.

исчезает, и деятельность становится невозможной. Достигший освобождения человек не имеет качеств. Он соединяется с вечным я²³⁰. Если пракрити действует и если вечное не зависит от изменений, вызываемых действиями пракрити, то тогда в состоянии мокши не может быть ни его, ни воли, ни желания. Это — состояние вне всяких форм и качеств, состояние безмятежности, свободы и покоя. Это не только преодоление смерти, но и достижение высшего состояния бытия, в котором дух познает самого себя существующим выше смерти и рождения, бесконечным, вечным и не ограниченным внешними проявлениями. Шанкара, основываясь на этих местах, истолковывает освобождение в Гите в смысле кайвальи в санкхье. Если мы связаны с телом, природа будет продолжать действовать до тех пор, пока мы не избавимся от тела, как от ненужной скорлупы. Безличный дух обособлен от действий тела. Даже Шанкара признает, что жизнь и деятельность будут существовать до тех пор, пока существует тело. Мы не можем избежать инструментализма природы. *Дживанмукта*, или освобожденная душа, обладая телом, реагирует на события внешнего мира, хотя и не связана с ними. Здесь нет мысли о превращении всей природы в бессмертную дхарму, в закон бесконечной мощи божества. Дух и тело — это непримиримая двойственность, и дух сможет достигнуть своего совершенства только тогда, когда отбросит чувство реальности тела. И в этом смысле мы не можем думать о действии высшего Брахмана, поскольку основа всякой деятельности — зыбкое образование в лоне бесконечного, преходящий феномен — будет разрушена. Нам с нашей точки зрения кажется, что полное самоотречение есть цель всякого прогресса. Шанкара подчеркивает, что наш взгляд на бесконечное не является его истинным критерием. Вся полнота его жизни не может быть постигнута нами с нашей человеческой точки зрения. Принимая это положение, Шанкара утверждает, что те стихи Гиты, где говорится о множественности душ, относятся не к высшему состоянию, а только к относительным состояниям.

Мы имеем другие стихи, которые говорят о том, что даже освобожденные души могут действовать. Люди, обладающие интуитивным проникновением и мудростью, действуют в мире, подражая высшему богу²³¹. Наивысшее состояние — это не *лая*, или растворение в высшем, а состояние индивидуальности. Свободный дух, хотя и сосредоточивающийся в безличном, обладает своей собственной индивидуальностью, как часть божественной души. Подобно тому как действует Пурушоттама, бытием которого пронизана вся вселенная, должны действовать и освобожденные индивиды. Наивысшее состояние — это состояние пребывания в Пурушоттаме²³². Достижение его свободно от новых рождений, они достигли состояния бога²³³. Освобождение не есть уничтожение индивидуальности на вечные времена, но состояние блаженной свободы души с индивидуальным существованием в присутствии бога. «Чтящие меня, идите ко мне»²³⁴. Кажется, что автор Гиты верит в продолжение существования индивидуального сознания даже в состоянии освобождения. Можно считать достоверным указание в ряде мест на то, что освобожденный не становится богом, но лишь достигает тождества сущности с богом²³⁵. Освобождение — это не чистое тождество, а только качественное тождество, восхождение души к богоподобному существованию, где ею не движут мелкие желания. Быть бессмертным — значит жить в вечном сиянии. Мы не перестаем быть самими собой, но мы углубляем нашу самость, избавляемся от всех

²³⁰ *Ātmaiva*, VII. 18. Он обладает моей природой, *madbhāvaṁ yāti*, VIII. 5; см. также VIII. 7.

²³¹ IV. 14–15.

²³² *Nivasiṣyasi mayyeva*.

²³³ XVIII. 21; IV. 10; *Madbhāvam āgatāḥ*.

²³⁴ VII. 23; см. также IX. 25; IV. 9.

²³⁵ XIV. 2. *Mama sādharmyam āgatāḥ*.

грехов, рассекаем узел сомнений, начинаем сами управлять собой и вечно занимаемся тем, что творим добро для всех существ. Мы не освобождаемся от всех качеств, но обладаем качеством саттвы и подавляем раджа²³⁶. Рамануджа придерживается этого взгляда и доказывает, что освобожденная душа находится в постоянном единении (*нитьяюкта*) с богом и вся ее жизнь и бытие раскрывают это. Знание струится из света, в котором душа живет, и она практически растворяется в своей любви к богу. Кажется, что мы здесь обладаем высшим существованием, которого мы достигаем не полным исключением природы, а более высоким духовным завершением ее. В этом смысле мы действуем и живем в боге; только центр деятельности перемещается от человеческого я к божеству. Во всем мире ощущается пульсация божественной энергии, принимающей различные формы в различных вещах. Каждая душа имеет свой центр и сферу в боге. Рамануджа принимает за истину духовную индивидуальность, как фактор, существующий даже в наивысшем опыте.

В Гите содержатся два противоречивых взгляда на высшее состояние; согласно одному, свободная душа растворяется в безличном Брахмане и достигает умиротворения вне мирских раздоров; согласно другому, мы обладаем и наслаждаемся богом, возвысившись над всяким страданием и горем, над мелкими страстями и желаниями, которые являются признаками закабаления. Гита, будучи религиозным произведением, утверждает примат персонифицированного бога и требует полного расцвета божественного в человеке, вплоть до достижения высочайшей степени мудрости и мощи, любви и всесторонности. Из этого, впрочем, мы не можем заключить, что взгляд Гиты противоречит точке зрения упанишад. Расхождение имеется только в рассмотрении частного вопроса общей проблемы — является ли наивысшей реальностью абсолютный Брахман или персонифицированный Пурушоттама. Рассуждая о метафизике Гиты, мы уже говорили, что Гита не отвергает первичной реальности абсолютного Брахмана, но она предполагает, что, с нашей точки зрения, этот абсолют раскрывается как персонифицированный бог. Для человеческого мышления, поскольку оно является ограниченным, нет другого пути к рассмотрению высшей реальности. Придерживаясь той же самой точки зрения, мы можем сказать, что два взгляда на высшее состояние освобождения являются интуитивным и интеллектуальным способами рассмотрения единого состояния. С нашей человеческой точки зрения абсолют кажется бездеятельным, безотносительным тождеством, делающим всякое действие невозможным, тогда как на самом деле это не так. Поскольку нам нужно дать положительные описания абсолюта, постольку мнение Рамануджи является единственно приемлемым. Для того чтобы доказать, что они оба, и абсолют и персонифицированный бог, суть одно, в Гите говорится, что в высшей реальности безличное и личное сочетаются таким образом, который для нас является непостижимым. Точно так же свободные души могут не обладать индивидуальностью и вместе с тем обладать таковой посредством самоограничения. Таким именно путем Гита приводит в согласие вечно неизблемое спокойствие вневременного я с вечной игрой сил природы.

Каким бы образом ни рассматривалось состояние освобожденного индивида после смерти, до тех пор, пока он продолжает жить в мире, он должен совершать те или иные действия. Шанкара усматривает в его деятельности проявление действия природы, а Рамануджа видит в деятельности освобожденной души проявление активности высшего. Это два различных пути выражения безличности действия. Освобожденный совершает свои действия со свободной душой, с внутренней радостью и умиротворенностью, которые не зависят от внешних обстоятельств ни в своем источнике, ни в продолжении. Освобожденные души отбрасывают прочь

²³⁶ Śantarajasam, VI. 27.

равнодушные скептицизма. Их лик проясняется. Их воодушевленный вид и твердый голос свидетельствуют о жизненности духовного убеждения, в котором они непоколебимы и не могут быть поколеблены. Они не подчинены власти плоти или влекущей силе желания. Они не повергаются в бедствия и не возвышаются в благополучии. Им чужды тревога, страх и гнев. Они обладают спокойным умом и незапятнанно целомудренным взглядом ребенка²³⁷.

Освобожденная душа выше добра и зла. Добродетель переходит в совершенство. Мукта поднимается над всякой чисто этической жизненной нормой к свету, величию и мощи духовной жизни. Даже если он совершил какое-либо зло, те действия, которые в обычных обстоятельствах неминуемо повлекли бы за собой новое рождение на земле, здесь не вызывают такой необходимости. Освобожденная душа свободна от обычных норм и правил. Концепцией Гиты является абсолютный индивидуализм, поскольку речь идет о цели. Эта доктрина была бы опасной, если бы эти освободившиеся люди уподоблялись сверхчеловеку, который не переносит слабого и неспособного, ущербного и виновного. Хотя свободные души освобождены от общественных обязанностей, они добровольно их принимают. Освобожденные не переживают никакого раздражения сами и не вызывают его в других²³⁸. Их вторая природа заключается в том, чтобы действовать на благо мира. Эти благородные души взирают беспристрастно на все вещи на земле. Они символизируют динамическую, созидательную духовную жизнь и стремятся к тому, чтобы социальные порядки были направлены к возможно более полному духовному раскрытию или выражению человеческой жизни. Они выполняют определенную деятельность, *ниятм карма*, установленную действующей в них божественной волей.

Хотя Гита настаивает на выполнении общественных обязанностей, она признает и над-общественное состояние. Она верит в бесконечную судьбу индивида вне человеческого общества. Саньясин стоит выше всех законов, касты и общества. Это символизирует бесконечное достоинство человека, который может отказаться от всего внешнего, даже от жены и детей, и удовлетворяться самим собой, живя в одиночестве в пустыне, если его бог находится с ним. То, что принимает саньясин, это не аскетический идеал. Он может удалиться от общества, но относится ко всему с состраданием. Махадэва, идеальный аскет, обитавший в Гималайских снегах, с готовностью пьет яд ради спасения человечества²³⁹.

ЛИТЕРАТУРА

Telang, Bhagavadgītā, S. B. E., vol. VIII. См. также перевод Бхагавадгиты и комментарии к ней С. Радхакришнана (S. Radhakrishnan, The Bhagavadgītā, 1948). — Peg. Tilak, Gītārahasya.
Aurobindo Ghosh, Essays on the Gītā.

²³⁷ Ср. Bālabhāvas tathā bhāvo niścinto yoga ucyate. Jñānasamkalini Tantra.

²³⁸ XII. 15.

²³⁹ Речь идет об известной легенде, согласно которой бог Шива по просьбе перепуганных богов выпил смертельный яд, который выделился из океана при взбалтывании его богами и демонами. Яд не оказал действия на Шиву, только на шее у него появилась синева, за что он был назван «Нилакантха», то есть «имеющий синюю шею». — Peg.

БУДДИЗМ КАК РЕЛИГИЯ

История буддизма после смерти Будды. — Ашока. — Махаяна и хинаяна. — Северный и южный буддизм. — Литература. — Учения хинаяны. — Метафизика, этика и религия. — Возникновение махаяны. — Ее монистическая метафизика. — Религия махаяны. — Ее сходство с Бхагавадгитой. — Этика махаяны. — Десять ступеней. — Сравнение этики хинаяны и махаяны. — Нирвана. — Упадок буддизма. — Влияние буддизма на индийскую мысль.

■ СЕКТЫ БУДДИЗМА

Уже при жизни Будды среди его последователей¹ наметились тенденции к расколу, хотя их развитие сдерживалось притягательной личностью основателя. После его смерти эти тенденции усилились. Хинаянисты утверждали, что тхеравада тождественна трем питакам, и сейчас существующим на Цейлоне, составленным на первом соборе в Раджагрихе. Первый собор попытался ослабить суровость аскетизма и произвести некоторые смягчающие изменения в правилах, но встретил большое противодействие. Второй собор был созван в Вайшали примерно через сто лет после первого. На нем рассматривались теория и практика Винайи, или Свода правил ордена, и обсуждался вопрос, допустимы или недопустимы какие-либо смягчения. После острой борьбы более ортодоксальная партия, стхавиры², или Старшие, добились осуждения смягчений. Махасангхики, прогрессивная партия, потерпевшая поражение, пользовались поддержкой многих людей. Они созвали свой собор, называемый Махасангити, или Великий собор. Мы имеем историю этого великого собора, который был описан с ортодоксальной точки зрения в Дипаванше³. Там говорится, что этот собор ниспроверг религию, «отверг древние священные писания», «извратил высказывания и учения, содержащиеся в никаях» и «уничтожил самый дух учения Будды». Основным пунктом расхождения между ортодоксальным и прогрессивным направлениями, по-видимому, был вопрос о достижении состояния будды. Стхавиры утверждали, что это — качество, приобретаемое путем строгого соблюдения правил Винайи. Представители прогрессивного направления, в свою очередь, утверждали, что состояние будды есть качество, от рождения присущее каждому человеческому существу, и что при должном развитии оно способно возвысить своего обладателя до степени татхагаты. О стхавираваде, или ортодоксальном учении, говорится, что она непосредственно предшествует цейлонскому буддизму. Уже на втором столетии

¹ О чем свидетельствует попытка Дэвадатты.

² Pāli Theras.

³ 5.

своего существования буддизм раскололся на восемнадцать сект, каждая из которых объявляла себя истинной верой. Нам неизвестны дальнейшие подробности развития буддизма вплоть до времени Ашоки⁴. К тому времени когда Ашока, император из династии Маурьев, принял буддизм, два с половиной века спустя после смерти Будды, буддизм получил широкое распространение. То, что в начале было местной индуистской сектой, примерно за три века, прошедшие после смерти Будды, превратилось, в известной степени благодаря стараниям Ашоки, в мировую религию⁵. По всей своей обширной империи, которая простиралась от долины Кабула до устьев Ганга и от Гималаев до южных отрогов гор Виндхья, он приказывал, чтобы его эдикты выбивались на каменных колоннах, дабы они могли сохраниться в вечности. Он посылал миссионеров во все части Индии, от Кашмира до Цейлона, и даже в страны, не находившиеся под его владычеством. Тринадцатый эдикт свидетельствует о том, что он посылал миссионеров к Антиоху II, царю Сирии, к Птоломею II в Египет, к Антигону Гонату, царю Македонии, к Магасу, царю Кирены и Александру II, царю Эпира. В III веке до н. э. буддизм проявляется в Кашмире и на Цейлоне и быстро проникает в Непал и Тибет, в Китай, Японию и Монголию. О Махендре, сыне Ашока, говорится, что он был сделан главой буддистской церкви на Цейлоне. В связи с тенденцией к проникновению новых обычаев в буддистскую религию Ашока подчеркивал моральную сторону буддизма⁶. Все возрастающее влияние ордена привлекало в него много людей с сомнительными взглядами, и Махаванша указывает: «Еретики облачаются в желтую одежду для того, чтобы воспользоваться преимуществами ордена; каковы бы ни были их собственные мнения, они выдавали их за учения Будды, они поступали по своей собственной воле, а не согласно тому, что было правильным⁷. Третий собор был созван в Паталипутре⁸ под председательством Тиссы, сына Моггали, для того чтобы очистить учение.

Новые правители Индии — яваны, шаки, кшатрапы, сатаваханы, пахлавы и кушаны, многие из которых были чужеземного происхождения, — быстро приняли буддистскую религию. Хотя брахманизм имел своих приверженцев на Юге и Западе, однако подавляющее большинство было буддистским. При Гуптах, которые пришли к власти в I веке н. э. (319 год н. э.?), происходит возрождение брахманизма. О совершении Самудрагуптой жертвоприношения ашвамедхи мы читаем в надписях Чандрагупты в Мадуре и Скандагупты в Бихаре. Мы имеем также много других памятников, свидетельствующих о возрождении брахманизма. Становится популярным сектантское почитание Шивы и Вишну. Субандху в своей Васавадатте рассказывает нам, что буддистские доктрины подверглись нападкам со стороны последователей Джаймини⁹. Праkrit, основной язык буддистов, уступает место санскриту, что явствует из надписей этой эпохи на буддистском санскрите. Буддизм, подражая брахманизму, делает из Будды бога. Начинают воздвигаться статуи Будды, развивается поклонение Будде как личному божеству, и Нагарджуна, современник Канишки, придает четкую форму этому типу буддизма, называемого махаяной, хотя он возник раньше этого времени. Махаянизм, по-

⁴ «Как из местных, так и из иностранных источников мы очень мало знаем о том, что произошло в течение полутора веков, последовавших за смертью Будды». (Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 259.)

⁵ См. V. Smith, *Aśoka*, p. 22.

⁶ Ашока указывает в одной из своих надписей, что он вторично воздвиг ступу (мемориальное сооружение) Канакамуни. Ясно, что народ уже занимался строительством ступ, совершал паломничества и т. д. Тот факт, что Канакамуни рассматривался как будда прошлых времен, показывает, что тогда уже существовала вера в ряд будд.

⁷ 38 — 39.

⁸ 252 год до н. э.

⁹ *Kecij Jaiminimatānusāriḥa iva tathāgatamatadhvamsinaḥ*.

видимому, был наивысшим этапом того движения, которое привело к отделению махасангхиков от тхеравадинов. Упадок раннего буддизма, возникновение махаянизма и возрождение брахманизма — все это совпадает по времени. Махаяна следует канону, выработанному во время Канишки собором, состоявшимся в Джаландхаре, в Пенджабе. Первоначальное учение было сильно расширено, был добавлен новый материал и заимствовано много суеверий и магии. Махаяна, написанная на санскрите, конечно, явилась поздней ветвью, в то время как хинаяна, написанная на пали, была ранней ветвью. Последняя провозглашает себя направлением, представляющим учение Гаутама в его первоначальной форме и сохраняющим рационалистические, монашеские и пуританские элементы его учения. Махаяна же развивает учение в мистическом, теологическом и культовом направлениях. Хинаяна утвердила свое господство на Цейлоне и в Бирме, а махаяна — в Непале и Китае. Острая вражда между внутренней духовной сущностью хинаяны, которая порывает с видимым миром, и ее приспособлением к мирским условиям (последнее является характерным для махаяны) проходит через всю последующую историю буддистской религии. Махаяна — это великий путь, предназначенный для всех, в то время как хинаяна — это малый путь, только для немногих избранных. На юге, где хинаяна была господствующей верой, не был признан собор Канишки. Буддизм хинаяны назывался Южным буддизмом, потому что он преобладал в южных странах, например на Цейлоне, в то время как махаяна была названа Северным буддизмом, потому что она процветала на севере — в Тибете, Монголии, Китае, Корее и Японии. Но это деление представляется искусственным. Рис Дэвидс замечает: «Не существует сейчас и никогда не существовало никакого единства взглядов или языка в том, что называется Северным, и в том, что называется Южным буддизмом»¹⁰. Когда мы ясно представим себе, что почти вся буддистская каноническая литература, где бы она потом ни распространилась, возникла на севере Индии, и поймем, что эти два направления не являются совершенно обособленными, а носят на себе следы взаимного воздействия, мы увидим, что нет необходимости называть одно северным, а другое южным. Ясно, однако, что разделение на хинаяну и махаяну имело место даже до IV века н. э. Фа-Сянь и Сюань Цзан упоминают о хинаяне; упоминание о ней встречается также и в Лалитавистаре.

Хинаяна основывается на каноне, написанном на пали, тогда как махаяне принадлежат многие санскритские произведения буддизма. Буддизм махаяны не имеет своего канона, так как он не представляет собой какой-либо одной однородной секты¹¹.

¹⁰ Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 173.

¹¹ Из произведений этой школы наиболее важными являются следующие девять книг: 1) *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, 2) *Gaṇḍavyūha*, 3) *Daśabhūmiśvara*, 4) *Samādhirāja*, 5) *Laṅkāvatāra*, 6) *Saddharmapuṇḍarīka*, 7) *Tathāgataguhyaka*, 8) *Lalitavistara*, 9) *Suvarṇaprabhāsa*. Праджняпарамита (200 год н. э.) трактует о шести совершенствах бодхисаттвы и особенно о высшем совершенстве *праджня*, или мудрости, — знании доктрины шунья. Сокращенный вариант этого произведения, приписываемый Нагарджуне, — это Махаяна-сутры, из которых исходил Нагарджуна при составлении собственных Мадхьямика-сутр. В Гандавьюхе прославляется бодхисаттва Маньджушри и излагаются доктрины шуньяты, дхармакаи и доктрина искупления мира бодхисаттвами. В Дашабхумишваре (400 год н. э.) определяется десять ступеней, посредством которых достигается состояние будды. Самадхираджа, или «Царь размышлений», — это диалог, в котором описываются различные стадии созерцания, посредством которых бодхисаттва может достичь высшего просветления. В Ланкаватара-сутре (400 год н. э.) излагаются взгляды йогачар. Саддхарма-пундарика, или «Лотос закона» (250 год н. э.), изображает Будду богом над богами, безмерно возвышенным существом, которое жило в несконченных веках и будет жить вечно. Согласно этому произведению, буддой может стать всякий, кто внимает проповедям его и совершает похвальные деяния. Даже те, которые поклоняются мощам и воздвигают ступы, достигают высшего просветления. Лалитавистара (как это явствует из названия) дает подробный рассказ о подвиге Будды. Она

■ БУДДИЗМ ХИНАЯНЫ

Буддизм хинаяны является логическим развитием основных положений канонических произведений. Отдельные взгляды, изложенные в них, встречаются в Милинде; они были позднее развиты в систему, содержащуюся в Абхидхармах вайбхашиков (сарвастивадинов) и в произведениях Буддхагхоши и Абхидхарма-санграхе. Согласно буддизму хинаяны, все вещи мгновенны¹². Так называемые постоянные сущности, пространство и нирвана, не существуют. Это названия, содержание которых носит отрицательный характер. Все существа состоят из мгновенных сущностей, называемых дхармами. Нет мыслящего — существуют только мысли; нет чувствующего — существуют лишь чувства. Это чистый феноменализм, отрицающий существование субстанций и индивидов¹³. Он верит в абсолютное существование дхарм, мельчайших и кратких реальностей, которые, сочетаясь как причина и следствие, образуют псевдоиндивидов.

Цель существования — достижение нирваны, или прекращения деятельности сознания. Всякое сознание — это чувство, направленное на какой-либо объект, и поэтому является привязанностью¹⁴. В хинаяне не говорится о том, что остается после достижения нирваны.

Идеал архата — это характерная особенность хинаяны, которая верит в возможность освобождения человека своими собственными силами. Методом является созерцание и размышление¹⁵ о четырех истинах. Буддизм хинаяны оставляет неясным вопрос о том, достигают ли состояния будды те, кто достиг состояния архата, а не утверждает, что каждое существо может достичь состояния будды. Мы не можем не чувствовать, что идеал архата, совершенный эгоист, который не приносит пользы другим, не соответствует реальной личности Будды, человека, полного жалости и сострадания, хотя в то же время упование религии махаяны на спасителя — Будду, сколь бы ни было полезным, также не соответствует учению подлинного Будды. Идеал хинаяны может быть точно выражен следующей фразой Ибсена: «На самом деле бывают такие моменты, когда вся история мира ка-

рассматривает жизнь Будды как превращение высшего существа. Выражение «свет Азии», употребляемое Эдвином Арнольдом, основано на этой книге. Суварнапрабхаса имеет частично философское, частично легендарное содержание. В ней рассматривается также ритуал тантры. Две Сукхавативьюхи, так же как Аматаюрдхьяна-сутра, Ваджраччхедика, или «Гранильщик алмазов», популярны в Японии. Сукхавативьюха (100 год н. э.) содержит подробное описание страны блаженства и восхваляет Амитабху. Карандавьюха, близкая к поздним индуистским пуранам, посвящена прославлению Авалокитешвары, бога, который с состраданием взирает на все сущее, типичного бодхисаттвы, который из бесконечной жалости отказывается от состояния будды, пока все существа не будут спасены. Стремление к всеобщему спасению необычайно сильно выражено в этом произведении. Махавасту, «Книга о великих делах», называется хинаянистским произведением и принадлежит еретической секте локоттаравадинов, которые рассматривают Будду как сверхъестественное существо. Она содержит ряд махаянистских положений, таких как перечисление десяти состояний бодхисаттвы, гимны Будде, и делает особый упор на почитание Будды как средство к спасению. Буддхачарита Ашвагхоши (I век н. э.) — одно из основных классических произведений буддизма махаяны. К произведениям этого автора относится Сауидаранада кавья, которая повествует об обращении Нанды, сводного брата Будды. Ему приписывается также Ваджоасучи, или «Алмазная игла». Арьяшуро — это поэт школы Ашвагхоши (IV век н. э.). Им составлена знаменитая Джатакамала, или «Гирлянда джатак». Шикшасамуччая Шантидэвы (VII век) является учебником учения махаяны. Бодхичарьяватара — это религиозная поэма большой ценности. Для подробного ознакомления с этими произведениями махаяны см. Nariman, Literary History of Sanskrit Buddhism, and Rājendra Lal Mitra, Nepalese Buddhist Literature. Приведенные здесь даты являются всего лишь предполагаемыми.

¹² Yat sat tat kṣaṇikam.

¹³ Puḍgalanairātmya.

¹⁴ W. B. T., p. 162.

¹⁵ Darśana and bhāvanā.

жется мне подобной большому кораблекрушению и единственно важным представляется спасение самого себя».

Архатство — это высшая ступень, состояние святости, когда пламя страсти угасло и не действует больше закон кармы, связывающей нас с перерождением. О Будде говорится, что он достиг этого состояния в начале своего святого пути. Для достижения нирваны на земле путем самоконтроля не требуется помощи какой-либо сверхъестественной силы. Сам Будда, величайший из всех людей, должен почитаться только за пример своей жизни и за учение, которое он нам оставил, а не за что-либо иное. Хинаянисты стремятся достичь цели, уединяясь в своих кельях и удалившись от общественной жизни. В Кхаггависана-сутте семейная жизнь и жизнь в обществе строжайше запрещаются. «У того, кто живет в обществе, возникают привязанности, следствием которых является страдание»¹⁶. Последователи хинаяны обязаны закрывать глаза, проходя по дорогам мира, чтобы никакая внешняя красота не остановила на себе их взора. Мудрый человек «должен избегать семейной жизни, как ямы с горящими углями».

В мире из дружбы рождается забота,
Из семейной жизни возникает прах рассеяния.
Состояние освобождения от уз дома и дружбы —
Оно, и только оно является целью уединения¹⁷.

Тот, кто желает достичь нирваны, должен, согласно Висуддхиматте, посещать место сожжения трупов, которое является школой ряда особых добродетелей и дает нам урок, показывающий, что мир и я не реальны. Мы не можем достичь нашей цели посредством жизни, полной любви и деятельности. Холодность и бесстрастность идеала архата не вдохновляет. Вполне может быть, что в те дни, когда узы общественной жизни были слабы, подобные убеждения имели большую ценность. Но мир не может превратиться в монастырь. Мы не можем принудительно заточать в монастыри мужчин, женщин и детей. Отвращение к жизни не представляет собой всего, что есть существенного в жизни человека. Истинный аскетизм — это не безразличие к страданию мира, а создание места уединения даже среди бурной деятельности жизни. Мы должны быть настолько сильны духовно, чтобы сохранить наши души и в суете мира, а не только в покое и тишине жилища отшельника. Ранний буддизм, в отличие от хинаяны, требовал от нас поисков благоприятных возможностей и в обителях скорби, и в пристанищах страдания, и в шуме толпы, и в суматохе движения.

Хинаяна развила антропоморфическую концепцию, основанную на распространенном в народе политеизме и вере в единого высшего Создателя и ряд подчиненных божеств. Эти боги не были ни всемогущими, ни всеведущими. Они были введены только потому, что созерцание является существенной ступенью буддистской дисциплины. Исторический Будда был прославлен, даже обожен, и таким образом была удовлетворена потребность в объекте почитания. Говорят, что боги воздавали ему почести при его рождении и смерти. Будда — это бог над богами, *гэватигэва*, высший по мудрости и мощи, и однако здесь отсутствует определенное отношение почитателя к почитаемому. Строго говоря, Будда только проповедник, ведущий к истине. Он не является ни божественным, ни сверхъестественным. Он отличается от других святых, также достигших бодхи, тем, что он не только открыл истины спасения, но и возвестил их миру. Ортодоксальная хинаяна считает, что Будда был всего лишь человеком, подобно другим людям, но обладал большей степенью гениальности и силы интуиции.

¹⁶ II.

¹⁷ Muni Sutta of Sutta Nipāta, I. 12; цит. по Milinda, IV. 5.1.

Поклонение Будде — это всего лишь акт поминовения его. Некоторые консервативные последователи этой религии утверждали, что мы можем подражать Будде, хотя мы и не обладаем его совершенством¹⁸. Они надеются родиться в небесных мирах и закончить свое путешествие по пути к бодхи когда-либо в будущем. Хинаяна, по-видимому, практически отвергает совет Гаутамы относительно размышлению о невидимом. Принимая прежде всего Будду, затем муни, вступающего на путь, ведущий к состоянию будды, и, наконец, индуистские божества, хинаяна практически превращается в политеизм. В хинаяне мы имеем феноменализм в философии и политеизм с монархическими тенденциями в религии. Хинаяна — это бесцветная религия, отрицающая бога в своем учении, хотя на практике принимающая почитание Будды. Но в ней нет приверженности богу, или *бхакти*, что предполагает живого бога.

Буддизм хинаяны не только путь к нирване, но он также учит нас пути к новому рождению в мире Брахмы посредством милости и помощи святых. Принимается рай и ад. Этот взгляд отражает усталость и отвращение к нескончаемой борьбе за становление, выражает облегчение, находимое в простом прекращении всяких усилий. Хинаяна не является обычной доктриной. Ее вдохновляет своего рода ненависть к миру. Она отдает предпочтение негативным и строго философским определениям, в то время как махаяна стремится к позитивным и религиозным выражениям. Первая более точно представляет исторические традиции Будды, в то время как вторая стремится привлечь массы обещанием удовлетворить запросы сердца. Из-за своих тенденций к абстрактному и негативному хинаяна стала воплощением мертвой мысли и пленения духа. Она не дает ни горячей веры, ради которой стоит жить, ни реального идеала, ради которого стоит действовать.

■ МАХАЯНА

Если учения, относящиеся к периоду от возникновения буддизма до времени Ашоки, возможно, представляют ранний буддизм, то о взглядах, преобладавших во времена Ашоки, можно сказать, что они являлись учением хинаяны. Тенденции, которые развивались в течение периода от Ашоки до Канишки, впоследствии выявились, образовав буддизм махаяны. Холодная и бесстрастная метафизика, свободная от религиозного учения, не могла долго внушать энтузиазм и радость. Хинаяна не учитывала тяготения человеческого духа к чему-то высшему и принижала духовную сторону человека. Философский атеизм хинаяны — это ее тайна, червь, поедающий прекрасный цветок. Духовная сторона человеческой природы предъявляет свои права и восстает против холодной рассудочности хинаяны с властной силой, такой же тиранической и непримиримой, какой была сила этой рассудочности. Страждущая душа и жаждущее воображение стремились найти для себя пищу в возбуждающем мысль символизме господствующей религии. Жизнь Будды могла возбудить эмоции. Естественно, что он был превращен в бога^[116]. Он явился реализацией моральной идеи, олицетворенным законом. Метафизически мыслящий хинаянист из преданности учению Будды мог, поколебавшись, сорвать призрачное покрывало отчаяния и рассматривать Будду просто как человека. Но вера, которая не в состоянии зажечь пламя набожности, должна либо подвергнуться изменению, либо погибнуть.

В этике тенденция к монашеству со всеми своими последствиями в виде отрешенности от мирских дел, нездорового подавления всех человеческих интересов

¹⁸ Одна часть хинаянистов, называемых локотгаравадинами, превращает Будду в сверхъестественное существо, *локоттару*, который нисходит в мир для того, чтобы на краткий срок спасти человечество.

и желаний, затухания естественной жизни оказалась неприемлемой для человеческой природы. Человек привязан к миру, от которого он стремится уйти. Если освобождение от зависимости от *не-я* означает угасание *я*, то тогда нашей целью является смерть. Освобождение у Будды означает победу над *не-я*, а не его уничтожение. Махаянисты утверждают, что Будда не проповедует эпитимии. Он не отворачивается от мира, когда достигает нирваны, и посылает миру свет, дабы и тот мог достичь своей цели. «Я буду стражем для беззащитных, проводником для путешественника, судном, родником, мостом для тех, кто стремится к тому берегу; я буду светильником тому, кто нуждается в свете, постелью для усталого, нуждающегося в постели, преданным рабом того, кто нуждается в помощи»¹⁹. В хинаяне нирвана истолковывается негативно, как угасание всякого бытия. Но обыкновенный человек не может возлюбить самоуничтожение.

Негативная философия хинаяны не могла сделаться популярной религией. Когда буддизм стал общераспространенным и охватил широкие массы, хинаяна уже не могла удовлетворить. Потребовалась религия более широкая, чем хинаяна, и идеал менее аскетический. Когда буддизм распространился по всей Индии и даже за ее пределы, он перестал противопоставлять себя господствующим религиям, а постепенно преобразался, принимая другие формы. В период формирования буддизма махаяны происходили последовательные передвижения племен кочевников извне в Индию. Орды полудиких племен захватили часть Пенджаба и Кашмира²⁰. Многие из чужеземцев приняли религию и язык, культуру и цивилизацию покоренных ими буддистских народов. Сам Канишка, наиболее могущественный из государей, стал буддистом. Центр державы переместился с востока на запад. Пали уступил место санскриту. Нецивилизованные люди, закосневшие в суеверных обычаях, не могли воспринять буддизм, не изменив его. Они приспособили эту высшую религию к своему пониманию. Хотя имелись догматические различия между буддизмом махаяны и брахманистскими воззрениями, однако в чертах учения махаяны для его последователей не было в те времена ничего нового или необычного. Махаяна считала, что можно привлечь к себе умы народов только путем отказа от некоторых холодных, как лед, форм раннего буддизма путем создания религии, которая вызвала бы к сердцу человека. В этом она подражала успешным попыткам индуизма, воплощенным в теизме йоги, поздних упанишад и Бхагавадгиты.

Буддизм махаяны дает нам положительные идеи бога, души и человеческой судьбы. «Махаяна, или Большая колесница, названа так своими приверженцами в противоположность Хинаяне, или Малой колеснице, первоначального буддизма; первая предлагает всем существам во всех мирах спасение посредством веры и любви, так же как и посредством знания, в то время как последняя лишь помогает переправляться через бурное море становления к далеким берегам нирваны тем немногим сильным душам, которые не нуждаются ни в духовной помощи извне, ни в утешении почитания. Хинаяна, подобно "невидимому пути" тех, которые стремятся к "ниргуна Брахману", является исключительно трудным путем, тогда как ноша махаяны легка и не требует от человека, чтобы он немедленно отрекся от мира и от всех человеческих привязанностей. Провозглашение свода законов, гласит махаяна, приспособлено к различным нуждам детей Будды, тогда как хинаяна полезна только тем, кто оставил далеко позади свое духовное детство. Хинаяна подчеркивает необходимость знания для спасения, стремится к спасению индивида и отвергает раскрытие тайны ниббаны в позитивном смысле; махаяна в такой же или в еще большей степени подчеркивает любовь, стремится к спасению каждого чувству-

¹⁹ Bodhicaryāvatāra.

²⁰ Еще не решен вопрос, появился ли буддизм в Китае в более ранней форме хинаяны или в более поздней форме махаяны, но, как бы то ни было, махаяна скоро стала преобладающей и преобладает по сей день.

ющего существа и усматривает в нирване Единую Реальность, которая является «пустой» только в смысле свободы от ограничений каждой фазы ограниченного или зависимого опыта, посредством которого мы обладаем эмпирическим знанием»²¹. Хинаяна протестует против махаяны как против приспособления чистого учения к нуждам человеческой природы. Во всяком случае, тогда как хинаяна является для мира примером достижения высшего посредством знания, махаяна требует от нас участия в делах мира, развивая новые общественные и религиозные идеалы. Отсутствие сверхъестественного и вытекающее из этого отсутствие какой-либо сферы для воображения, болезненный путь разрешения основных проблем жизни, сведение нирваны к утасанию, а этической жизни к монашескому аскетизму сделало хинаяну религией мыслящих и сильных духом, в то время как развивающееся новое учение возникло для эмоциональных и набожных людей^[117].

■ МЕТАФИЗИКА МАХАЯНЫ

Мы здесь отметим общие философские принципы махаяны, отложив до последнего раздела подробное рассмотрение двух ее главных школ — шунья-вады, считающей, что все есть пустота, и виджняна-вады, которая заявляет, что ничто не существует иначе как в сознании. В то время как хинаяна рассматривает душу как сочетание преходящих элементов, или *скандх*, махаяна утверждает, что даже эти элементы не реальны. Это не означает, что нет ничего реального. Махаяна принимает метафизический субстрат. Эта реальность, взятая в своем онтологическом аспекте, называется *бхутататхата*, или сущность существования. Взятая в своем религиозном аспекте, она называется дхармакаей. Это — высшее начало, примиряющее все противоречия. Она также называется нирваной, потому что приносит абсолютный покой измученному сердцу. Она также *бодхи*, или мудрость. Она направляет развитие мира и придает всему форму. Метафизика махаяны является монистической по своему характеру. Все объекты в мире — это единая реальность. Природа этой реальности не может быть выражена словами и описана. «Вещи по своей основной сущности не могут быть названы или объяснены. Они не могут быть адекватно выражены в какой-либо форме языка. Они находятся вне сферы восприятия и не обладают отличительными чертами. Они абсолютно тождественны и не подвержены ни изменению, ни разрушению. Они не что иное, как единая душа, другим обозначением для которой является татхата»²². «И тогда нет более ни того, кто говорит, ни того, о чем говорится; ни того, кто думает, ни того, о чем думают, когда вы подчините себя татхате и когда ваша субъективность будет полностью уничтожена, тогда именно, говорят, вы будете обладать интуицией»²³. Абсолют свободен от относительности, индивидуальности и обусловленности, хотя он является самостоятельно существующим и источником всего. Он есть «сияние великой мудрости, всеобщее освещение *дхармагхату* (вселенной), истинное и адекватное знание, ум, ясный и чистый по своей природе; он вечный и блаженный, самодовлеющий и чистый, неизменный и свободный»²⁴.

Мир опыта является феноменальным и нереальным. Он сравнивается со сном, хотя и не лишен известного смысла. Буддисты махаяны уподобляют вселенную майе, миражу, вспышке молнии или пене²⁵. Все вещи мира имеют три аспекта: 1) квинт-эссенцию, 2) атрибуты и 3) деятельность. Если мы возьмем кувшин, то его квинтэс-

²¹ А. Соомарасвами, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, p. 226 — 227.

²² Это — толкование Сузуки (*Suzuki, The Awakening of Faith*, p. 56).

²³ Там же, стр. 58.

²⁴ Там же, стр. 96.

²⁵ *Lalitavistara*.

сенцией будет земля, его атрибутом — форма, его деятельностью — то, что он содержит воду. Атрибут и деятельность подчинены закону рождения и смерти, тогда как квинтэссенция неуничтожима. Волны океана могут быть высокими или низкими, но сама вода не увеличивается и не уменьшается. Вселенная в целом имеет как свой неизменный аспект, так и изменяющийся. К первому относится бхутататхата, абсолют, который сохраняется во всем пространстве и времени как основа всего. Этот всеобщий вечный субстрат соответствует Брахману упанишад²⁶. Мы не имеем ничего кроме этого в сфере абсолютной истины, или *парамартхи*. Но в области относительной истины, или *санврити*, мы имеем единое, ставшее многим, различным по названию и форме^[118]. Абсолют имеет два состояния — не ограниченное условиями и обусловленное, сферу собственного бытия абсолюта и сферу жизни и смерти. Махаяна занимает промежуточную позицию в вопросе о природе мира. Мир не реален и не нереален. Махаяна утверждает, что он на самом деле существует, но отрицает его абсолютную реальность. Волны существуют, но не абсолютно. Мир — это феномен, непостоянный, подверженный переменам и изменениям. Поскольку реальность пронизывает все сущее, постольку все индивидуальное является потенциально целым, или, выражаясь языком религии, каждый индивид есть будда в потенции. В Аватансака-сутре говорится: «Не существует ни одного живого существа, которое не обладало бы мудростью татхагаты. И только по причине суетных мыслей и привязанностей все существа не сознают этого». Индивидуальные души являются аспектами абсолюта. Как вода является сущностью волн, так и татхата является реальностью личностей. То, что переходит от существования к существованию, — это его, которое не является бессмертной душой. Переходящее его есть воплощение постоянной реальности, и квинтэссенция всего, что есть на земле, — это несотворенная и вечная реальность. «В единой душе мы можем различить два аспекта — душу как чистое бытие и душу в сансаре... но они так тесно взаимосвязаны, что не возможно отделить одну от другой»²⁷.

Возникновение мира обычно объясняется метафизикой метафор. Говорят, что неведение, или *авидья*, является причиной мира. «Вследствие нашей непросветленной субъективности все вещи представляются в обособленности своих форм. Если мы сможем преодолеть эту субъективность, признаки обособления исчезнут и от мира объектов не останется и следа»²⁸. «Когда ум всех существ, по своей собственной природе чистый и ясный, приведен в волнение ветром неведения, тогда появляются волны интеллекта. Ум, неведение и интеллект не имеют абсолютного существования»²⁹. Ни субъективность, ни внешний мир, который отрицается, не являются реальными. «Как только субъективность будет рассматриваться как пустая и нереальная, мы сможем воспринять чистую душу, проявляющуюся как нечто вечное, постоянное, неизменное и объемлющее все вещи, которые являются чистыми»³⁰. Объяснение мира таково, что в действительности мира вообще нет, а порожд-

²⁶ Махаянисты, по-видимому, признавали сходство их точки зрения со взглядом упанишад. Так, в Ланкаватара-сутре говорится, что «истолкование татхагатагарбхи как абсолютных истины и реальности дается для того, чтобы привлечь к нашему учению тех, кто имеет суеверную веру в теорию Атмана».

²⁷ Suzuki, *Awakening of Faith*, p. 55.

²⁸ Там же, стр. 36.

²⁹ Р., 68.

³⁰ В состоянии просветления мы знаем, что все вещи суть единая абсолютная реальность. Ашвагхоша пишет: «Все так называемые иллюзорные феномены являются в действительности тем, чем они были сначала; и их сущность не что иное, как единая душа. Хотя находящиеся в неведении умы, привязанные к иллюзорным объектам, не могут понять, что все вещи по своей природе являются высшей реальностью (*парамартхой*), все татхагаты будды будучи свободными от этой привязанности, способны постигнуть истинную природу вещей, — поэтому ум, проникнутый субъективностью, уничтожается, все вещи познаются, и достигается всеведение (Suzuki, *Awakening of Faith*, p. 126, см. также стр. 60).

дает его авидья. Каким образом возникает этот негативный принцип неведения? Ответа на этот вопрос не дается. Оно существует, нарушает безмолвие абсолюта и приводит в движение колесо сансары, преобразуя единое в многое. Мы гипотетически, иллюзорно, по видимости проектируем элемент авидьи в чистое бытие. Мир опыта — это проявление чистого бытия, обусловленного авидьей. Сколь бы она ни была иллюзорна в своей первичной природе, авидья должна существовать в бытии татхаты. Ашвагхоша утверждает, что авидья — это искра, сверкнувшая из бездонных глубин чистого бытия. Он отождествляет ее с сознанием. Этим пробуждением сознания отмечена первая ступень возникновения мира из самотождественности *татхаты*, или чистого бытия. Затем возникают различия между субъектом и объектом. Первоначальное бытие было абсолютом, в котором субъект и объект были слиты воедино. Хотя оно и отличается от абсолютного ничто, мы не можем описать его с помощью логических категорий. В тот момент, когда мы выходим из той стадии, которую, говорят, мы достигаем в *богхи*, или совершенном просветлении, нам представляется, что мы обладаем миром контрастов и отношений. Авидья дает начало космическому процессу. В интеллектуальном плане мы можем только сказать, что этот элемент отрицания лежит в самом сердце абсолюта. Почему? Потому что он там есть. Как лотос обладает чудесной красотой³¹, как и самосозидательная сила заключена в абсолюте. Реальное и феноменальное не являются в конечном счете различными друг от друга. Они суть два момента одной вещи, два аспекта единой реальности. Вселенная стала бы совершенно бессмысленной, абсолютно нереальной, если бы она каким-либо образом не являлась выражением реального. Сфера рождения и смерти — это проявление бессмертного. Это есть явление во времени и пространстве, осуществление абсолюта. Первичная реальность — это *сарвасаттва*, душа всех вещей, реальных и воображаемых. «Это чистое бытие становится рождением и смертью (*сансарой*), в которых обнаруживается квинтэссенция, атрибуты и деятельность махаяны, или великая реальность. Первое — это величие квинтэссенции. Квинтэссенция махаяны, как чистое бытие, существует во всех вещах, остается неизменной в чистом, как и в нечистом, всегда является одним и тем же (*самата*), не увеличивается и не уменьшается и лишена различий. Второе — это величие атрибутов. Здесь мы имеем чрево татхагаты, которое заключает в себе в качестве своих признаков неизмеримые и бесчисленные достоинства (*пунья*). Третье — это величие деятельности, ибо она производит всякого рода благие деяния в мире феноменов и в сверхфеноменальном мире»³².

■ РЕЛИГИЯ МАХАЯНЫ

Бунт человека против своей природы не может долго продолжаться. Нужды человеческого сердца становятся на пути беспрепятственного шествия критического духа. Даже в канонических произведениях есть много таких мест, которые могут удовлетворить сердце человека. В Маджджхима-никае говорится, что даже тем, кто не вступил на путь, «обеспечен рай», «если они любят меня и верят в меня». Это — эхо учения о бхакти в Гите. Махаяна пользуется этими текстами и верит в бога-спасителя. В религии махаяны нет единства. Она охотно принимает религиозные суеверия. Где бы она ни распространялась, в Индии, Китае, Корее, Сиаме, Бирме или Японии, она терпеливо относилась к местным религиям, но в то же время старалась привить им новый взгляд на жизнь, воспитать в них доброе отношение к животным и покорность. Поскольку люди подчинялись определенным этическим правилам и почитали монашеский орден, буддистские наставни-

³¹ Cp. Om maḥi padme hum.

³² Suzuki, *The Awakening of Faith*, p. 53 — 54.

ки не чувствовали себя обязанными осуждать их суеверные обычаи. Если вы добры, то не важно, каких богов вы почитаете. Многообразный характер буддизма махаяны обязан своим существованием этой тенденции. В каждой стране, где махаяна была принята, она имела свою особую историю и развитие учения.

Мы не собираемся здесь рассказывать о судьбе буддистской веры в более поздние времена и в странах, находящихся за пределами Индии. Если буддистская религия начала свою историю как жестокий, суровый закон самоограничения и кончила ее в обветшалых, разрушающихся, превращающихся в прах стенах храмов, то этим она обязана своему духу терпимости. Грубые, варварские племена не могли принять буддизм, не внося в него своего вклада. Свобода убеждений в религиозных вопросах находится в соответствии с метафизическими взглядами махаяны. Все религии являются проявлениями одной дхармакайи, и каждая выражает определенные стороны истины. Дхарма — это всепроникающая духовная сила, основной и высший принцип жизни. Первой попыткой персонифицировать дхарму явилась концепция *Agibuggy*, первопричины, вечного бога, высшего над всеми вещами, верховного существа, первого из всех будд, не имеющего себе равных и ни с чем не сравнимого³³[119]. Но даже этот Адибудда является метафизическим понятием, далеким от жизни и опыта, а не активной силой, соприкасающейся с миром, бытию которого он, как говорят, положил начало. Подвиг спасения мира был совершен буддами, или людьми, наделенными высочайшим разумом и любовью. Существовало бесчисленное множество этих будд в прошлом, и будет существовать бесконечное количество их в будущем. Так как цель каждого индивида — стать буддой, есть много будд. Те, кто уверены в своем собственном освобождении, откладывают его достижение ради блага других. Все они являются преходящими проявлениями Единого Вечного Существа. Исторический Будда — это одно из таких проявлений морального идеала. Он является не Единой Реальностью, а богом среди многих других. Амитабха сидит по одну сторону от него и Авалокитешвара, своей милостью спасающий верующих, — по другую³⁴. Высшее Существо рассматривается в различных аспектах, в соответствии с потребностями различных людей. «Я возвещаю закон в его многосторонности применительно к склонностям и предрасположениям существ, я употребляю средства для пробуждения каждого в соответствии с его собственным характером»³⁵. Многие из ведийских богов стали аспектами Единого Высшего. Нагарджуна в своих проповедях и на практике учил, что такие индуистские боги, как Брахма, Вишну, Шива и Кали, обладают атрибутами, приписываемыми им брахманистскими священными книгами, и что они являются достойными объектами умилоствления. Традиционные боги индусов были включены в новую систему, где им были отведены особые места и функции³⁶. Махаянизм назван так потому, что он включает в себя большое число бодхисаттв, архангелов и святых, которые были всего лишь древними богами ведийских арийцев, весьма мало скрытыми буддистской символикой^[121]. Нет сомнения, что, отводя большое место бхакти, или преданности богу,

³³ Сутраланкара критикует учение об Адибудде на том основании, что никто не может стать буддой, не будучи соответствующим образом наделен (*saṃbhāra*) заслугами и знанием, но это относится к далекому прошлому^[120].

³⁴ *Aśva g h o ṣ a*, *Awakening of Faith* (английский перевод Сузуки), p. 68.

³⁵ Ср. *Bhagavadgītā*, IX. 44ff. *Saddharmapuṇḍarīka*, II.

³⁶ Индра превратился в Шатаманью и Ваджрапани со своим собственным небесным царством (сварга), названным «траястриншалока». Основные черты Брахмы были перенесены на Маньджушри, светоча мудрости. Сарасвати продолжала быть одной из его жен, другой была Лакшми. Авалокитешвара, или Падмапани, обладал атрибутами Вишну или Падманабхи. Вирупакша — это одно из имен Шивы, хотя в буддистской легенде это имя носит один из четырех царей. Ганеша предстает и как Винайка и как демон Винатока. Сапта татхагаты — это семь риши. Аджита вместе с Шакьямуни и Авалокитешварой образует триаду.

махаянистская концепция спасения открывала двери тантризму и другим формам мистицизма³⁷.

Монистическая метафизика махаяны вызвала к жизни явно политеистическую религию, но мы должны отметить, что несколько богов были подчинены единому главе. Такое единство в религии махаяны можно выявить, если обратиться к учению о трех каях, аллегорическому по своему характеру. Дхармака — это вневременная, ничем не обусловленная духовная реальность дхармы. Это не есть персонифицированное существо, раскрывающее себя в какой-нибудь одной исторической фигуре, но всеобъемлющая основа, которая, не претерпевая никаких изменений, принимает различные формы. Дхармака соответствует безличному Абсолюту, Брахману упанишад. Дхармака — это не столько «тело закона», сколько безграничное бытие или закон всего существования³⁸. Когда абсолютное начало^[122] принимает имя и образ, происходит превращение дхармакаи в санбхогакаю. Субстанция, которая продолжает существовать, становится субъектом, который наслаждается. Брахман превращается в Ишвару. Он — бог на небесах, имеющий имя и образ, всеведущий, вездесущий, всемогущий, Адибудда, высший над всеми буддами. Когда же мы переходим к нирманакае, мы видим ряд проявлений этой единой деятельности в *иватарах*, или воплощениях.

Каждый будда имеет природу трех кай: истинная природа будды — это *богхи*, или просветление. Но пока он не достигнет абсолютной нирваны, он обладает и наслаждается плодом своих деяний как бодхисаттва и имеет «тело блаженства», или *санбхогакаю*. Исторические будды — это те реальные будды, владыки небесных миров, которые появляются на земле для спасения человечества. «Я один из длинного ряда будд. Многие были рождены прежде и многие родятся в будущем. Когда зло и насилие правят на земле, тогда и рождается будда, для того чтобы утвердить на земле царство справедливости»³⁹. Возвышенный появляется в мире для спасения многих людей, для радости многих людей, из сострадания к миру, как благословение, спасение и радость богов и людей»⁴⁰.

Поскольку речь идет о махаяне, ее религия практически ничем не отличается от религии Бхагавадгиты. Метафизическая концепция дхармакаи, или первичной основы существования, соответствует Брахману Гиты. Как Кришна именует себя Единым Высшим, так и Будда превращается в Высшего бога. Будда не обыкновенное божество, а *гэватигэва*, верховный бог богов⁴¹. Он является творцом всех бодхисаттв⁴². То, что Будда достиг *богхи*, просветления близ Гайи, — это лишь воображение невозрожденного. «Я — отец мира, что возник из меня самого», — говорит о самом себе Будда. «Только потому, что я знаю, насколько неразумны и слепы эти глупцы, я, никогда не перестающий существовать, являю себя умершим»⁴³. Будда был извечно. Его громадная любовь к человечеству выражена притчей о горящем доме⁴⁴. Все существа — его дети⁴⁵. «Татхагата, покинув пожар этих трех миров, поселился в покое в тиши своей лесной обители, говоря самому себе: все три мира в моем владении, все живущие существа — мои дети, мир полон сильного горя, но я сам добьюсь их спасения». «Всем, кто верит в меня, я делаю добро, и мои друзья — это те, кто ищет прибежище во мне»⁴⁶.

³⁷ Ср. у Вэделла описание буддизма махаяны как «мистицизма софистического нигилизма».

³⁸ Это явствует из ее синонимов: *свабхавака*, или тело природы; *таттва* — самость; *шунья* — бездна; *нирвана* — вечная свобода; *самадхика* — тело экстаза.

³⁹ Ср. это с *Gītā*, IV. 7–8.

⁴⁰ *Āṅguttara Nikāya*.

⁴¹ *Saddharma-puṇḍarīka*, VII, 31.

⁴² *Saddharma-puṇḍarīka*. XIV.

⁴³ *Saddharma-puṇḍarīka*, XV. 21; см. B. G., IV. 9.

⁴⁴ *Lotus*, chap. III; *Mahāvagga*, I. 21.

⁴⁵ *Lotus*, p. 89.

⁴⁶ *Lalitavistara*, VIII; ср. B. G., VII. 16.

Учение о трех каях было применено и к индивидуальному человеческому существу. Во всех существах присутствует дхармакая, или постоянная реальность; непосредственно за ней мы имеем «тело наслаждения», или санбхогакая, индивидуализированный дух, и, наконец, нирманакая, где дух уже осквернен^[123].

■ ЭТИКА

Этический идеал махаяны — это бодхисаттва в отличие от архата хинаяны. Бодхисаттва означает буквально: «тот, чья сущность есть совершенное знание». А исторически это значит: «тот, кто находится на пути к достижению совершенного знания, будущий будда». Этот термин был впервые применен по отношению к Гаутаме Будде в период его поисков освобождения. Поэтому он стал означать «назначение будды», или человека, предназначенного стать буддой в этой или какой-либо будущей жизни. Как только нирвана достигнута, все земные отношения прекращаются. Бодхисаттва из-за переполняющей его любви к страдающему человечеству не доходит до нирваны. Слабый человек, испытывая горе и несчастье, нуждается в личном руководителе, и эти возвышенные натуры, которые могут вступить на путь нирваны, берут на себя труд повести людей по истинному пути знания. Хинаянистский идеал полного погружения в себя, или *архаттвы*, одинокое путешествие по непроторенному пути вечности, блаженство в уединении — все это, согласно махаяне, является искушением Мары⁴⁷[124].

Путь стремящегося к состоянию будды, представленный в раннем буддизме восьмеричным путем, здесь развит в десять *бхуми*, или ступеней. Первая ступень — это ступень радости (прамудита), характеризующаяся появлением мысли о бодхи⁴⁸. Именно здесь бодхисаттва принимает те важнейшие решения (*пранигдхана*), которые определяют дальнейшее развитие. Такого рода решением и является обет Авалокитешвары не принимать спасения самому до тех пор, пока последняя пылинка не достигнет состояния будды. Интуитивная пронизательность развивается постепенно таким образом, чтобы сделать сердце чистым и ум свободным от иллюзии о я. Понимание того, что вещи непостоянны, расширяет сострадательную натуру стремящегося к состоянию будды, и мы здесь приближаемся к следующей ступени — ступени *вималы*, или чистоты. На этой ступени практикуется нравственность и проявляется мудрость (*адхичитта*). На следующей ступени бодхисаттва предается различным бхаванам, которые дают ему возможность уничтожить гнев, ненависть и заблуждение и развивают в нем веру, сострадание, милосердие и бескорыстность. Это и есть третья ступень (*прабхакари*), где стремящийся к состоянию будды излучает мягкость и терпимость. Для того чтобы освободиться от всех следов эгоизма, бодхисаттва упражняется в совершении добрых дел и особенно занимается воспитанием в себе добродетелей, связанных с бодхи (*бодхипакша дхарма*). Это — четвертая ступень, ступень лучезарности (*арчишмати*). Затем бодхисаттва приступает к изучению и размышлению с целью познать четыре благородные истины в их подлинном свете. Это и есть пятая ступень, ступень непобедимости (*судургжая*), где преобладают дхьяна и самадхи. Затем, в результате морального совершенствования и размышления, он обращается к рассмотрению основных принципов зависимого происхождения и несубстанциональности. Эта ступень называется *абхикхукхи*, или ступенью «обращения». Здесь господствует праджня. Однако он еще

⁴⁷ Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā, XI. Употребляя образное выражение Уильяма Джемса, мы можем сказать, что если в последний день весь сотворенный мир будет петь аллилуйю и останется один таракан с неразделенной любовью, то это нарушит спокойствие бодхисаттвы, хотя и не затронет самопоглощенности архата.

⁴⁸ Gittotpāda.

полностью не освободился от страсти и по-прежнему имеет желание стать буддой и намерение спасти человечество. Он посвящает себя достижению такого знания, которое даст ему возможность достигнуть своей цели — всеобщего спасения. Он находится теперь на седьмой ступени, называемой *гурамгама*. Когда он освобождается от страсти к частному, его мысли утрачивают связь с каким-либо частными объектами, и он становится непоколебимым (*ачала*). Это — восьмая ступень, на которой преобладает высшая добродетель, заключающаяся в том, что бодхисаттве все вещи представляются таковыми, каковы они на самом деле (*анутпаттикадхарма-чакшух*), то есть имеющими своим источником татхату. Деятельность бодхисаттвы не осквернена ни двойственностью, ни эгоизмом. Он не удовлетворяется покоем, а активно стремится сообщить другим учение дхармы. Это — девятая ступень, ступень творящих добро (*садхумати*), на которой все его действия бескорыстны и совершаются без желания. О Будде Гаутаме говорят, что на этой обширной земле нет ни единого места, где бы он в одной из своих прошлых жизней не жертвовал собой ради других. Бодхисаттва махаяны соответствует пробужденному упанишад, Спасителю в христианской религии, сверхчеловеку Ницше, ибо он помогает миру, который сам бессилен в достижении своей цели. Бодхисаттва становится татхагатой на десятой ступени, называемой облаком дхармы (*гхармамегха*). Спасение означает жизнь в согласии с законом дхармы. Он является проявлением всеобъемлющей любви к людям и животным. Буддизм махаяны содержит две ступени более высокого порядка, чем архатство, а именно — бодхисаттву и будду. Учение о бодхисаттве является для махаяны настолько характерным, что ее иногда называют бодхисаттвояной, или достижением освобождения путем применения добродетелей бодхисаттвы^[125].

Основами нравственной жизни являются *гана* (милосердие), *вирья* (сила духа), *шила* (мораль), *кшанти* (терпение), *дхьяна* (размышление) и все венчающая *праджня* — вместилище покоя и блаженства. Суровость монашеской жизни смягчается. Станете вы монахом или нет — это зависит от вашего характера и темперамента. Даже женатый может достичь цели. Аскетизм и нищета, столь обычные для этики хинаяны, здесь становятся явлением едва ли не исключительным. Следование указаниям Будды — это и есть путь к спасению. Делается также упор на веру в бога, или *бхакти*. Нагарджуна говорит в своих комментариях к Праджняпарамите: «Вера — это вход в океан законов Будды, а знание — это корабль, на котором можно плыть по нему». Махаяна не верит в возможность освобождения человека своими собственными силами. Необходима помощь спасителя. Молитва и почитание имеют смысл, пока мы находимся в пути, но не тогда, когда мы достигнем цели. Доктрины кармы, или постоянного действия наших деяний, хороших или плохих, смягчены милосердием, которое находит свое выражение в более легком пути спасения с помощью веры. Признаются три разряда — *шраваки*, или послушники, *пратьека-будды* и *бодхисаттвы*. Из средств на первом месте стоит благочестие, на втором — знание и на третьем — посвящение себя духовному благу других^{49[126]}.

В то время как хинаяна считает нирвану достижимой лишь для немногих и только посредством монашеской жизни, махаяна учит, что каждый человек может стремиться к превращению в бодхисаттву, и даже люди из низших каст могут достигнуть спасения, практикуя добродетель и преданность Будде. Этический гуманизм и универсализм, характерные для махаяны, полностью соответствуют духу раннего буддизма. Миссия Будды заключалась в распространении блага спасения на все человечество. «Ступайте же ныне вы, о бхикшу, действуйте ради блага многих, ради благополучия человечества, из сострадания к миру. Проповедуйте учение, прекрасное в начале, прекрасное в середине и прекрасное в конце, прекрасное по духу и по букве». Для хинаяны мораль — это в основном отрицательный процесс, процесс очи-

⁴⁹ См. *Aṅguttara Nikāya*, II. 245.

щения души от мирского желания и зла. Идеал бодхисаттвы является более положительным. С ним особенно тесно связана доктрина *париварты*, или отказа от своих нравственных заслуг ради спасения других. Это напоминает учение об искуплении чужой вины, которое получает свое развитие во взгляде о единстве жизни. Ни один человек не живет только для себя. Добро или зло одного влияют на других.

Для системы мадхьямиков остается неразрешенным вопрос о том, можно ли примирить метафизическую истину, которая гласит, что на земле нет ничего реального, с этическим законом, согласно которому мы должны трудиться и страдать ради нашего ближнего. Очевидно, бодхисаттва махаяны все еще подвержен заблуждению, или мохе, что он должен спасти мир.

В махаяне основной упор делается не на нирвану, а на *бодхи*, или состояние просветленной святости. Нирвана — это свобода души. Постепенно она начинает означать блаженное состояние сосредоточенности, направленной в вечность. *Крамамукти*, или постоянное обладание свободой, вводится, как и в брахманистских системах, для того чтобы дать утешение человеческому сердцу, которое жаждет вечного блаженства. Признается и существование будд после завершения их земного пути. Идея нирваны заменена здесь раем в противопоставленном ему адом. На пути к святости, или состоянию бодхисаттвы, индивид наслаждается многочисленными существованием в небесных мирах. Махаяна уделяет, пожалуй, слишком много места этим небесным существованиям и откладывает вопрос об окончательной нирване. Когда же этот вопрос ставится, то ответ на него дается традиционным буддистским образом. Нирвана означает свободу от перерождения⁵⁰, разрыв цепи существования⁵¹, искоренение желаний, злобы и неведения⁵², или ничем не обусловленное бытие⁵³. Поскольку наше существование является обусловленным, нирвана выступает как ничем не обусловленное бытие. Это не чистое и простое небытие, а действительная свобода, где преодолено неведение. Что же происходит с бодхисаттвой, когда он становится буддой? Погружается ли он вновь в абсолютное бытие или сохраняет свою индивидуальность? Точка зрения махаяны в этом пункте не совсем ясна, хотя она склоняется больше к второй части альтернативы. Стать Буддой — это значит по своей сущности слиться с бесконечным. Ашвагхоша так описывает совершенное состояние: «Оно подобно пустоте пространства и блеску зеркала, в котором оно истинно, реально и величественно. Оно завершает и совершенствует все вещи. Оно свободно от состояния разрешимости. В нем отражается каждая фаза жизни и деятельности мира. Ничто не выходит за его пределы, ничто не входит в него, ничто не уничтожается, ничто не разрушается. Это — единая вечная душа, ничто нечистое не может осквернить ее; это сущность духа». Согласно Асанге, нирвана — это соединение с Великой Душой вселенной, или Махатманом. Махаянисты стремятся доказать, что нирвана не является прекращением существования^[128].

■ УПАДОК БУДДИЗМА В ИНДИИ

Основной причиной исчезновения буддизма в Индии явился тот факт, что он превратился в нечто в высшей степени неотличимое от других получивших распространение форм индуизма, вайшнавизма, шайвизма и тантрических верова-

⁵⁰ Punarjanmanivṛtti. Āśvaghoṣa, Buddhacarita, XV. 30.

⁵¹ Nāgārjuna.

⁵² Ratnakūṭa Sūtra^[127].

⁵³ Vajracchedikā. В Бодхичарьяватаре это — отрешение от мира и эгоизма. Ратнамегха принимает это определение. Праджняпарамита рассматривает нирвану как глубокое неизмеримое бытие. Чандракирти отождествляет нирвану с *шуньятой*, или знанием, которое кладет конец всем иллюзиям.

ний. Индия имела более популярную религию, культ, который мог удовлетворить ее воображение своей яркостью. Древний буддизм, отрицавший само существование бога, не дававший надежды на человеческое бессмертие и рассматривавший всю жизнь как страдание, любовь к жизни как величайшее зло и цель человека как прекращение всех желаний, — этот буддизм утратил свою силу. Махаянизм не в состоянии был приобрести престиж первоначального буддизма и проявил себя слабым и нерешительным в своих столкновениях с брахманистской религией. Кроме того, чем шире он распространялся, тем он становился слабее. Он развил сложные суеверия, чем стали недовольны широкие массы. Где бы махаянизм ни господствовал, он не вытеснял другие религии, а стремился пронизать их своим собственным этическим духом. Он приспособлялся ко всем людям и ко всем эпохам, плодом чего явилось добавление райских миров и включение анимистических представлений. В этой примиренческой тенденции была и сила и слабость махаянизма. Дух, которым проникнут эдикт XII Ашоки, гласящий, что «не должно быть ни восхваления одной секты, ни осуждения других сект, а, напротив, воздавание почести другим сектам по всяким причинам, по которым эта почесть должна им воздаваться», являлся характерной чертой махаянизма. Он воспринял тактику, позднее применявшуюся ап. Павлом, который с иудеями становился иудеем и кем угодно для других людей, если существовала малейшая возможность добиться успеха в их обращении. В каждой стране махаянизм принимал свою особую форму⁵⁴. Уделяя большое внимание набожности, *бхакти*, и спасению, он тем самым создавал условия для развития всякого рода суеверий. Ужасные нелепости должны были защищаться с помощью поверхностной диалектики. В великую область истины протаскивались мистические формы анимизма. Махаянизм очень ослабляло то обстоятельство, что он охотно давал приют таинственным историям, ясновидению и духовидению. Последователи окружили дешевыми чудесами и небылицами одинокую фигуру со светлой душой, простую и строгую в своих желтых одеждах, идущую с обнаженными ногами и склоненной головой к городу Бенаресу. Для того чтобы внушить внешнему миру уважение к образу учителя, честные проповедники развили довольно лживую версию. Нельзя поверить в то, что Будда был сыном смертного отца. Для того чтобы сделать из него бога, были специально придуманы различные истории. «Под всемогущим влиянием этих легенд, порожденных нездоровым воображением, едва ли не полностью скрылось из виду моральное учение Гаутамы. Возникали и развивались различные теории, и каждый новый шаг, каждая новая гипотеза требовала новой теории; это происходило до тех пор, пока небеса не наводнились этими пустыми умствованиями настолько, что благородные и простые проповеди основателя религии были задушены пестрой массой метафизических мудрствований»⁵⁵. Буддистские монахи утратили свой былой апостольский пыл. Буддистское монашество стало таким же дурным, как и всякое другое духовенство. «Вместо нищенствующих монахов, посвятивших себя чистой жизни, — богатые храмы с толстыми жрецами; вместо бесхитростных речей, произносимых для того, чтобы пробудить моральное и религиозное сознание, — изощренные словопрения о поведении человека и о метафизике, — вот что теперь представлял собой буддизм»⁵⁶. Жизнь буддизма была задушена массой суеверий, эгоизма и чувственности, которые ее окружали. В результате этого, когда Сюань Цзан посетил Индию, он нашел истинные ценности первоначального буддизма погрязшими в трясине мифов и легенд. Эта вера, столь славная в дни

⁵⁴ Эти развившиеся формы махаяны описаны в книге Hackmann, Buddhism as a Religion. Историк буддизма должен будет принять во внимание школы Аватансака, Дхьяна и Мантра, а также китайскую Тиентаи и японскую Ничхирен.

⁵⁵ Rhys Davids, Buddhism.

⁵⁶ Hopkins.

Ашоки и сохранившая свое влияние даже позднее, во время Канишки, была потеряна в дикой чаще чудес и небылиц, подобных рассказам о бесконечных буддах или непорочных зачатиях.

Но кроме вырождения буддизма, сыграла свою роль и стойкость верований прошлого. В жизни народа господствовала брахманистская вера. Даже буддизм мог развиваться, только приняв брахманистских богов. Ранний буддизм включал в себя Индру, Брахму и другие божества. Новообращенные привнесли в него многое из своего почитания древних богов. Хинаяна приняла Брахму, Вишну и Нараяну под их собственными именами. Махаяна, как мы уже видели, никогда себя серьезно не противопоставляла индуистским учениям и практике. Она создала свою мифологию и говорила об иерархии степеней и качеств божественности, на вершине которой был Адибудда. В то время как брахманы рассматривали Будду как воплощение Вишну, буддисты, платя им любезностью за любезность, отождествляли Вишну с бодхисаттвой Падмапани, называемым Авалокитешваром. Религия становилась личным делом, и аскеты из брахманов считались братьями буддистских саманов. Брахманизм и религия махаяны придерживались тождественных философских и религиозных взглядов. Неуступчивость, характерная для индийского склада ума, проявилась в монистическом идеализме в философии и в свободе культа в религии (*иштагэватарагхана*). Метафизика и религия махаяны соответствуют метафизике и теизму адвайты. И ради того, чтобы удовлетворить потребности огромного большинства людей, она превратилась всего лишь в бледную копию Бхагавадгиты. Постепенный процесс интеллектуального растворения и превращений дошел в своем развитии до такой степени, что вызвал появление теории о том, что махаянизм явился лишь сектантской фазой великого вишнуистского движения⁵⁷. Хинаяна с ее более аскетическим характером стала рассматриваться как секта шайвизма. Буддизм уже не мог научить ничему своему, особенному. А когда брахманистская вера восприняла всеобъемлющую любовь, преданность богу и провозгласила Будду одним из аватар Вишну, тогда пробила смертный час буддизма в Индии, буддизм повторил как достижения, так и ошибки индуизма. Неизмеримое прошлое со свойственными ему вымыслами и унаследованными верованиями снова завладело страной, и буддизм исчез, смешавшись с индуизмом.

Буддизм умер естественной смертью в Индии⁵⁸. Утверждение, будто фанатики-жрецы силой вытеснили буддизм, является вымыслом. Верно, что Кумарила и Шанкара подвергли критике буддистские доктрины, но сопротивление, оказанное буддизму брахманизмом, явилось естественным сопротивлением старой организации новому развитию, которое не содержало ничего действительно нового. Насильственное искоренение буддизма в Индии — это легенда. Буддизм и брахманизм приблизились друг к другу настолько, что со временем они, смешавшись, в конце концов составили единое целое. Причинами упадка буддизма явились постепенное поглощение и молчаливое равнодушие, а не фанатизм жрецов и методическое уничтожение.

История буддизма имела решающее значение для основной проблемы жизни. Буддизм установил нормы чистой морали, достижимые с громадным трудом, морали, независимой от духовных санкций. Он не смог принести Индии действительно духовного освобождения, несмотря на тот факт, что в нем особое внимание уделялось строгой и простой, истинно добродетельной жизни. Ранний буд-

⁵⁷ Перерождение буддизма в вайшнавизм можно видеть в Пури, в Ориссе, где храм, первоначально посвященный Гаутаме Будде, теперь является обителью Кришны в форме Джаганнатха (Локанатха). Единственным пережитком буддизма, который мы здесь находим, является то, что люди всех каст едят пищу, приготовленную в доме бога.

⁵⁸ См. Monier Williams, Buddhism, chap. VII.

дизм создал центр, объединявший недовольных индивидов. Хинаяна своими преувеличениями выдала основное слабое место буддистских систем. Махаяна, стремясь исправить недостаток хинаяны, впала в другую крайность и дала влиться в духовную жизнь всякого рода суевериям, что противоречило духу учения Будды. Непреодолима приверженность моральному закону — вот в чем секрет силы буддизма, а его пренебрежение к мистической стороне природы человека — причина его упадка.

■ ВЛИЯНИЕ БУДДИЗМА НА ИНДИЙСКУЮ МЫСЛЬ

Буддизм оставил неизгладимый отпечаток на индийской культуре. Его влияние наблюдается всюду. Индуистская вера восприняла то лучшее, что было в его этике. Уважение ко всему живому, доброта к животным, чувство ответственности, стремление к более высокой жизни — все это с новой силой внедрилось в индийский ум. В результате буддистского влияния брахманистские системы предали забвению те стороны своей религии, которые были несовместимы с человечностью и разумом⁵⁹. В Махабхарате есть отзвуки этой благородной стороны буддизма. «Победа увеличивает ненависть, а от ненависти ненависть не уменьшается»⁶⁰. После буддизма индийская мысль не могла принять оптимистический взгляд на мир. Нельзя было более придерживаться норм, которые до тех пор удовлетворяли ум человека. Человеческое существование — это зло, и мукти является освобождением от бытия. Позднейшие философские системы принимают это положение. В ньяе среди зол упоминается рождение (*джанма*) и деятельность (*правритти*)⁶¹. И добро и зло нежелательны, поскольку они влекут за собой новое рождение. Мы возвращаемся в мир либо для того, чтобы насладиться воздаянием, либо для того, чтобы подвергнуться наказанию. Родиться — это просто значит умереть. Быть счастливым — это значит не быть рожденным. Мятеж духа против материи господствует в истории индийской мысли со времен Будды. Все жившие после него мыслители жили в тени великого самоотречения. Конец жизни символизируется одеждой саньясина. Преувеличивается зло желания⁶². Мир связан желанием⁶³. Индийская мысль была вынуждена считаться с буддистскими рассуждениями о непостоянстве жизни и с учением об относительности. Некоторые неправильные толкования Будды и некоторые из его глубочайших, проникновенных мыслей повлияли на последующий ход развития мысли. Лучшие вещи мира умирают, прежде чем возродиться вновь, и именно таким образом погиб в Индии буддизм, чтобы возродиться в утонченном брахманизме. И сегодня Будда живет в жизни тех индусов, которые не отказались от традиций своего прошлого. Его присутствие ощущается везде и всюду. всюду почитаемый как бог, он занял место в мифологии, которая еще жива в Индии, и, пока остается древняя вера, пока она не погибла от разъедающего влияния нового духа, Будда занимает свое место среди богов Индии.

⁵⁹ В произведении, называемом Ачарамаюкха, которое приписывается одному Шанкаре, были запрещены следующие пять предосудительных вещей: 1) жертвоприношения огню, 2) убийство коров для жертвоприношений, 3) самоистязание аскетов, 4) употребление мяса на жертвенных празднествах в честь манов-предков и 5) женитьба на вдове умершего брата. Agnihotraṃ gavāmbhaṃ sannyāsam phalapaitṛkaṃ devareṇa sutotpattiḥ kalau pañca vivarjayet. См. также Nirayasindhu, III. В другом чтении употребляется «aśvāmbhaṃ» вместо «agnihotraṃ».

⁶⁰ Udyogaparva, 71. 56 и 63.

⁶¹ N. S., 1.2; IV. 65.

⁶² Janma duḥkhaṃ jarā duḥkhaṃ, jāyā duḥkhaṃ punaḥ punaḥ; Āśāṣaḥ paramaṃ duḥkhaṃ, nirāśaḥ paramaṃ sukhaṃ.

⁶³ Āśayā badhyate loke.

Его жизнь и учение будут вызывать глубокое уважение человечества, дадут облегчение многим, чей ум в тревоге и смятении, будут радовать простые сердца и дадут ответ на многие наивные молитвы.

ЛИТЕРАТУРА^[129]

Saddharma Puṇḍarīka, S. B. E., XXI.

Buddhist Mahāyāna Texts, S. B. E., I.

Suzuki, Mahāyāna Buddhism.

Suzuki, The Awakening of Faith.

Coomarswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism.

ШКОЛЫ БУДДИЗМА

Введение. — Четыре школы реализма и идеализма. — Вайбхашики. — Природа реальности. — Познание. — Психология. — Саутрантики. — Познание внешнего мира. — Бог и нирвана. — Йогачары. — Их теория познания. — Природа алая-виджняны. — Субъективизм. — Его критика Шанкарой и Кумариллой. — Индивидуальное я. — Формы познания. — Теория мира йогачар. — Авидья и алая. — Нирвана. — Неопределенность алая-виджняны. — Магхьямики. — Литература. — Критика магхьямиками йогачар. — Феноменализм. — Теория отношений. — Два вида познания. — Абсолютизм. — Шунья-вада. — Нирвана. — Этика. — Заключение.

■ ЧЕТЫРЕ ШКОЛЫ БУДДИЗМА

Будда использовал критический анализ как путь к истине. Он настаивал на наблюдении и рассуждении. Его религия не была догматической. К Будде как нельзя лучше подходит изречение: «Не нужно принимать мой закон на веру, сначала испытай его, как золото испытывают огнем»². Оставив метафизические проблемы нерешенными, Будда увеличил путаницу в вопросе о первооснове вещей. Ранний буддизм содержал зародыши, которые могли развиваться в различных направлениях. Одним и тем же мыслям не все придают тот смысл, который в них вкладывали их авторы. Поэтому, когда умозрительные философы выхолостили из буддизма большую часть того, что имелось в нем живого и своеобразного, он был сведен к ряду абстрактных положений, которые различные мыслители в соответствии с их склонностями развили в разнообразные системы. Согласно Будде, опыт является единственно доступной нам реальностью, реальным существованием, тем основным фактом, с которым должно согласовываться всякое мышление. Эмпиризм Будды ведет к всесторонней критике и разрушению традиционных верований. Эмпиризм буддистских школ является разумным применением критического метода к самому опыту. Буддизм распался на различные философские школы скорее под влиянием логики, а не по установленной схеме. Сразу после смерти Будды начали выявляться расхождения в верованиях и действиях. Даже во время собора в Вайшали происходили догматические дебаты, поведшие к большому собранию, Махасангхе раскольников, которые сами распались на восемь различных школ. Тхеры, созвавшие собор в Вайшали, также распались во II веке до н. э.

¹ Перевод главы 11, Приложения и примечаний автора сделан О.К. Аржановой.

² К сожалению, этот философский дух многое потерял, когда массы восприняли буддизм как религию. Вера в слова Будды усилилась. «Все, что сказал бог Будда, сказано хорошо», — заявил Ашока. В Дивьявадане говорится: «Небо может опрокинуться с луной и звездами, земля может подняться с горами и лесами, океаны могут высохнуть, но слова Будды останутся верными»^[130].

на несколько школ, хотя их основная ветвь поддерживала сарвасти-ваду, или реалистическую теорию, утверждавшую, что все существует. Канон пали свидетельствует о противоположном движении мысли, и Катхаватту имеет дело со многими из этих сект и школ³. Индуистские философы не ссылаются на эти школы буддистской философии, появившиеся до I века до н. э. Согласно им, существуют четыре главные буддистские школы, из которых две принадлежат к хинаяне и две к махаяне. Школы хинаяны включают вайбхашиков и саутрантиков, которые являются реалистами, или сарвастивадинами, верящими в то, что существует независимая вселенная, действительная в пространстве и времени, где разум наравне с другими вещами является конечным. Школы махаяны включают йогачар, которые являются идеалистами, и мадхьямиков. Йогачары утверждают, что мысль является самосозидательной и все производящей. Это основной принцип и даже основной тип и форма реальности. Философия мадхьямиков — это отрицательная критическая система, формулирующая метафизические основы Махаяна-сутр. Мадхьямики иногда называют *сарвавайнашиками*, или нигилистами⁴.

Тенденции спекулятивных систем буддизма, хотя они существовали уже долгое время, оформились и приобрели стройность только после Канишки. Системы индуистской философии критикуют эти школы, и факт этот указывает на то, что последние относятся к периоду более раннему, чем сами индуистские системы. Мы не намного ошибемся, если отнесем их ко II веку н. э., хотя некоторые выдающиеся представители той или иной школы могли жить и в более позднюю эпоху. В III веке после смерти Будды большое значение приобрели вайбхашики, а саутрантики — в IV веке после его смерти. Согласно Арьядэве, мадхьямики появились спустя пять веков после смерти Будды. Асанга, основатель школы йогачар, жил не позднее III века н. э. Буддистская философская мысль достигла своего расцвета в V, VI и VII веках.

■ ВАЙБХАШИКИ

Умозрительные школы, примыкавшие к хинаяне, относятся к сарвасти-ваде^[131], или плюралистическому реализму⁵. Вайбхашики называются так потому, что они считали язык других школ абсурдным, *вируггхабхаша*⁶, или потому, что

³ См. J. R. A. S., 1891, а также Journal of the Pāli Text Society, 1904 — 1905.

⁴ В Ай-цзине, относящемся к VI веку, говорится: «Тех, кто преклонялся перед бодхисаттвами и читал Махаяна-сутры, называют махаянистами (большими), тогда как тех, кто не действует, называют хинаянистами (малыми). Но существует два типа так называемых махаянистов. Первый — мадхьямики, второй — йоги; первые заявляют, что то, что обычно называют существованием, в действительности — несуществование и что каждый объект — не что иное, как пустая видимость, подобная иллюзии, а последние утверждают, что в действительности внешних вещей не существует, а имеются внутренние мысли и что все вещи существуют только в уме» (Takakusu, I-tsing, p. 15).

⁵ Сарвастивадины, иначе называемые хетувадины, или признающие причинность, считали важными семь работ, главной из которых была работа Катъяйнипутры Джнянапрастхана, написанная приблизительно спустя три столетия после смерти Будды. Комментарии к ней, называемые Махавибхаша, были составлены пятьюстами архатами под руководством Васумитры, вероятно, после Великого собора Канишки. Их краткое изложение мы находим в Абхидхармакоше Васубандху. Яшомитра является автором Абхидхармакошавьякхьи. На отдельных частях Уданавагги, Дхаммапады и Экоттарагамы сказывается влияние сарвасти-вады. Буддхачарита Ашвагхоши, несмотря на подчеркнутую в ней преданность Будде, и Джатакамала Арьяшур, кажется, принадлежат к этой школе. Бхаданта (III век н. э.), Дхарматрата, Гхошака и Буддхадэва являются другими выдающимися представителями этого взгляда, хотя они согласны друг с другом не по всем вопросам^[132].

⁶ См. S. D. S.

они следовали Вибхаше — комментариям к Абхидхарме. Они отвергали целиком значение сутр и признавали только Абхидхарму. Вайбхашики обращаются к опыту, который порождает неоспоримые свидетельства о природе вещей. Под опытом они понимают знания, полученные путем непосредственного контакта с объектом. Мир открыт для восприятия. Неправильно думать, что нет восприятия внешнего мира, так как без восприятия не может быть вывода. Мы не можем вывести *вьяпти*, или общеутвердительное суждение, если мы не будем иметь восприятий, получаемых с помощью наших органов чувств. Говорить о выводе, абсолютно независимом от каких-либо воспринимаемых объектов, — значит противоречить здравому смыслу⁷. Поэтому вайбхашики считают, что существуют объекты двух видов, воспринимаемые и выводимые, чувственные и мыслимые. С помощью заключения можно узнать о том, что внешние объекты существуют повсюду, однако, как правило, на их существование указывает восприятие. Устанавливается различие между внутренним миром идей и внешним миром объектов. Существует различие между тем, каким образом вещи взаимосвязаны в мышлении, и тем, как они взаимосвязаны в природе. Вайбхашики являются дуалистами в понимании природы и отстаивают независимое существование природы и разума. Эпистемологически их теория является наивным реализмом. Разум осознает объекты. Наше знание, или знакомство с вещами, которые не являются духовными, представляет собой не сотворение, а только раскрытие их. Вещи даны нам. Сущность вещей в своем постоянном существовании проходит через три фазы — прошлое, настоящее и будущее.

Постоянными субстанциями являются не преходящие явления, а элементы, которые лежат в их основе. Некоторые сарвастивадины отстаивают вечное существование ноуменальных эквивалентов пяти *скандх*, или элементов вещей. Они избегают трудностей, связанных с проблемой причинности, так как, согласно им, причина и следствие относятся к двум фазам одной и той же вещи. Вода является общей субстанцией льда и пара. Фазы мгновенны, а сущность постоянна. Арьядэва выразил этот взгляд на причину в следующих словах: «Причина никогда не исчезает, она только изменяет свое название, когда она становится следствием, изменившим ее состояние. Например, глина становится кувшином, изменившим свое состояние, и в данном случае исчезает название «глина» и появляется название «кувшин»⁸.

⁷ Sakalalokānubhavavirodhāś ca.

⁸ Сравните взгляд, выраженный в Абхидхармакошабхашье: «Должны ли мы думать, что дерево исчезает в результате соприкосновения с огнем? — Да, ибо, когда дерево сгорает, мы его больше не видим и нет оснований сомневаться в показаниях наших органов чувств. Нет, это вопрос размышления, ибо если мы даже больше и не видим дерева, то это может быть следствием того факта, что оно исчезает само и задерживает свое обновление. Несуществование дерева, которое, скажете вы, вызвано огнем, представляет собой чистое ничто, фикцию, а фикция не может быть следствием и не может быть вызвана. Кроме того, если разрушение или несуществование, которые поступают после существования, имеют иногда причину, то они, подобно рождению, всегда должны были бы иметь причину. И вы охотно признаете, что огонь, звук и мысль мгновенны по своей природе» (IV. 2). «Если вещи меряют без причины свою собственную природу, как предметы, брошенные в воздух, падают, тогда они должны исчезать в момент своего рождения, и они не могут существовать дальше того момента, в который они начали существовать, или если разрушение, приходящее без причины, не наступит в самый момент рождения вещи, оно не наступит и позднее, так как вещь остается тем, что она собой представляет» (там же). Если вы скажете, что вещь развивается, стареет и т. д., то то, что стареет, что меняется, является серией. Понятие изменения является противоречивым. «То, что одна вещь должна стать другой, отличной от первой, есть абсурд. То, что вещь должна оставаться сама собой, а ее характер — меняться, есть абсурд» (там же, IV. 2). Если вещи мгновенны, то они исчезают без какой-либо причины. Огонь исчезает потому, что он мгновенен, а не потому, что его задувают. Мы не можем разрушить того, что существует, как не можем разрушить и того, что не существует.

Объекты, которые мы видим, перестают существовать, когда они не воспринимаются. Они существуют, но очень короткое время, подобно вспышке молнии. Атомы немедленно разъединяются, и их совокупности существуют кратковременно. Вещи существуют четыре момента: рождение, существование, разрушение и смерть. Однако мы не можем воспринимать того, что делает их объектами. Объекты существуют независимо от нашего восприятия, даже если они перестают существовать в тот момент, когда мы перестаем их воспринимать. Однако вайбхашики, как и саутрантики, допускают постоянную реальность основных элементов, или их внеумственное существование. Не дается определенной оценки отношению между основной реальностью и ее феноменальными проявлениями. Взгляд на элементы или ноуменальные эквиваленты вещей не ясен. Нам часто говорят, что даже эти элементы мгновенны. Их иногда сводят просто до гипостазированных понятий⁹. Я, называемое пудгала, не существует вне элементов личной жизни^[133]. Единство индивида является фикцией с точки зрения непрерывного потока душевных состояний. Эта теория покоится на натуралистических предположениях и, строго развитая, приводит нас к материализму или сенсуализму. Осознавая, что мы имеем дело с преходящими явлениями, саутрантики доказывают, что основополагающие субстанции выводятся нами, а не непосредственно воспринимаются.

Вайбхашики и саутрантики допускают реальность внешнего мира. Объекты делятся ими на бахья, или внешние, и *абхьянтара*, или внутренние. Под первыми они понимают *бхуту*, или элементы, и *бхаутику*, или объекты, принадлежащие элементам. Под последними они подразумевают *читту*, или интеллект, и *чаитту*, или то, что принадлежит интеллекту¹⁰.

Существует только четыре, а не пять элементов: земля, которая тверда, вода, которая прохладна, огонь, который горяч, и воздух, который подвижен. Пятый элемент — акаша — не признается. Внешние объекты являются результатами скопления первичных атомов в соответствии с их качествами. Атомистическая теория принимается и вайбхашиками и саутрантиками^[134]. Все объекты в конечном счете сводятся к атомам. Вайбхашики утверждают, что атом имеет шесть сторон и все же он един, ибо пространство внутри атома не может быть разделено. Они также утверждают, что атомы могут восприниматься в массе, так как мы не можем видеть их поодиночке, так же как мы видим массу волос, а не отдельный волос¹¹. Согласно Васубандху^[136], атом является мельчайшей частицей рупы¹². Он не может быть куда-либо помещен, раздавлен, измерен или притянут. Он не длинный и не короткий, не квадратный и не круглый, не кривой и не прямой, не высокий и не низкий. Он

⁹ См. The Journal of the Pāli Text Society, 1913 — 1914, p. 133.

¹⁰ Мы можем обратить внимание на субъективную и объективную классификации, отмеченные в Абхидхармакоше Васубандху. Субъективная классификация проста. Мы имеем пять *скандх*, или составных частей бытия, двенадцать *аятана*, или размещений, и восемнадцать *дхату*, или основ. Объективная классификация имеет дело с двумя видами объектов — *асанскрита дхармами* (несоставными) и *санскрита дхармами* (составными). Несоставных дхарм, которые не порождаются вещами, самостоятельно существуют и не подлежат изменениям, то есть зарождению, росту и разрушению, существует три: 1) *праписанкхьянирогха*, 2) *апраписанкхьянирогха*, 3) *акаша*, или пространство. Составных дхарм существует четыре вида: 1) одиннадцать *рупадхарм* (рупа эквивалентна материи), 2) единая *читта* (ум), 3) сорок шесть *чаита дхарм* и 4) четырнадцать *читтавипраюкта*, или недуховных комбинаций. Семьдесят две составные дхармы и три несоставные дхармы исчерпывают все вещи. Слово «дхарма» означает в буддизме ряд вещей, таких как закон, правило, вера, религия, земное явление, вещи, состояние; здесь оно употребляется для обозначения любого существующего объекта (см. S o g e n, Systems of Buddhistic Thought)^[135].

¹¹ Ньяя-сутры утверждают, что атом трансцендентален, не воспринимаем органами чувств. N. S., II. 1. 36; IV. 2. 14.

¹² Параману является мельчайшей формой рупы. Она непроницаема, ее нельзя подобрать или бросить.

неделим, не поддается анализу, невидим, неосязаем, не имеет вкуса¹³. Атомы не могут проникать друг в друга. Вайбхашики и саутрантики не допускают сдвоенных или строенных атомов, хотя они признают неопределенные атомные совокупности. Сложные субстанции состоят их первичных элементов. Тела, которые являются объектами ощущения, представляют собой совокупности атомов. Материальные вещи, которые воспринимаются органами чувств, являются совокупностью четверичного субстрата рупы: цвета, запаха, вкуса, осязания. Частица, обладающая этим четверичным качеством, называется *параману*, или первичным атомом, который не поддается анализу. Параману становятся воспринимаемыми, когда они комбинируются. Воспринимаемая атомарная частица называется *ану*, она является комбинацией параману. Атомы одинаковы во всех элементах, обладающих качествами земли, воздуха, огня и воды. Хотя материальные вещи обладают качествами четырех различных элементов, тем не менее иногда случается, что ряд элементов проявляет свою активность, тогда как другие находятся в потенциальном состоянии. В твердом металле преобладает элемент земли, в жидком потоке — элемент воды, в горящем пламени — элемент огня. Сарвастивадины различают два мира: *бхаджаналоку*, вселенную как обиталище вещей, и *самтвалоку*, мир живых существ. Первый служит второму. Читтавипраюкта дхармы являются составными энергиями, отличными от материи и разума, такими как *прапти* и *апрапти*. Они не активны, а только потенциальны, и становятся действительно существующими, когда они связывают себя с духовной или материальной основами.

Несоставных элементов три. Первый — акаша, который свободен от всех различий и ограничений. Это — вечная, всеохватывающая, положительная субстанция¹⁴. Она *существует*, хотя и не имеет формы (*рупы*) и не является материальной вещью (*васту*). Второй элемент — апратисанкхьяниродха, это — невосприятие дхармы, вызванное отсутствием *прагья*, или условий, и не воспроизводимое с помощью знания¹⁵. Это — напряженное сосредоточение на субъекте, так чтобы все другие влияния были устранены. Третий элемент — пратисанкхьяниродха^[137] — представляет собой положительное использование трансцендентального знания, высший идеал сарвастивадинов. Нирвана, согласно этой школе, не является точно таким же существованием, как существование, обусловленное скандхами, но и не отличается от него. Так как вайбхашики признают постоянное существование атомов скандх, нирвана не может быть состоянием, полностью независимым от скандх. Шанкара критикует три несоставные, или *асанскрита*, дхармы, такие как *авасту* (не субстанциональная), *абхаваматрам* (только отрицательно отличная) и *нирупакхья* (лишенная формы)¹⁶. Он говорит: верно, что они неопределимы, но это не значит, что они нереальны.

Истинными и доступными нам инструментами познания являются восприятие и понятие. Восприятие, или *грахана*, дает нам истину, ибо оно свободно от всякого воображения, или *каल्पаны*. Но оно дает нам только неопределенные представления. Понятие или сознание (*адхьявасая*) не дает нам знания, хотя оно определено, ибо оно идеальное или воображаемое. Восприятие не иллюзорно, но неопределенно. Понятие иллюзорно, хотя и определено. Абсолютно неопределенного объекта восприятия не существует. Действительно, трудно различить данный и идеальный аспекты объектов познания. Здесь, кажется, обнаруживается несостоятельность теории вайбхашиков, ибо, если восприятие так неопределенно, то как мы можем сказать, что оно дает нам знание реальности вещей? Возможно, что через посредство восприятия мы сталкиваемся с реальностью и чувству-

¹³ Abhidharmamahāvibhāṣā.

¹⁴ Это также является взглядом ньяйи.

¹⁵ Vasubandhu.

¹⁶ V. S. Комментарий, II. 2. 22 — 24.

ем, что существует что-то реальное. Но для установления природы объекта, с которым мы приходим в столкновение, необходимо умозаключение.

Воспринимающий, или *упалабгхри*, — это виджняна, и субстрат сознания (*читта*, или ум) — постоянен. Память — это *читтагхарма*, или качество читты. Объектами, действующими на органы чувств, являются рупа (цвет или форма), вкус, запах, осязание и звук. В соответствии с существованием пяти видов объектов, действующих на органы чувств, мы имеем пять органов чувств. После восприятия внешних объектов индрии пробуждают *читту*, или ум, и возбуждают *виджняну*, или сознание. Эти индрии, которые воспринимают объект, по своей природе материальны.

Каждая индрия имеет две части, главную и вспомогательную. В случае зрительного восприятия зрительный нерв будет главным, а глазное яблоко вспомогательным. Говорят, что существует шесть видов различий, которым соответствуют пять органов чувств и шестой — ум, являющийся внутренним чувством. Посредством шестого чувства — ума — мы познаем не только конкретный цвет, но и цвет как таковой или звук как таковой. Согласно Васубандху, читта — то же самое, что разум, *виджняна*, или способность проводить различия¹⁷. Не существует души, отличной от виджняны или читты^[138].

Согласно учению этой школы, Будда является обыкновенным человеком, который после достижения ограниченной нирваны в результате достижения просветленности (состояния будды) и после достижения состояния окончательной нирваны в результате смерти перестал существовать. Единственным божественным элементом у Будды было его интуитивное знание истины, которого он достиг без помощи других.

■ САУТРАНТИКИ

Второй школой хинаяны является школа саутрантиков¹⁸. Саутрантики признают внеумственное существование феноменального мира. Но только у нас нет непосредственного восприятия этого мира. Мы располагаем представлениями, содержащимися в нашем уме, с помощью которых мы делаем вывод о существовании внешних объектов. Они должны существовать, ибо без объектов восприятия не может быть восприятия¹⁹.

Мадхава в Сарвадаршана-санграхе излагает аргументы, с помощью которых саутрантики приходят к выводу о существовании внешнего мира: «В конце концов, сознание должно иметь какой-то объект, так как оно обнаруживает себя в двойственности... Если бы данный объект был только формой сознания, он должен был бы проявлять себя как таковой, а не как внешний объект». Современная логика может рассматривать это как смешение объективного и внешнего. Если говорят, что внутреннее начало проявляет себя, как если бы оно было чем-то внешним, саутрантики отвечают:

¹⁷ Ум называется читта, потому что он наблюдает (*читати*), манас — потому что он рассматривает (*маньяте*), и виджняна — потому что он различает (*виджняте*). Абхидхармакоша, 2^[139].

¹⁸ Мадхава говорит о происхождении термина «саутрантика» следующее: «Термин “саутрантика” возник в результате того, что почитаемый Будда сказал своим ученикам, спросившим его, что является основным смыслом (анта) изречения (сутра): “будьте саутрантиками” (S. D. S., p. 332). Возможно, что саутрантиков называют так за их приверженность к Суттапитаке, или разделу, состоящему из проповедей Будды, отрицающих две другие питаки. Саутрантики основываются на сутрах. Они подразделяются на две группы — ту, которая отвергает всякое доказательство, кроме слова бога, и ту, которая признает другие доказательства. Основателем этой системы явился Кумаралабдха, современник Нагарджуны. Дхармоттара, логик, и Яшомитра, автор комментариев к Абхидхармакоше Васубандху, — последователи этой школы.

¹⁹ Ло к к, Опыт о человеческом разуме, IV. 4. 3.

«Это мнение несостоятельно, ибо если бы не было внешних объектов, то не было бы их генезиса; сравнение "как если бы оно было чем-то внешним" — незаконно. Ни один здравомыслящий человек не скажет, что Васумитра подобен сыну бездетной матери»²⁰. Мы предполагаем объективное существование, исходя из определенных свойств, так же как «о сытости судят по удовлетворенному виду, о национальности — по языку и о чувствах — по выражению»²¹. Далее: «Сознание само по себе повсюду одинаково, и если бы существовало только оно, то мир должен был бы быть единым. Однако мы порой имеет синее, порой красное. Это происходит благодаря различиям в самих объектах». Разнообразие форм сознания указывает на существование внешних объектов. Кроме того, «те вещи, которые, пока вещь существует, проявляют себя только временами, должны зависеть от чего-то другого, чем эта вещь». Сознание проявляет себя только временами как синее и т. п. Далее: «Именно знание субъекта (*ала-виджняна*) и есть то, что интересует его. Именно знание объекта (*правритти-виджняна*) является тем, что обнаруживает синее, и т. д.»²² Наконец, этот внешний мир не возникает по нашей воле. Чтобы объяснить зависимую природу чувственного восприятия, мы должны признать реальность мира, способного порождать звук, вкус, запах, осязание, цвет, наслаждение, боль и т. д. Следовательно, этот мир является внешним по отношению к сознанию. Наша вера в него основывается на умозаключении. Мы можем спросить, действительно ли существование этого мира настолько абсолютно, самоочевидно и доказуемо, что оно может рассеять любое сомнение? Декарт возражает: «Не может быть, чтобы какой-то злобный дух витал над нашими умами и пробуждал в них идеи вещей, которые в действительности не существуют». В этом случае мы, кажется, приближаемся к взгляду йогачар, согласно которому непосредственные объекты сознания, о которых мы имеем какое-либо представление, являются нашими идеями. Никакой ложный дух не может обмануть нас в отношении их. Как только нарушается единство мышления и бытия, когда мы отделяем сознание я от непосредственного сознания мира, оба они перестают существовать. Теория мадхьямиков последовательно располагает я и не-я и ведет нас к абсолютному единству, стоящему выше различия я и не-я.

Утверждая, что не может быть перцептивного знания объектов без существования внешних объектов, саутрантики заявляют, что эти внешние объекты — мгновенны. Все вещи — мгновенны²³. Если объекты, определяющие формы сознания, являются всего лишь мгновенными, то каким образом мы получаем иллюзорные представления постоянных объектов? «Формы объектов одна за другой проникают в разум. Иллюзия одновременности вызывается быстротой смены впечатлений. Точно так же, как стрела, так сказать, одновременно проходит через восемь листьев цветка, а вращение горячей головки образует круг»^[140]. Используя выражение Гамильтона, саутрантиков можно назвать гипотетическими дуалистами или космогетическими идеалистами. Они отрицают какое-либо непосредственное познание независимого мира, но признают его реальность, с тем, чтобы объяснить наши восприятия и образы. Объекты даются нам через представления, содержащиеся в уме. Нет сомнения, что, поскольку это есть психологический факт, вайбхашики стоят на более прочной основе. Саутрантики говорят, что во время восприятия мы имеем идею или представление. Непосвященный индивид, ум которого не испорчен психологическими учениями, подтверждает мнение вайбхашиков, когда говорит, что он воспринимает дерево, а не идею, благодаря которой он предполагает существование дерева. Вносить результаты психологического анализа в

²⁰ Р., 27.

²¹ Р., 28.

²² См. Abhidharmakosa, III. 30, где проводится различие между восприятием «синего» и суждением «это есть синее».

²³ S. S. S., III. 3. 16.

непосвященный ум воспринимающего индивида — значит совершать психологическую ошибку. Индивид видит дерево, которое не существует в нем. Говорить, что он воспринимает идею, которую позже относит к внешней вещи, — значит искажать очевидные факты. Современная психология подтверждает теорию вайбхашиков о том, что восприятие является актом сознания, который связан с недуховным существованием физического объекта.

Дхармоттара в Ньяябиндутике, комментарии к Ньяябинду Дхармакирти, рассматривает *самьяк-гжняну*, или правильное знание, как единственное средство осуществления всех желаний, которые могут появиться у человека. В то время как истинность суждения состоит в его согласии с объектом, проверкой истины является успешная деятельность. Всякое познание служит определенной цели. Оно начинается с представления идеи и оканчивается осуществлением желания, подсказанного ею. Поскольку восприятие и вывод помогают нам в осуществлении наших желаний, они являются действительными формами познания. Представление непосредственно только в восприятии, а в выводе оно опосредствовано *лингой*, или доводом. Сны и иллюзии представляют собой примеры неверного знания.

Признавая реальность внешнего мира, саутрантики продолжают объяснение процесса познания^[141]. Знание возникает на основе четырех условий, какими являются: 1) данные, или *аламбана*; 2) предположение, или *саманантара*; 3) посредник, или *сахакари*; 4) доминирующий орган, или *адхипатирупа*. «При восприятии синего понятие синего возникает в процессе осмысления в сфере сознания (*гжняна*). Благодаря предположению возрождаются старые знания. Ограничение представления того или иного объекта вызывается посредником, светом, как одним условием и доминирующим органом — как другим»²⁴. Дхармакирти в Ньяябинду считает, что восприятие — это представление, определяемое исключительно объектом и свободное от всех умственных впечатлений (*калпана*). Очевидно, это — *нирвикалпа*, или неопределенное знание, так как *савикалпа*, или определенное знание, влечет за собой концептуальную деятельность ума. Дхармакирти придерживается того мнения, что названия и отношения навязываются умом, а чувства правильно раскрывают объекты, если они сами не искажены органическими или посторонними причинами. Говорят, что это чистое восприятие, свободное от всяких следов концептуальной деятельности, дает нам объект в его собственной природе (*свалакшанам*). Однако трудно решить с помощью наших действительных восприятий, которые, несомненно, являются чистыми, что соответственно приходится на долю объекта, а что — на долю ума.

В признании атомистической теории саутрантики очень мало отличаются от вайбхашиков. Для саутрантиков акаша — это то же самое, что первичный атом, так как и то и другое лишь понятия и ничто больше²⁵.

В противоположность вайбхашикам и мадхьямикам саутрантики утверждают, что мышление может мыслить само^[144] и что мы можем иметь самосознание²⁶. Хотя конец пальца не может коснуться самого себя, лампа освещает саму себя и других²⁷. Эта теория вполне совместима с реализмом.

Яшомитра, саутрантик и комментатор Абхидхармакоши Васубандху, разбирая вопрос о реальности бога, заявляет: «Творения не создаются ни Ишварой, ни *пурушей* (духом), ни *прагханой* (материей). Если бог был бы единственной причиной, то кем бы он ни был, Махадэвой, Васудэвой или кем-то другим, духом или материей, благодаря простому факту существования такой изначальной причины мир был бы

²⁴ S. D. S., p. 30^[142].

²⁵ S. S. S., III. 3. 5^[143].

²⁶ Svasamvitti.

²⁷ Bodhicaryāvatāra, IX. 15.

создан в своем единстве сразу и одновременно, так как нельзя признать, что может быть причина без следствия. Но мы видим, что творения возникают неодновременно, а последовательно, одни из утробы, другие из почек. Следовательно, мы приходим к выводу, что имеется серия причин и что бог не является единственной причиной. Но это противоречит тому, что разнообразие причин существует по воле бога; "допустим теперь, что такое-то и такое-то существо родится, допустим, что другое существо родится таким-то и таким-то образом". Таким путем объясняется факт появления всего созданного и доказывается, что бог — причина их возникновения. На это мы отвечаем, что признать несколько актов божественной воли — значит признать несколько причин, а это признание означает отрицание первой гипотезы, согласно которой существует только одна изначальная причина. Кроме того, эта множественность причин не может быть порождена иначе, как в одно и то же время, так как бог, источник отдельных актов божественной воли, который порождает это разнообразие причин, является сам по себе единым и неделимым. Сыны Шакья утверждают, что эволюция мира не имеет начала»²⁸.

Арьясанга, или Асанга, и его младший брат Васубандху, учитель Дигнаги, явились основоположниками виджняна-вады, или идеалистических взглядов йогачар²⁹.

■ ЙОГАЧАРЫ

Школа йогачар называется так потому, что она заявляет, что абсолютная истина, или *бодхи*, провозглашенная буддистами, достижима только теми, кто практикует йогу. Название «йога-чары» подчеркивает практическую сторону филосо-

²⁸ Цитируется по Nariman, Literary History of Sanskrit Buddhism, p. 284 — 285^[145].

²⁹ Будучи первоначально приверженцем школы сарвасти-вады, Асанга стал главным представителем доктрины йогачар. Он излагает свою доктрину в Погачарабхумишастре и Махаянасутралапке — работе, состоящей из памятных стихов, написанных разным размером, и комментария к ним, составленного автором. Говорят, Васубандху жил приблизительно в последней четверти IV века. Такакусу и Якоби относят его к концу V века. По мнению других, он жил приблизительно в III веке н. э. Ученик Васубандху Гунапрабха был гуру, или учителем, Шри Харши, царя Канауджа, и другом Сюань-Цзана. Этот факт подтверждает мнение Якоби о том, что Васубандху жил приблизительно во второй половине V столетия. Васубандху известен своей глубокой эрудицией и своеобразием мысли. Он является автором Абхидхармакоши — хинаянистской работы. В дальнейшем он был приобщен своим братом Асангой к доктрине махаяны и написал несколько комментариев на тексты махаяны. Ашвагхоша также является последователем школы йогачар. Его главная работа называется Махаянашраддхотпада, или The Awakening of Faith in the Mahāyāna (translated by Suzuki in Open Court Series), «Пробуждение веры в махаяну». Утверждение о том, что Ашвагхоша — автор этой работы, вызывает сомнение. Он был брахманом Восточной Индии, жившим в I веке н. э. Говорят, что он был духовным советником знаменитого царя кушанов Канишки. (Годы жизни Канишки не установлены; одни — Бойер, Ольденберг и Харапрасад Шастри — относят его к I веку н. э., а другие — к I веку до н. э. Р.Дж. Бхандаркар придерживается мнения, что Канишка жил в III веке н. э. J. R. A. S., Bombay Branch, vol. XX.) Ашвагхоша является также автором Буддхачариты. В Ланкаватара-сутре описывается визит Будды к Равану на Цейлоне, во время которого Будда ответил на ряд вопросов в соответствии с доктриной школы йогачар. Эта работа является важным текстом школы йогачар, хотя в ней излагаются и догматы мадхьямиков. Абхисамаяланкаралока и Бодхисаттвабхуми — другие работы этой школы. Среди выдающихся мыслителей этого направления могут быть отмечены Нанда, Дигнага, Дхармапала и Шилабхадра. Последний был профессором в Наланде, и от него Сюань-Цзан приобрел знания буддистской философии. Дигнага, автор Ньяябиндусубхашиташанграхи и Праманасамуччайи, был философом Южной Индии и учеником Асанги или Васубандху. Некоторые считают Дигнагу современником Гунапрабхи и относят его к 520 — 600 годам н. э.^[146] Не лишено основания мнение, что Калидаса ссылался на него в своей Мегхадуте, а если это так, то он должен был достигнуть своего расцвета приблизительно во время Калидасы. Следуют слова: Adreḥ śrīgaṇa harati-dignāgānām pathi pariharan śtūlahastāvalepan. Сугуира говорит, что Дигнага был коренным жителем Андхры. См. его Hindu Logic as preserved in China and Japan, p. 33.

фии, в то время как название «виджняна-вада» подчеркивает ее умозрительные черты. Принцип критического анализа применяется не только к индивидуально-*ego* и материальным объектам, но также к *дхармам*, или элементам вещей^[147], и развивается в идеализм, который сводит всю реальность к отношениям идей.

Репрезентативная теория восприятия, принятая саутрантиками, естественно приводит нас к субъективизму йогачар. Саутрантики говорят, что наши данные в познании представляют собой беспорядочную смесь, которая приходит к нам извне, доставляемая вещами, которые существуют. Мы не знаем, что представляют собой эти вещи. Если объекты нашего познания являются только идеями нашего ума, которые имеют репрезентативный характер, ибо они относятся к объектам, находящимся вне их, рассматриваются как образы и следствия вещей, существующих вне мыслящего субъекта, то трудно постичь их природу. Говорят, что они являются символом чего-то, находящегося вне их. Если мы начнем с безотносительных идей, то в дальнейшем их соответствие объектам может быть неверным. Существование внешнего мира является фикцией. Даже если он существует, он никогда не сможет быть познан. Мы никогда не сможем проникнуть за занавес и узнать, что порождает идеи. «Наши чувства свидетельствуют о том, что у нас есть определенные идеи. И если мы делаем вывод из доказательства, которое не подтверждено предпосылками, мы вводим самих себя в заблуждение»³⁰. Когда саутрантики утверждают, что у нас есть идеи и что с их помощью мы заключаем о существовании вещей, то ясно, что если бы внешние тела и существовали, мы не смогли бы познать их, а если бы они не существовали, то даже в этом случае у нас было бы достаточно оснований, чтобы думать, что они существуют³¹. Если для идеи необходима причина, то этой причиной не обязательно должен быть внешний мир. Даже в отношении идей, которые возникают произвольно, все, что мы может сказать, это то, что они должны иметь какую-то причину. Саутрантики не разбирают вопрос о выводах из своей репрезентативной теории познания, так как они начинают с признания двух субстанций.

Задача йогачар, подобно Беркли, заключалась в том, чтобы показать необоснованный и внутренне противоречивый характер непознанной абсолютной материи саутрантиков и убедить нас отказаться от всех идей о таком внешнем существовании. У нас нет оснований предполагать, что причиной всех идей является материальная субстанция. Материя — это идея и ничто больше. Вещи представляют собой комбинации ощущений. Объектами знания являются или идеи, действительно запечатленные нашими чувствами, или идеи, полученные в результате размышлений. Внешние объекты, независимые от сознания, неинтеллигибельны. Йогачары спрашивают: «Является ли внешний объект, предполагаемый нами, результатом какого-либо существования, или нет? Он не может быть результатом существования, так как то, что порождается, не может быть неизменным; но он не может не быть результатом существования, ибо то, что не возникает, не может существовать»³². Далее: «Является ли внешний объект простым атомом или сложным телом? Он не может быть последним, так как мы не знаем, будет ли то, что мы предполагаем, частью или целым. Он не может быть атомом, так как атом — сверхчувственен». Мы не можем познать атомы, а о совокупностях атомов мы не можем сказать, отличаются ли они от атомов, или нет. Если они отличаются от атомов, то их нельзя больше рассматривать как состоящие из атомов. Если же они не отличаются от атомов, то есть если они представляют собой то же самое, что и атомы, то они не могут быть причинами умственных представлений грубых тел. Кроме того, если объекты мгновенны, они могут существовать только мгновение, и знание,

³⁰ Reid, Works, p. 286.

³¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, раздел 7.

³² S. D. S., p. 24.

которое является следствием, может возникнуть только после того, как причина перестанет существовать, и, таким образом, оно вообще никогда не может возникнуть. В момент познания объект прекратил бы свое существование. Это приводит нас к тому выводу, что для восприятия объекта мы не нуждаемся в объекте. Даже если объекты существуют, они становятся объектами познания с помощью идей, которые принимают форму объектов. Так как эти последние являются тем единственным, в чем мы нуждаемся, то нет необходимости предполагать внешние объекты. Поскольку мы осознаем идеи и вещи вместе, эти два понятия неотличимы. Все свойства, которые мы знаем, — длина, размер, вкус и т. д. — субъективны. Нет объектов, независимых от нас, и когда мы говорим о них, мы только употребляем слова. Внешние объекты не существуют. Видимые явления, окружающие нас, — это порождения нашего сознания. Они появляются и исчезают подобно быстро летящим облакам. Так называемые внешние вещи, звезды и планеты представляют собой в действительности духовный опыт, возникающий в установленном порядке, который может быть определен тем или иным образом³³. Мы наблюдаем во внешней природе только то, что существует в наших умах. Если мы попросим объяснить действительное разнообразие идей, йогачары отошлют нас к впечатлениям, оставленным предыдущими идеями. Наши сны полны идей, возникших из предыдущих, содержащихся в уме образов без каких-либо внешних объектов. Именно так должен быть объяснен опыт в состоянии бодрствования³⁴. Все *дхармы*, или вещи и их качества, представляют собой составные части сознания. Наше сознание с помощью своих двух функций — *кхьяти*, или восприятия, и *ваступративикалпы*, или истолкования, — развивает мир опыта. Йогачары прослеживают деятельность сознания к безначальным инстинктивным тенденциям, действующим в нем³⁵.

Йогачары являются сторонниками виджняна-вады. Они отрицают реальное существование всего, за исключением *виджняны*, или сознания. «*Sarvam buddhimayaṃ jagat*» — весь мир идеален. Что бы мы ни говорили о естественном мире, даже то, что он существует вне нас, внутренний опыт отрицать нельзя. Наше знание может не быть собранием истин природы, но никто не будет отрицать его существования. Знание существует. Его наличие очевидно. Эта теория находит поддержку в раннем буддизме, который утверждает, что все, что происходит, является результатом и продуктом мысли. «Все, что мы есть, — это результат того, что мы мыслим; оно основано на наших мыслях, оно является продуктом наших мыслей». Говорят, психо-физический организм, который продолжает существовать после смерти человека, создается возрождением сознания. Так как йогачары не признают зависимости сознания от внешних объектов и утверждают, что оно самостоятельно существующее, их взгляды называются *нираламбана-вадой*. Раз-

³³ Ср. с теорией относительности Эйнштейна, которая доказывает, что даже длина не является абсолютным свойством стержня, а зависит от относительной скорости и положения стержня и наблюдателя.

³⁴ Согласно логике Дигнаги, существование означает способность производить действие, *арт-хакриякаритва*. Внешние вещи не реальны. Незменная вещь бездейственна. Обладает ли она, в момент когда она заканчивает фазу настоящего, способностью завершить свое прошлое и будущее? Если это так, она завершит их все сразу, так как не естественно, чтобы что-нибудь, что может быть совершенно сейчас, откладывалось. Если нет — она никогда не завершит их, подобно тому как камень, который не может породить птицу сейчас, не породит ее никогда. Если говорят, что неизменная вещь производит такое-то и такое-то действие в результате взаимодействия других факторов, тогда, если факторы внешни, они действительны; если они дают новую силу неизменным вещам, то первое бытие, которое ощущает недостаток в этой способности, исчезает, а новое бытие, обладающее этим качеством, нарождается. Трудно приписать неизменным вещам, которые всегда идентичны самим себе, последовательную деятельность, поэтому они все преходящи.

³⁵ См. *Lañkāvatāra Sūtra*.

личие между материальными и духовными дхармами исчезает, так как все дхармы — духовные.

Когда мадхьямики доказывают, что даже виджняна не реальна, так как мы не можем иметь сознания без объекта, который мы осознаем, йогачары им возражают: «Если все есть ничто, тогда ничто само становится критерием истины, и мадхьямики не имеют права дискутировать с другими о различных способах мышления. Тот, кто признает ничто в качестве реального, не может ни доказать свою позицию, ни опровергнуть доводы своего оппонента»³⁶. Когда мадхьямики считают, что все вещи представляют собой *шунью*, или пустоту, то даже тогда это отсутствие характеристик должно обозначать нечто. В Бодхисаттвабхуме этот вопрос излагается следующим образом: «Для того чтобы шунья (пустота) была оправданным положением, мы должны прежде всего иметь существование того, что является пустотой, и тогда несуществование того, из-за отсутствия чего она является пустотой; но если ничто не существует, то как может существовать пустота»? Мы ошибочно смешиваем понятие змеи с веревкой. Вербка существует, змея — нет. Поэтому веревка не имеет ничего общего со змеей. Подобно этому, качества и характеристики, такие как форма и т. д., обычно приписываемые вещам, могут не существовать. Хотя обозначаемые качества могут не существовать, субстрат существует. Различие джняны и джнеи, знания и познаваемого, на чем-то основывается. Для иллюстрации этого положения в качестве примера берется состояние сна. Видения сна не зависят от чего-либо виденного. Слоны, которых мы видим во сне, не существуют. Они являются продуктом ума и ошибочно считаются объективными. Форма, *акрти*, слона берется мышлением под влиянием впечатления (*вассана*), оставленного зрительным знанием. Даже знание, с помощью которого мы представляем слона, является знанием, приобретенным с помощью мышления. Так как в действительности нет познаваемого, то нет в действительности и знания. Нет материальной *рупы* (формы), нет ничего вне мысли, однако для всех этих воображаемых сущностей также должно быть какое-то основание, и им, согласно йогачарам, является виджняна.

Йогачары — откровенные идеалисты. То, что существует, является только единой однородной виджняной, которая представляет собой не абстрактную, а конкретную реальность. Мыслящая личность узнает о ее существовании и тождественности субъекту только путем познания объектов. Вся система фактов имманентна индивидуальному сознанию. Алая, с ее внутренним дуализмом субъекта и объекта, становится сама маленьким миром. Она ограничена своим собственным кругом изменений. Мир реальности лишен своей независимости и сведен к простой игре идей или связи мыслей. Алая, являющаяся постоянно изменяющимся потоком сознания, представляет собой контраст с Атманом, который неизменен, хотя йогачары и не выясняют точного значения алаи. Иногда алая выступает как действительное *я*, развивающееся и постоянно растущее³⁷. Оно получает впечатления и развивает зародыши, помещенные в нем *кармой*, или опытом, и постоянно действует. Это не только внешнее *я*, а огромное хранилище сознания, которое йогины обнаруживают с помощью размышления. С помощью размышления и других действий самопознания мы осознаем, что наше бодрствующее или поверхностное сознание является частью более полного целого. Каждый индивид обладает этим огромным целым сознания, большим вместилищем, с содержанием которого мыслящее *я* знакомо не полностью³⁸. Наше личное сознание знает только лишь небольшую часть общей суммы наших душевных состояний, алая-виджняны. Име-

³⁶ S. S. S. S, III. 3—4.

³⁷ Ср. неоидеализм Джентиле с его упором на мысль и исторический характер реальности.

³⁸ Йогачары принимают доктрину подсознательного, которую Уильям Джемс назвал наиболее важным шагом, сделанным психологией за последние годы.

ются указания на то, что иногда *алая-виджняна* употребляется в смысле абсолютного я. Говорят, что она существует без всякого порождения, существования и угасания, *утпагастхитибхангаварджам*³⁹. Она — постоянная основа бесконечного разнообразия чувств и идей, общая для всех умов. Существует только она одна; индивидуальные продукты сознания представляют собой только лишь явления, фазы алаи. Она является единственным основанием ложной веры в существование мира. Все вещи вселенной находятся в ней. Частные явления представляют собой проявления алаи в соответствии с числом и природой условий. Мы в своем неведении разрываем это сознание на несколько элементов. «То, что относится к природе сознания, является в действительности неделимым, но тем, чьи представления путаются, оно кажется, подразделенным на воспринимаемый объект, воспринимающий субъект и само восприятие»⁴⁰. И снова: «Реально существует только одна вещь, ее природу составляет разумное начало сознания, ее единство не нарушается разнообразным характером ее проявлений»⁴¹. *Мана*, средство познания, *мея*, объект познания, и *пхала*, результат познания, являются различиями внутри целой виджняны. Объекты возникают в результате последовательных модификаций ума. В Ланкаватара-сутре говорится: «Существует читтам, а не объекты, воспринимаемые зрением. С помощью зрительно познаваемых объектов читтам проявляет себя в теле в его объектах наслаждения, покоя и т. д. Он называется алаей людей». Виджняна составляет всю вселенную. Вещи природы являются только лишь ее проявлением. Виджняна — целое само по себе и в своих проявлениях. Мы видим постепенный переход от психологического к логическому я. Все вещи связаны с виджняной. Нет ничего вне мысли. Не может существовать какой-либо абсолютной противоположности между мыслящим субъектом и миром объектов, который он мыслит. Мысль есть начало и конец всякого знания. Отбросьте мысль — и все превратится в ничто. Мыслящий индивид представляет собой не просто индивид, он — часть того, что он знает, и все, что он знает, является частью его. Реальность вне знания, кантовская вещь в себе, есть творение разума. Идея чего-то еще вне мысли, вызывающей ее, является только другой мыслью и ничем больше. Мысль — это единственная реальность, с которой мы должны считаться. Она — то, что познает, и объект, который она познает. Если это является взглядом йогачар, тогда внешний мир становится отрицанием, или не его, которое мыслящее существо создает в себе и в столкновении с которым оно достигает сознания. Здесь центральным тезисом является первичность и саморазвитие мысли. Мысль составляет структуру, а также содержание действительности. Она не предполагает данных или реальности, внешней для нее, называйте ее как хотите, пространством или природой. Она знает на столько, насколько она мыслит себя как объект своего познания. Мысль содержит в себе все. Если объект, созданный субъектом, отделяется от субъекта и становится непроницаемым, он лишается своей реальности. В этом смысле мысль не что иное, как бог. Йогачары выражают этот взгляд, когда они поучают, что все вещи имманентно существуют в виджняне, когда они доказывают, что алая является общей для всех индивидов и что в то время как феноменальное я различается, трансцендентное я остается одним и тем же везде. Алая-виджняна — абсолютная всеобщность, все производящая и творящая, не ограниченная временем и пространством, которые являются формами существования конкретной эмпирической индивидуальности. Вещи природы являются отложениями огромного моря мысли. Все они могут быть взяты назад в его прозрачное единство и простоту, которое является материнским морем сознания, откуда вещи возникают и куда они возвращаются. Оно

³⁹ См. *Laṅkāvatāra Sūtra*.

⁴⁰ S. S. S., III. 2 — 4.

⁴¹ S. S. S., III. 2 — 6.

является жизненной основой, порождающей вещи, которые возвращаются. Оно — высшее или совершенное знание, не знающее никаких вещей и не ощущающее различий. Оно неизменно и поэтому совершенно. Алая становится универсальным субъектом, а не эмпирическим я^[148].

Несмотря на то, что метафизически все существует благодаря единой реальности, которой является мысль, йогачары порою сводят материю, противоположную эмпирической личности, к простому ощущению или к комбинации ощущений. Мир — это не просто содержание того или иного сознания. Прочность, расстояние, твердость и сопротивление — это не просто идеи конечного ума. В результате утверждения, что они являются такими идеями, взгляды йогачар становятся явно субъективистскими. Они не могут объяснить мировой организм, который предшествует рождению человеческого сознания. Они не могут также объяснить кажущуюся реальность общего мира, который делает возможным нашу обычную жизнь. В то время как мы хотим признать, что йогачары не пытались поставить мир пространства и времени в зависимость от индивидуального сознания, мы все же не можем не сказать, что в своем страстном желании опровергнуть наивный реализм они смешивали психологические и метафизические положения и поддерживали чистый идеализм. Путаница усиливалась из-за использования одного и того же термина «виджняна» для обозначения как изменяющегося, так и неизменного аспектов духовной жизни. Мы имеем скандха-виджняну, которая является феноменальным следствием кармы, и алая-виджняну, представляющую собой постоянно действующую непрерывную духовную энергию, пронизывающую все. Реальность мира зависит от последней. Абсолютное сознание должно существовать для того, чтобы объекты существовали и познавались. Это не означает, что мир — только сознание. Тем не менее такое предположение часто делается йогачарами.

Йогачары выбросили за борт легковесные утверждения реалистов, рассматривавших ум как самостоятельную вещь, которой во время опыта противостоят другие самостоятельные вещи. Рассматривая две субстанции — материю и дух, они стремились открыть всеобъемлющую реальность, включающую обе субстанции. С подлинной проницательностью они поняли, что действительно созидательным в мире объектов является разум, или *виджняна*, который больше, чем простой индивид. Внутри этой виджняны возникает различие между субъектом и объектом. Алая-виджняна — это основной факт реальности, раскрывающий себя в индивидуальных умах и вещах. Различие между субъектом и объектом — это различие, проводимое самим познанием внутри своей собственной области, а не отношение между двумя независимыми сущностями, как это утверждают вайбхашики и саутрантики. Алая-виджняна — целое, содержащее в себе познающего и познаваемое. К сожалению, мы замечаем тенденцию отождествлять алая-виджняну с скандхавиджняной, которая представляет собой только лишь свойство конечного ума. Если основное познание смешивается с деятельностью частных субъектов в пространстве и времени, то мы встаем на путь, ведущий к пропасти скептицизма. Почти все критики не-буддисты теории йогачар не замечают элемента истины, имеющегося в ней (хотя содержащего массу ошибок), и отвергают ее, как субъективный идеализм.

Шанкара критикует по нескольким направлениям теорию, утверждающую, что мир существует только в человеческом сознании. Он считает, что эта теория не может объяснить разнообразия восприятий. Как мы можем объяснить неожиданный шум, когда мы наслаждаемся заходом солнца? Сказать, что вещи и идеи представляются вместе, не значит еще, что они — одно и то же. Неразрывная связь отлична от тождества. Если всякое знание лишено содержания, тогда убеждение, что вещи не существуют, также лишено содержания. Сравнение бодрствующего состояния со сном происходит благодаря смешению. Переживания во время сна

со сновидениями — субъективны и личны, тогда как переживания в бодрствующем состоянии не являются таковыми. Объекты знания, полученного во время бодрствования, продолжают существовать, тогда как объекты сновидений живут только во сне. Шанкара утверждает, что существует действительное различие между сном и бодрствованием. Мы можем путешествовать во сне на огромные расстояния, и если оба состояния — сон и бодрствование — тождественны, то мы должны проснуться в том месте, куда мы прибыли во сне, а не в том, где мы действительно просыпаемся, то есть где мы находились, когда засыпали. Если говорят, что эти два состояния не непрерывны и что мы можем отличить сон от бодрствования, так же как бодрствование от сна, Шанкара отвечает, что, поскольку опыт в бодрствующем состоянии является единственным опытом, который затрагивает нас практически, мы определяем, что сновидения ложны. Если буддист предполагает ложность мира, воспринимаемого в бодрствующем состоянии, то он должен иметь какой-либо другой опыт, чтобы противопоставить его опыту в бодрствующем состоянии. Если он признает какой-либо более высокий опыт, он должен допустить, что существует что-то постоянное после всего, и, таким образом, теория мгновенности исчезает, и устанавливается ведантизм. Мы не можем воспринимать несуществующие вещи. Шанкара останавливается на психологических фактах. «Мы всегда что-нибудь осознаем», но не просто осознаем. Когда кто-нибудь воспринимает столб или стену, он осознает не только свое восприятие. Мы осознаем объект восприятия, столб или стену. Кресло, которое мы видим во сне, является частью спящего ума не больше, чем кресло, на котором мы сидим во время бодрствования, является частью ума сидящего на нем человека. Зависеть от ума — это не значит быть частью ума. Утверждение, что воспринимающее сознание принимает форму познаваемой вещи, так что мы обычно осознаем не вещь, а только лишь принадлежащую нашему сознанию форму, согласно Шанкаре, является абсурдом. Он спрашивает: если сначала не существовало объектов, как могло восприятие принять форму объектов? Именно потому, что объекты существуют, сознание способно принимать их форму. Иначе сознание было бы свободно в выборе любой формы, которая бы ему понравилась. Когда говорят, что наше осознание вещей как внешних — иллюзорно, что мы видим объекты, как если бы они были внешними, в то время как в действительности они не являются таковыми, Шанкара спрашивает: если действительно не существует ничего внешнего, то как мы можем иметь иллюзию внешнего? Если бы не было вообще такой вещи, как змея, если бы мы ничего не знали о ней, мы не смогли бы представить себе ее в виде веревки. Поэтому внешние объекты должны существовать⁴².

Кумарила утверждает, что имеется различие между бодрствующим состоянием и сном. «Для нас сознание во время сна, несомненно, опровергается восприятием, получаемым сознанием, находящимся в бодрствующем состоянии, которое противостоит ему. Что тогда, по-вашему, должно составлять различие между реальностью, осознаваемой в бодрствующем состоянии, и сознанием во время сна со сновидениями, если они оба, как вы утверждаете, одинаково ложны?»⁴³ На возражение, что бодрствующее сознание является недостоверным с точки зрения пронизательности йогов, Кумарила отвечает: «Известно, что такое йогическое сознание не принадлежит никакой личности при ее жизни, а что касается тех, кто достигает состояния йоги, мы не знаем, что случается с ними...»⁴⁴ Когда нираламбавадин приводит для обоснования своих положений теорию ньяя, показывая, что суждения и заключения объясняются ею на основе идей субъекта и предиката, составляющих предложения, и что они не предполагают необходимого суще-

⁴² См. также Udayana, *Atmatattvaviveka*.

⁴³ V. 3. 88 — 89. *Ślokaṣārttika*.

⁴⁴ Там же, 93 — 94.

ствования внешней реальности объектов, Кумарила возражает, утверждая, что ньяя принимает реальность внешних объектов и исходит из этого положения⁴⁵. Если мы проследим различие между идеями и впечатлениями, то это приведет нас к *аньйонья-ашрае*, или взаимной зависимости, и бесконечному регрессу. Мы не можем различать чистую форму идеи. Васана, или впечатление, проводит различие в воспринимающем субъекте, а не в воспринимаемом объекте⁴⁶, сама же васана необъяснима. «Идеи мгновенны и исчезают полностью (не оставляя после себя никаких следов), и если не существует связи между воспринимающим и воспринимаемым (так как они оба никогда не выступают вместе), то не может быть и васаны». Эти два момента, не существуя вместе, не могут быть связаны с помощью впечатления. Даже если бы они существовали вместе, они не могли бы быть связаны, так как они оба мгновенны и не могут воздействовать друг на друга⁴⁷. Если свойства предыдущего познания продолжают существовать в последующем, мы не можем сказать, что они исчезают полностью. Это ведет к необходимости неизменного сознания, способного к впечатлениям и сохранению васан, что заставляет йогачар рассматривать алаю как неизменную сущность, хотя они обязаны, согласно их буддистским положениям, рассматривать ее как постоянно изменяющуюся. Отсюда неудовлетворительность доктрины йогачар. Критика Шанкары попадает прямо в точку. Если не будет существовать единого постоянного начала, которое познает все, мы не сможем объяснить знание. Если алая-виджняна рассматривается как постоянное я, то исчезает отличительная черта буддизма, утверждающего, что нет ничего постоянного. Философский порыв ведет йогачар к теории упанишад, в то время как положения буддизма заставляют их не делать этого.

Однако йогачары чувствуют, что сведение мира к простой взаимосвязи идей лишило бы реальность всякого значения. Ими признается феноменальное существование мира с его различием субъекта и объекта. Мадхава пишет: «Не следует предполагать, что сок, энергия и усвоение, возникающие в результате воображения, и действительная сладость будут представлять собой одно и то же»⁴⁸. Это напоминает нам известное кантовское различие между воображаемой и действительной сотней долларов. Психологически йогачары признают различие субъекта и объекта. Но критический анализ показывает им, что объект и субъект являются различиями внутри целого, которое они отождествляют с виджняной, или мышлением. Эмпирическое я находит объект, противостоящий ему, без которого его собственная сознательная жизнь невозможна. То, что эмпирическое я находит как данное, является не абсолютным, а только лишь случайными данными опыта. Мир так же реален, как отдельное я, и независим от него, хотя он зависим от всеобщего сознания. Едва ли нужно указывать, как много сходного в этом взгляде на алая-виджняну с философией Фихте, который рассматривает весь опыт как опыт самопознающего субъекта. Для него я является одновременно действием и продуктом действия. Его утверждает или постулирует себя и делает это с помощью противопоставления или отличия себя от не его. Благодаря этому процессу ограничения или отрицания его вызывает к жизни элемент противоположного. Абсолютное его сразу дифференцируется на множество конечных его, отличных от него и его форм.

Мир в пространстве и времени кажется реальным из-за нашего несовершенного представления. Наш интеллект, в основном свободный от форм субъекта и объекта, все же благодаря преобладанию нереальных идей или безначально-

⁴⁵ Там же, 167 – 175.

⁴⁶ Там же, 180 – 181.

⁴⁷ Там же, 182 – 185.

⁴⁸ S. D. S., p. 26.

му предрасположению⁴⁹ проводит различия между способностью восприятия и содержанием восприятия. Наш буддхи — двойственный, осознающий и не осознающий. Первый ведет к правильному представлению истины; последний, который зависит от основной невосприимчивости, развивается из *скандх*, *аятан* и *дхату* (или материальных компонентов тела), является источником авидьи и не является авторитетным критерием истины⁵⁰.

Каждый индивид имеет виджняну, в которой зародыши всех вещей существуют в своей идеальной форме. Объективный мир не существует в реальности, но с помощью субъективной иллюзии, создаваемой авидьей, индивид проектирует зародыши в алая-виджняне на внешний мир и представляет, что они таковы, какими они, как ему кажется, должны быть. Здесь мы вновь сталкиваемся с субъективизмом, так как объективный мир сводится к содержанию сознания. «Во все сохраняющем сознании, или алае, существует авидья, и из непросветленного состояния возникает то, что видит, то, что воображает, то, что воспринимает, и объективный мир, и то, что постоянно образует частности»⁵¹. Эмпирическое его возникает в результате смешения алаи и авидьи; это эмпирическое его имеет для своей корреляции эмпирический мир, они оба находятся в мире феноменов и переходят в алаю. Метафизическое является истиной психологического.

Все мысли, исключая мысли Будды, имеют тройкую природу или характер: 1) воображаемая природа (*парикалпита*), 2) зависимая, или причинная природа (*паратантра*) и 3) абсолютная, или метафизическая природа (*паринишпанна*). Наши переживания во время сна со сновидениями относятся к первому классу. Мысли облачают себя в форму виденных во сне вещей. Такими объектами познания, ложно считаруемыми объективными, являются телесные органы, вещи, познаваемые ими, и материальная вселенная. В идее его, *ахамгришти*, мысль представляется себе как объект и субъект познания. Из противоположения двойственности возникают так называемые категории бытия, небытия, сущности и т. д. Двойственная природа является результатом того факта, что мы рассматриваем так называемые объекты, которые представляют собой только формы мышления, как внешние и самостоятельно существующие, так же как спящий верит в реальность виденных им во сне слонов, когда он замечает их. Эта двойственность не имеет метафизической реальности, она является продуктом воображения, *парикалпы*, или *викалпы*, которое навязывает мышлению категории субъекта и объекта. Но откуда мысли происходят? Что является законом, согласно которому они появляются в установленной последовательности? Они не порождаются внешними объектами реалистов. Они не существуют благодаря неизменному Атману, как утверждают ведантисты, но и не являются самостоятельными. Мысли зависят одна от другой. М. Пуссен пишет: «Все, что буддистские философы, сторонники доктрины кармы, должны признать, это то, что мысли хотя и мгновенны, но не исчезают полностью, а порождают новые мысли, иногда после длительного периода времени. Так как они верили в существование материи и рассматривали человека как психофизический комплекс, им не трудно было объяснить взаимозависимость мыслей. Шесть классов сознания имели материальную поддержку и внешних возбудителей, и можно было объяснить все психологические факты, включая память, этими шестью классами сознания. Но идеалисты должны были выработать систему психологии без допущения какого-либо материального элемента. Они говорят, что "сознание, признаваемое реалистическими школами, зрительное... духовное сознание создает семена (биджа), которые созреют в должное время без какого-либо вмешательства, исключая силу бодхисаттв, в новом зрительном... духовном сознании. Сейчас эти семена не явля-

⁴⁹ Anādivāsanāvaśāt (S. D. S., II. 26).

⁵⁰ S. S. S., III. 4. 6—7.

⁵¹ Aśva ghoṣa, Awakening of Faith, p. 75.

ются частью зрительного... духовного сознания, которое возникает последовательно между посевом и созреванием семян; например, сознание синего, которое появится завтра в определенных состояниях сознания, называемых «я», зависит от вчерашнего сознания, основанного на вере. Но эти семена не обязательно будут обнаружены в любом сознании, которое я имею сегодня. Поэтому мы должны добавить к шестеричному сознанию примитивной психологии еще одну группу сознания, которую современные философы называли бы бессознательными или неосознанными образами; они являются семенами действительного сознания; они созданы действительным сознанием; они выступают вне и над действительным сознанием, как серия мгновенных неосознанных образов, которые постоянны благодаря непрерывному самовозрождению; эта серия, располагая старыми запасами семян, расширяет их за счет посева новых семян, и она прекращается, когда серии родят плод, а новые семена не будут посеяны"»⁵². Если новые семена не посеяны, а старые израсходованы, то мы минуем вторую стадию познания и достигаем третьей, называемой *паринишпанна*. Двойственность субъекта и объекта осознается как случайная для мышления, возникающая в результате неправильного представления, создаваемого воображением. Для того чтобы познать метафизический аспект мышления, двойственность должна быть преодолена. Действительно, когда однажды мышление освобождается от двойственности, оно становится непонятным, невыразимым. Нельзя приписывать ему какое-либо свойство (*вишеша*); можно только сказать, что оно существует (*бхавати эва*). Поэтому оно определяется как *вастуматра*, простая вещь, или *читтаматра*, простое мышление.

Мы можем рассматривать парикалпитасатью как позитивную ошибку, подобно тому как мы ошибочно принимаем веревку за змею; паратантрасатью — как относительное познание, когда мы признаем веревку за веревку; и паринишпаннасатью — как метафизическое проникновение, когда мы осознаем, что веревка является простым понятием, а не существует как вещь в себе. Нагарджуна сводит первые два к одному, санврити сатье, и называет третью парамартхой. Парикалпита означает то же, что иллюзорное знание Канта, которое чисто субъективно, не будучи обусловлено категориями. Оно не может выдержать критического суждения и не имеет практической пользы. Паратантра аналогично эмпирическому знанию Канта, относительному и обусловленному. Абсолютная реальность, свободная от всех условий, не может быть познана с помощью этого, разбитого на категории, познания. Мы можем подняться до метафизического понимания, так как во всем существует единая всеобщность. Она существует целой и неделимой в каждой отдельной вещи, полностью свободная от всех форм феномена. Множественность возможна из-за подчиненности времени и пространству, которые являются принципами индивидуализации. Алая свободна от различий, хотя в пространстве и времени существуют бесчисленные ее проявления. Высшее состояние, которое выходит за пределы всех противоположностей и в котором положительное и отрицательное представляют собой одно и то же (*бхавабхавасаманата*), йогачары называют *тапхатой*, или чистым бытием⁵³.

Соглашаясь с реалистами, йогачары делят все вещи во вселенной на две группы: *санскрита*, или составные, и *асанскрита*, или несоставные. Составные дхармы делятся так же, как это делают школы реалистов, хотя последние ставят на первое место *рупу*, или материю, а йогачары *читту*, или ум. *Читта*, или ум, является первичным источником всех вещей. Этот читта имеет два аспекта — *лакшана*, или феноменальный, и *бхава*, или ноуменальный. Первый связан с его изменчивостью, последний — с его неизменностью. Ум выполняет две функции: наблюдение за объектами и получение впечатлений. Он имеет всего восемь дхарм:

⁵² E. R. E., vol. IX, p. 850.

⁵³ См. Mahāyānasūtrālamkāra.

пять зависящих от органов чувств, шестую — внутреннего чувства, седьмую — виджняны, которая свидетельствует о них, и восьмую — алая-виджняны⁵⁴.

Асанскрита дхарм шесть: акаша — безграничная, свободная от всех изменений, которая отождествляется с простым бытием; пратисанкхьяниродха — прекращение всех видов клеши, или страданий, достигаемое с помощью силы совершенного знания; апраписанкхьяниродха — прекращение страданий, достигаемое без помощи совершенного знания; *ачала* — это состояние безразличия ко всякому устремлению и наслаждению, и санджня-ведананиродха — состояние, где не действуют *ведана* (чувства) и *санджня* (восприятие). Эти первые пять не являются независимыми, но они носят различные названия, которые условно используются для обозначения ноуменального аспекта вселенной. Мы можем назвать их различными стадиями, посредством которых может быть достигнута высшая реальность. Дхармапала говорит: «Все эти пять условных терминов обозначают различные стадии проявления и части чистого бытия». Это приводит нас к истинному метафизическому абсолюту школы йогачар, а именно — *tatxame*. «Это трансцендентальная истина всего, и она называется татхатой, потому что ее сущность реальная и вечна. Ее природа недоступна для выражения. Она неопределима»⁵⁵. Чтобы мы ошибочно не принимали ее за ничто, она называется бхавой, или существованием.

Асанга говорит: «Она не может быть названа ни существованием, ни несуществованием. Она ни то и ни другое. Она не рождается и не разрушается. Она не увеличивается и не уменьшается. Она не чистота и не грязь. Такова действительная лакшана, или природа трансцендентной истины».

Чистое бытие, или *tatxata*, называется также *алая-виджняной* в ее динамическом аспекте, когда она сочетается с началом индивидуализации или отрицания. В тот момент, когда мы вводим чистое бытие в виджняну или чит, мы вносим элемент индивидуализма. Алая вечно имеет различие в своем собственном сердце. Мы имеем самопознающее сознание, абсолюте гегелевского типа⁵⁶. В тот мо-

⁵⁴ Шанкара говорит: «Ссылаясь на эту доктрину, мы делаем следующие замечания: "Эти две совокупности, образующие два различных класса и имеющие две различные причины, которые принимают буддисты, а именно совокупность элементов и элементарных вещей, причиной которых являются атомы, и совокупность пяти скандх, согласно буддийским принципам, не могут быть установлены, то есть нельзя объяснить, как эти совокупности осуществляются, так как части, составляющие (материальные) совокупности, лишены интеллекта, а появление сознания зависит от совокупности атомов, имевшей место прежде. И буддисты не признают никакого другого постоянного разумного существа, такого как наслаждающаяся душа или господствующий бог, которое могло бы воздействовать на совокупность атомов. Нельзя также признать того, что атомы и скандхи начинают действовать произвольно, так как это означало бы, что они никогда не прекратят своего действия. Нельзя также искать причину совокупности в так называемом вместилище (то есть *алая-виджняна правахе*, потоке самопознания), так как последнее должно быть описано или как отличное от единичного сознания, или как неотличное от него. В первом случае оно или постоянно, и тогда оно является не чем иным, как постоянной душой ведантистов, или непостоянно, и тогда, будучи признанным только лишь мгновенным, оно не может оказывать какого-либо влияния и поэтому не может быть причиной движения атомов. И во втором случае мы не продвинуемся дальше этого. Исходя из всех этих причин, образование совокупности не может быть объяснено. Но без совокупности наступил бы конец потоку земного существования, который предполагает эти совокупности"» (Commentary on Vedānta-Sūtras, edited by G. Thibaut, p. 403–404). Авидья не может служить объяснением образования совокупностей, ибо «как она может быть причиной того, без чего она, как и ее вместилище, не способна к существованию? Кроме того, понятие причинности является само по себе непонятным»^[149].

⁵⁵ Vasubandhu^[150].

⁵⁶ «То, что имеется духовное самосознающее существо, в котором все, что реально, является активностью или выражением; то, что мы связаны с духовным существом не просто как части мира, которые являются его выражением, а как участники в какой-то зачаточной степени самосознания, с помощью которого око сейчас же образует и отделяет себя от мира; то, что это участие является источником морали и религии, — это мы считаем важнейшей истиной, которой должен был учить Гегель» (Т. Н. Green, Works, vol. III, p. 146).

мент, когда мы спускаемся от абсолютного бытия к алая-виджняне, мы получаем в дополнение к сознанию принцип пространства и в дополнение к бытию — небытие. Пространство — это не что иное, как форма конкретизации, и оно не имеет своего собственного реального существования. Весь феноменальный мир существует благодаря конкретизации неупорядоченного ума. Если эта путаница проясняется, то формы относительного существования исчезают. Пространство реально и вечно в ограниченном смысле⁵⁷. Случайные явления, прослеживаемые авидьей, не затрагивают чистого духа. Мы, кажется, имеем то, что поздняя веданта называет *виварта-вадой*, или феноменизмом. «Видимость двойственности в единстве сознания есть иллюзия»⁵⁸. И снова: «Внутреннее начало проявляет себя, как если бы оно было внешним»⁵⁹. Единая истина выступает в форме мира благодаря силе авидьи. Мы не можем сказать, в каком смысле все вещи существуют в абсолютe. Если все они существуют в нем, то нет смысла в развитии. Если они не существуют в нем, а абсолют производит их, то он не может оставаться вне воздействия на него того, что он производит. Авидья, которая является причиной всякого опыта и существует в тот момент, когда мы обладаем алая-виджняной, не может быть объяснена. «Хотя все формы сознания и мышления являются продуктами авидьи, авидья по своей первичной природе идентична и неидентична с просветлением. В одном смысле она разрушима, в другом — нет»⁶⁰. Просветление и непросветление — это одно и то же, так же как все виды керамики хотя и различны, но делаются из одной и той же глины⁶¹. Татхата — это первоначало. Далее следуют алая с авидьей. Затем мы имеем эмпирические субъекты и объекты, которые растут, питая один другой.

Каждый индивид имеет в себе более высокое начало, связанное с эгоистичной индивидуальностью. Индивидуальность присуща нам до тех пор, пока мы подвержены авидье. «Различия среди людей существуют благодаря силе неведения. Хотя все существа одинаково обладают одними и теми же качествами, все же в зависимости от силы неведения или начала индивидуализации, действующих вечно, они варьируются в таких огромных степенях, которые превышают количество песчинок Ганга»⁶². Сансара — это продолжение, или *правритти*, конкретизирующей тенденции благодаря заблуждению нашего мышления. *Васаны*, или тенденции, и *карма*, или действие, непрерывно поддерживают продолжение кругооборота. Алая, или читта, является источником объектов, которые мы воспринимаем, и содержит в себе потенции, определяемые нашим прошлым поведением, которые должны развиваться. Все дхармы — боль, наслаждения, хорошее и плохое поведение — представляют собой внешние проявления потенциальных семян, хранимых в алае. Некоторые из этих семян полны скверны⁶³ и, таким образом, содействуют сансаре. Другие свободны от этой скверны⁶⁴ и ведут к освобождению. Здесь налицо присутствие трансцендентального элемента, который помогает нам думать о более высоких идеях.

Но простое присутствие абсолютa не поведет к освобождению. Проводится различие между *raison d'être* (*хету*) и причиной (*пратьяя*). Горючая природа дерева — это *raison d'être* огня; но мы должны поджечь его, иначе оно не будет гореть. Даже если присутствие абсолютa может быть *raison d'être* спасения, все же

⁵⁷ Suzuki, The Awakening of Faith, p. 107.

⁵⁸ S. D. S., p. 27.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Suzuki, The Awakening of Faith, p. 67.

⁶¹ Там же, стр. 73–74.

⁶² Suzuki, The Awakening of Faith, p. 89.

⁶³ Sāsravabīja.

⁶⁴ Anāsravabīja.

необходимо действие ума и добродетели. Асанга пишет: «Не стремясь к богатству или наслаждению, не вынашивая какой-либо мысли нарушить заповеди, не чувствуя себя удрученными перед лицом зла, не пробуждая какого-либо отвлечения или лености внимания при совершении добрых дел, сохраняя ясность ума среди беспорядка и путаницы мира и, наконец, будучи всегда прямодушными (экачита) и правильно понимая природу вещей, бодхисаттвы осознают истину виджнянаматры, истину происхождения всего в сознании». Йогачары практикуют йогу. Йога помогает нам приобрести интуитивную проницательность. Логически последовательное понимание дает нам зависимое, или эмпирическое знание. Метафизическая истина требует логической дисциплины. Когда ум свободен от всех предрассудков и иллюзий, он отражает истину⁶⁵.

Нирвана — это очищение ума, его восстановление в первоначальной или лучезарной прозрачности. «Когда благодаря правильности отражения мы освобождаемся от всех предрассудков, возникает знание, свободное от иллюзий, которые принимают форму объектов, и оно называется *махогая*, величественное возвышение или освобождение»⁶⁶. Виджнянаматра шастра различает четыре вида нирваны: 1. Нирвана — синоним *дхармакайи*, чистой сущности, присутствующей во всех вещах. Этой нирваной обладает каждый чувствующий индивид, чистый и незапятнанный в его природном бытии. 2. Упадхишеша нирвана, или то, что имеет некоторые остатки. Это состояние относительного бытия, которое хотя и свободно от всех воздействий, всех помех, все же находится в оковах материальности, вызывающей страдания и нищету. 3. Анупадхишеша нирвана, или то, что не имеет остатков. Это полное освобождение от всех оков. 4. Нирвана, которая означает абсолютное просветление и имеет своим объектом принесение пользы другим, является высшим видом нирваны.

В то время как теория йогачар сослужила хорошую службу науке логики, указав на необходимость мышления для всей реальности, она обнаружила свою слабость частым отрицанием всякой внеумственной реальности и опыта. Употребление термина «алая-виджняна» очень неопределенно. Иногда она рассматривается как синоним татхаты, когда она отождествляется с вастуматрой, простой абстракцией бытия, чистым существованием, гегелевским *Sein* (бытием), основой, которая сохраняется, когда мы абстрагируемся от отдельного факта и формы существования. С другой стороны, она рассматривается как феномен ума, включающий другие феномены в свою сферу. Она — также космический ум, заключающий в себе принцип отрицания. Иногда она приравнивается к потоку индивидуального сознания. Неопределенность теории по такому важнейшему пункту вызвала обилие законной критики.

■ МАДХЬЯМИКИ⁶⁷

Философия мадхьямиков является древней системой, которая своими корнями уходит к учению самого Будды. Будда называл свое этическое учение Средним (*мадхьяма*) Путем и отвергал две крайности: преувеличенный аскетизм и легкую

⁶⁵ См. последнюю главу «Этики» Спинозы, где он доказывает, что бесконечное в человеке, чьей сущностью являются свет и гармония, будет свободно от мира темноты и раздора, когда страсти будут подчинены. Пока ум является жертвой страстей, он ошибочно принимает нереальное за реальное. Когда будет уничтожена неустойчивость ума, возникающая из-за этих страстей, станет возможной интуиция истинного «существования вещей».

⁶⁶ S. D. S., p. 26.

⁶⁷ Важнейшей работой по философии мадхьямиков являются Мадхьямика-сутры Нагарджуны, брахмана из Южной Индии, который, по мнению Кумарадживы, переведшего его биографию на китайский язык в 401 году н. э., жил приблизительно в половине II века н. э., хотя традиции его

мирскую жизнь. В метафизике он также осуждал всякие крайние позиции — такие как утверждения, что все существует и что ничто не существует^[151]. Философия мадхьямиков пытается выбрать среднее между крайним утверждением и крайним отрицанием. В Нагарджуне мы имеем одного из величайших мыслителей Индии, который, как мы видим, гораздо глубже исследовал содержание опыта, чем субъективисты или реалисты. Ему помогали неэгоистичный интеллектуальный энтузиазм и философское рвение, целью которых были тщательность и полнота исследования ради их самих. Его философия порою ближе к скептицизму, а порою — к мистицизму. Его скептицизм возник благодаря тому, что он осознал относительность, присущую мышлению. Все же он верит в абсолютный стандарт реальности. Его скептицизм — буддистский, тогда как его абсолютизм заимствован из упанишад. С истинно философским духом Нагарджуна обнаруживает парадоксы, которые наше повседневное сознание скрывает с помощью более или менее бессмысленной фразеологии и безразличия к размышлению. Йогачары предлагают относительный взгляд на реальность, на основе которого Нагарджуна развивает свой скептицизм. Но положительная часть его философии не отличается от адвайтического толкования учения упанишад. Было бы серьезной ошибкой предполагать, что Нагарджуна только лишь возрождает доктрину упанишад. По-видимому, он черпает свое вдохновение из упанишад, хотя его философия развивается в рамках буддистских взглядов и с особой ссылкой на них. В результате появился тип мышления, которого не существовало до этого, хотя предполагалось, что он должен был бы происходить из Праджняпарамиты. Пожалуй, лучше указать, что общее мнение считает шунья-ваду более ранним учением, чем виджняна-ваду, хотя никто не может быть в этом уверен. По-видимому, они обе развивались рядом. Так или иначе порядок нашего изложения поможет нам увидеть логические отношения между двумя системами.

■ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Если мы не можем перейти от восприятий к объектам, к которым они, как предполагается, относятся или которые они представляют, то как мы можем выйти за пределы восприятий к самосознанию, которое, говорят, воспринимает? Мы не можем приписывать мышлению реальность, которую мы отрицаем у внешнего мира, так как они оба являются сериями преходящих явлений. Мы не знаем, что

системы могут быть отнесены к I веку н. э. Существует также мнение, что Нагарджуна жил в I веке до н. э. Сарат Чандра Дас придерживается мнения (см. *Indian Pundits in the Land of Snow*, p. 15), что Нагарджуна приобщил к буддизму Дхорабхадра, который жил в 56 году до н. э., если только можно верить документам индийской истории, хранящимся в архивах далай-ламы. Китайский путешественник Сюань Цзан придерживается мнения, что Нагарджуна жил в Южной Кошале 400 лет спустя после смерти Будды и достиг высшего просветления как бодхисаттва. Д-р Видьябхушан относит Нагарджуну к III веку н. э. Ни в каком случае он не мог жить позднее 401 года н. э., когда Кумаражива перевел описание жизни Нагарджуны на китайский язык. Более того, Нагарджуна располагает знанием определений 16 категорий, как они даны в Ньяя-сутрах, и пишет трактат о праманах. В нем Нагарджуна сводит силлогизм из пяти членов к силлогизму из трех членов. В другой работе по логике, называемой Упаякаушальяхридая шастра, мы находим ясное проявление искусства дебатов. В Виграхавьявартани карике Нагарджуна критикует теорию праманов ньяйи, и, пожалуй, Ватсьяяна знаком со взглядами Нагарджуны. Санскритские комментарии на Мадхьямика-сутры, которыми мы располагаем, написаны Чандракирти, жившим, вероятно, в первой половине VII века н. э. Сантидэва (VII век н. э.) иногда упоминается среди мадхьямиков, а иногда среди йогачар. В своих работах Бодхичарьяватаре и Шикшасамуччае он признает два вида истины — санврити и парамартху — и принимает доктрину шуньи. «Сделай твои заслуги убедительными с помощью подвигов, полных духа сострадания и шуньи» (*Sikṣasamuccaya*. V. 21). Другие системы мышления критикуют теорию мадхьямиков.

представляем собой сознание, находящееся вне созерцания, чувствования, желания и т. д. Субстанция не отличается от атрибутов. Если это так, то она находится вне восприятия. Поэтому нет нужды рассматривать внешний мир как проявление внутреннего и делать субъект всепроникающим. Йогачары объясняют эмпирический мир на основе существования постоянного субъекта. Данный аргумент идет дальше этого, и всякая тень души исчезает. Если йогачары правы, то тогда нет познаваемых объектов. Даже виджняна не может существовать, если нет познаваемых объектов⁶⁸. Отсутствие объектов означает отсутствие субъектов. Таким образом, теория мадхьямиков отвергает неизменную алаю и оставляет поток идей на произвол судьбы. Если объективные отношения не могут быть раскрыты, то нет вообще и мира. Внешние объекты, так же как и внутренние состояния, представляют собой пустоту, *шунью*. Мадхьямики говорят, что мы спим, даже когда мы бодрствуем. Под давлением логики мадхьямики приходят к выводу о полной необъяснимости субъекта и объекта. Объяснения науки и здравого смысла, которые утверждают их действительность, интересны и ценны, но они не являются окончательной истиной. Поэтому прежде, чем мы попытаемся определить точное значение теории феноменальности мира мадхьямиков, рассмотрим аргументы, с помощью которых мадхьямики обосновывают свой взгляд.

Мадхьямики, как показывает это название, занимают среднюю позицию между крайним утверждением и крайним отрицанием. Если бы мир был реальным, то в нем не могло бы происходить никаких изменений. Совершенствование и просветление возможны только в том случае, если мир подвижен и находится в состоянии постоянного становления. Комментируя Нагарджуну, Чандракирти замечает: «Если бы все имело свое собственное самостоятельное существование, которое делает невозможным переход от одного состояния к другому, то как могла бы личность желать подняться, если бы она когда-либо этого захотела, выше и выше по лестнице существования?» Мы не можем делать что-либо в мире совершенном и реальном. Поэтому он должен быть нереальным. Нагарджуна говорит: «Если вы отрицаете доктрину шуньи, то вы отрицаете причинность. Если бы имелась такая вещь, как самостоятельное существование, то многочисленность вещей должна была бы рассматриваться как несоздаваемая и неисчезающая, а это равноценно вечному ничто. Если бы не было пустоты, то не было бы достижения того, что еще не достигнуто, не было бы прекращения страдания или угасания всех страстей»⁶⁹. Природа мира, как развивающегося процесса, заставляет нас отрицать абсолютную реальность его. Исходя из этого кажется ясным, что в то время, как Нагарджуна отрицает абсолютное бытие мира, он не сводит его к простому ничто.

Теория феноменальной природы мира мадхьямиков исходит из доктрины *пратитьясамутпады*, или зависимого происхождения. Вещь является множеством дхарм, следующих одна за другой в непрерывной последовательности. Индивидуальное человеческое бытие представляет собой собрание дхарм, так как каждая мысль, чувство или желание является дхармой. Колесница — это название собрания материальных дхарм; человек — это собрание материальных и духовных дхарм, которые образуют его псевдоиндивидуальность. Вне этих дхарм колесница и человек имеют только идеальное существование, существование обозначения (*праджняпти*). Существуют только дхармы, но они обречены на разрушение. Дхармы — это моменты непрерывного. Каждая мысль может иметь в качестве ее определяющей причины, или *пратьйи*, большое количество дхарм, более или менее внешних по отношению к ней: объект зрения, зрительный орган и т. д., но ее причиной, или, точнее, так называемой *хету*, является мысль, непосредственно предшествующая ей, так же как каждый момент горения зависит от горючего, фитиля и т. д., хотя на

⁶⁸ S. S. S., III. 1. 18.

⁶⁹ Гл. XXIV.

самом деле он является продолжением предыдущего момента горения. Ничто не существует само по себе. Все зависит от чего-либо другого. Мадхьямики не считают все дхармы, а равно их собрания, нереальными, хотя они и рассматривают их как феноменальные и мгновенные⁷⁰. Все же следует отметить, что иногда в пылу доказательства они утверждают, что все дхармы — несуществующие.

Если неспособность объяснить — достаточная причина для отрицания реальности вещи, тогда внешние объекты и внутренние души являются нереальными. Йогачары утверждают, что внешние объекты нереальны, ибо мы не можем сказать, возникают ли они из существования, или нет, являются ли они простыми атомами или сложными телами. Нагарджуна принимает принцип, лежащий в основе этой теории, согласно которому то, что непонятно, не реально, но он добавляет, что исходя из этого положения даже сознание, или *виджняну*, следует считать нереальным, так как мы не можем сказать что-либо определенное о ней. В связи с этим Нагарджуна развивает свою теорию отношений. Йогачары утверждают, что все вещи существуют благодаря отношениям сознания. Мы не знаем какого-либо другого посредника, кроме мыслящего сознания, благодаря которому только отдельные вещи могут существовать. Нагарджуна признает, что отношения образуют мир. Мир — это лишь комплекс этих отношений. Небесные светила, земные вещи, все тела, образующие этот остов мира, не имеют субстанциального существования. Они являются гипостазированными отношениями. Но сами по себе отношения непонятны. Нагарджуна показывает, что весь мир опыта — это видимость, простая сеть непонятных отношений. Материя и дух, пространство и время, причина и субстанция, движение и покой — все они подобны безосновательному сооружению видения, которое не оставляет после себя никаких следов. Реальность должна быть по крайней мере определенной. Но категории, с помощью которых мы создаем нашу реальность или опыт, являются непонятными и внутренне противоречивыми. Понятность — это минимум того, что мы ожидаем от реальности, но отношения опыта не располагают даже этим. Вещи, которые неопределенны, могут быть действительными, но они не реальны. Мы вспоминаем попытку Бредли, так как общий принцип является одним и тем же в обоих случаях. Конечно, мы не имеем здесь ясного систематического изложения, которое создает величие метафизики Бредли. Попытка Нагарджуны не такая полная и систематическая, как метафизика Бредли. Ему не хватает увлечения последнего системой и соразмерностью, но он знаком с общим принципом, и его работа имеет целостность, несмотря на многие недостатки, а также многословие.

Категория *гати*, или движения, необъяснима. Мы не можем понять ее природу. Вещь не может быть в двух местах в одно и то же время. «Мы не проходим путь, который уже прошли. Мы не проходим также того, что только еще предстоит пройти. Существование пути, который не был пройден или не должен быть пройден, выше понимания»⁷¹. Путь может быть разделен на две части: ту, которая уже была пройдена, и ту, которую еще предстоит пройти. Третья — невозможна. Первая — пройдена, вторая — еще нет, поэтому прохождение является невозможным. Следствия этого отрицания движения развиты в следующих стихах⁷². Так как нет прохождения, то не может быть и проходящего⁷³. Не может быть агента без прохождения и, к тому же, как может агент проходить? «Так как вы не начинаете проходить путь, который уже был пройден, и не начинаете проходить того,

⁷⁰ «Когда мы начинаем внимательно изучать вещи, мы не можем ничего утверждать в отношении их природы; следовательно, мы должны заявить, что все вещи необъяснимы и лишены какой-либо определенной природы или характера» (Laṅkāvatāra Sūtra, II. 173).

⁷¹ Mādhyamika Sūtras, II. 1.

⁷² II. 2 — 5.

⁷³ II. 6. 7. 8.

что еще не было пройдено, или того, что проходится, что тогда вы начинаете проходить?»⁷⁴ Мы не можем утверждать тождества проходящего и прохождения, так как не может быть проходящего без действия прохождения. Если мы говорим, что проходящий отличается от прохождения, то мы утверждаем, что может быть действие прохождения без проходящего, так же как проходящий без действия прохождения. Они не тождественны друг с другом и не отличаются друг от друга, и единственным заключением является то, что проходящий, путь и акт прохождения — не реальны⁷⁵. Мы также не можем сказать, что акт остановки или покоя (стхити) — реален. Движение, изменение и покой — все это непонятно. Может показаться, что во всем этом Нагарджуна создает искусственные трудности, так как изменение и движение являются фактами. Нет сомнения в том, что они действительны, но вопрос заключается в том, каким образом мы можем понять их? До тех пор пока мы философствуем, мы не можем закончить, не дав исчерпывающих объяснений. Движение и покой не могут быть объяснены полностью, и поэтому они не являются окончательными истинами, а только лишь относительными условностями.

В главе VII Нагарджуна поднимает вопрос о сложных субстанциях, или *санскритах*, которые порождаются, существуют и исчезают⁷⁶. Если эти три состояния: порождение, существование и угасание — в отдельности не характеризуют санскриту, то как могут они вместе или одновременно существовать в одном и том же объекте? Если объект во время своего порождения не исчезает и не существует, то он не называется санскрита. То же самое относится и к двум другим состояниям. Тем не менее все три состояния не могут существовать в один и тот же момент. Свет и темнота не могут существовать одновременно, поэтому санскриты не реальны. В главе XXI он поднимает вопрос о происхождении и исчезновении (*санбхава* — *вибхава*) и доказывает их нереальность. С критической точки зрения ни порождение, ни разрушение невозможны. В главе XIV понятие времени, включающее прошлое, настоящее и будущее, объявляется непонятной категорией. Прошлое является сомнительным сообщением, а будущее — неопределенным предсказанием. То, что переживается в настоящее время, кажется всем, что есть. Но мы не можем иметь настоящего отдельно от прошлого и будущего. Поэтому время представляет собой форму мышления, созданную из ничто⁷⁷.

Вещь познается нами через ее качества. Когда мы постигаем все качества, то мы, говорят, познаем вещь, а когда мы не познаем их, то мы не познаем и сущность. В главе V Нагарджуна разбирает этот вопрос, особо останавливаясь на элементах земли, воды, огня, воздуха, *акаши*, или эфира, сознания, или *виджняны*, и утверждает, что не существует субстанции, предшествующей качеству, ибо это означало бы бескачественную субстанцию⁷⁸. Где в таком случае могут существовать качества? По-видимому, они не могут находиться ни в субстанции без качеств, ни в самих себе и не могут быть нигде еще. С другой стороны, субстанция не может существовать вне качеств, и нет ничего, что не было бы субстанцией или качеством. Качество приводит нас к субстанции, а субстанция ведет к качеству, и мы не знаем, являются ли они одним и тем же или отличаются друг от друга. В главе XV разбирается вопрос о *свабхава*, или врожденном качестве, и указывается на невозможность доказательства того, что существование или несуществование являются неотъемлемым качеством субстанции. Качества, подобные цвету, твердости, мягкости, запаху, вкусу и т. д., субъективны. Они существуют потому,

⁷⁴ II. 12.

⁷⁵ II. 14. 18.

⁷⁶ Utpāda-sthiti-bhaṅga-samāhāra-svabhāvam.

⁷⁷ Te ākāśasthiteṇa cetasā kālaṁ kurvanti.

⁷⁸ Гл. I.

что существуют чувства. Без глаза не было бы цвета, без уха — звука. Таким образом, качества зависят от условий иных, чем они, и отличных от них. Они не являются независимо реальными, ибо они зависят от наших органов чувств. Они не могут существовать в себе. Так как качества существуют в отношении к органам чувств, они целиком зависят от чувств, и поэтому Нагарджуна не разделяет качества на первичные и вторичные. Поскольку качества являются только лишь видимостью, вещи, которым они принадлежат, не могут быть реальными. Если вещь связана с качествами, тогда «видимый» характер качеств должен воздействовать, в свою очередь, на вещь. Мы никогда не знаем вещей, которые обладают этими качествами. Наше знание ограничено качествами. Так называемая вещь находится вне опыта, и поэтому вера в нее является догматическим предположением. Мы не можем сказать, что именно эти качества, а не какие-либо другие, принадлежат данной вещи. Если субстанция является только клеем, соединяющим или удерживающим качества вместе, не допуская их смешения друг с другом, тогда она становится просто отношением. В таком случае субстанция представляет собой абстрактное отношение качеств и не может существовать отдельно от сознания, являющегося средством, с помощью которого она создается. Субстанция и качество коррелятивны и не могут быть отнесены к реальности как целое. То, что абсолютно существует, не является ни субстанцией, ни качеством, которые взаимозависимы. Временно в нашем опыте мы можем принять субстанцию за то, чему принадлежат качества, так как мы не можем представить себе такие качества, как вес, форма и т. д., отдельно от основного субстрата. Фактически Нагарджуна верит, что вещи кажутся реальными благодаря отношениям причинности, зависимости, смежности и условности.

Противоречие отношений причинности разбирается в главе IV Мадхьямика-сутр. «Объект, отделенный от его причины, невоспринимаем, и причина объекта, отделенная от объекта, не может быть воспринята. Если причина объекта отделена от самого объекта, то вы считаете, что объект является беспричинным. Но утверждать существование причины объекта неразумно, ибо объект без причины не существует». Нагарджуна заявляет, что следствие, отделенное от причины, или причина, отделенная от следствия, не существуют. Вещь порождается не сама собой, не другой вещью, не ими обеими вместе и не без причины. Порождение кажется логически невозможным⁷⁹. Нельзя говорить о чем-либо реальном как о приходящем в существование, как нельзя говорить и о том, что горшок в этот момент не существует, а в следующий момент начинает существовать. Это было бы утверждением противоречия. Когда мы знаем, что вещи не имеют абсолютного существования, мы видим, что они не могут порождать другие вещи с таким существованием. Если мы говорим о причинах, то мы делаем это за счет логики, позволяя себе смешивать субъект и объект, субстанцию и атрибут, пространство и время. Строго говоря, не может быть причины или следствия, зарождения или исчезновения⁸⁰. Иногда причина берется как целое *самагри*, или всеобщность, которое также является произвольным и трудным для понимания⁸¹. Из этих рассуждений следует, что понятие изменения непонятно. А изменяется в *В*. Нагарджуна доказывает, что, если *А* могло бы стать *В*, оно должно было бы всегда быть *В*, но оно не

⁷⁹ S. S. S., гл. IV. 7, 9, излагает аргумент следующим образом: «То, что не существует, не может быть порождено никакой причиной, так же как не может быть квадратного круга; если происхождение принимается как желаемое, когда речь идет о том, что существует, тогда оно порождает только то, что уже было порождено. Одна и та же вещь не может быть как существующей, так и несуществующей. Мы также не можем сказать, что одна и та же вещь может быть отлична как от существования, так и от несуществования.

⁸⁰ Mādhyamika Sūtras, chap. XXI.

⁸¹ Там же, гл. XX.

может быть *B*, так как тогда в рассуждениях не указывалось бы, что оно стало *B*. Процесс изменения непонятен. Причинность не может объяснить изменение, так как она сама является невозможным понятием.

Качество связано с субстанцией отношением зависимости. Оба существуют благодаря определенным отношениям. Познание и познаваемое находятся в таком же отношении. Абсолютно они оба не реальны, а относительно они, по-видимому, существуют, и до тех пор пока одна вещь зависит от другой, ни та ни другая не существуют в себе.

Феномен, находящийся в определенном времени или месте, связан с другим, находящимся в ином времени и месте, отношением смежности, но то, что пространственные отношения являются относительными и что не существует абсолютно предыдущего и последующего, является совершенно очевидным.

Часть находится с целым в отношении условности, так же как нити с тканью. Нет ткани отдельно от нитей, и нет нитей отдельно от ткани. И то и другое не имеет абсолютного существования. Нет целого без частей, нет частей без целого. По-видимому, оба существуют благодаря отношению условности. Но это только видимость, или *санврити*. Ни один объект вселенной не существует абсолютно. Все они выступают как существующие благодаря отношениям.

В главе VI поднимается вопрос о *я*. Общий принцип, согласно которому нет субстанции отдельно от качеств, приводит к заключению, что *я* не существует отдельно от состояний сознания. Нет души, предшествующей действию, чувствуванию или мышлению. В главе IX Нагарджуна говорит: «Некоторые скажут, что сущность (душа), чье действие состоит в том, чтобы видеть, слышать и чувствовать, существует как предшествующая этим действиям. Но каким образом можем мы знать, что она существует как предшествующая действиям?.. Если бы душа могла существовать до и поэтому без акта видения, разве тогда не могло бы видение иметь место независимо от души? Душа и акт видения предполагают друг друга. Далее, если душа не существует до слушания, видения и т. д., то как может она предшествовать каждому из них в отдельности? Если она то же самое, что видит, слышит и чувствует, она должна бы существовать как предшествующая каждому. Душа не существует в элементах, которые производят акты зрения, слуха и чувства». Душа не может быть познана до тех пор, пока не будет иметь места акт зрения и т. д. Таким образом, она не существует до этих действий. Она также не будет существовать после них. Ибо если акт зрения и т. д. мог бы иметь место независимо от души, то какая была бы польза от введения последней? Душа и акт зрения являются одновременными по отношению друг к другу. Если они не независимы друг от друга, они не могут существовать одновременно⁸². Нагарджуна приводит в вопросе о *я* те же аргументы, которые йогачары использовали для опровержения внешней реальности. Если качества, которые мы воспринимаем во внешней вселенной, не влекут за собой постоянной реальности, называемой материей, почему должно существование идей повлечь за собой *я*, не являющееся идеей? Непрерывные серии преходящих душевных состояний — это все, что мы подразумеваем под *я*. Мы не знаем ничего о природе сознания как такового. Это поток, развивающаяся картина представлений, развертывающихся перед нами. Вера в постоянное *я* является, согласно Нагарджуне, такой же дерзкой и догматической, как аналогичная вера в материальный мир. То, что объекты сознания рас-

⁸² Система ньяя ссылается на этот взгляд Нагарджуны и отвечает: «Если вы таким образом отрицаете восприятие и т. д., тогда никто не может установить существование объектов чувств. Если нет объектов чувств, то в отношении их не могут выставляться никакие возражения. Поэтому ваши возражения являются целиком беспочвенными. Если вы отрицаете всякую очевидность, тогда ваши возражения теряют ценность; если вы признаете действительность ваших возражений, тогда вы соглашаетесь с существованием разнообразия восприятий и т. д.».

положены в психологической последовательности, так что они образуют отдельные умы, является только лишь предположением. Вещи являются именно тем, чем они кажутся. Мы не можем даже говорить о потоке идей. Если мы признаем реальность души, существующей отдельно от умственных состояний, то делаем это только ради практических целей. В главе VIII поднимается также вопрос о взаимозависимости я и его состояний, агента и его действий. «Действующий называется так по отношению к действию, а действие называется так в отношении действующего. Строго говоря, не существует ни действующего, ни действия»⁸³.

Познание объяснить невозможно. Ощущения порождают идеи, так же как идеи порождают ощущения. Растения производят семена, а семена — снова растения. Восприятие не является самостоятельно существующим. «Вы не видите того, что уже видели. Вы также не видите того, что еще не видели: объект зрения, который уже видели или который еще не видели, является несуществующим»⁸⁴. «Он не воспринимается зрением, так же как не воспринимается и тем, что не является зрением. Что же тогда представляет из себя это третье, которое видит?»⁸⁵ Видящий, видимый и акт зрения, как и проходящий, проходимое и действие прохождения, — все это является немыслимым. Восприятие и воспринимаемые объекты существуют в отношении друг друга. Если нет зрения, то нет цвета; если бы не было цвета, то не было бы зрительных восприятий. «Как сын зависит от отца и матери, точно так же зрительное ощущение зависит от глаз и цвета». И мы никогда не можем быть уверены в том, что то, что мы воспринимаем, не принадлежит полностью нам. Одна и та же вещь кажется различной разным людям и одному и тому же человеку в различное время. В главе XIV анализируется и отвергается *сансарга*, или связь. Изменения и состояния приходят и уходят, но даже последовательность не может быть сохранена, если то, что чувствует, не является единством, которое продолжает существовать в течение всей последовательности. Но это единое я само по себе является трудным понятием.

Далее, что можно сказать об общих качествах (*гжати*)? Являются ли они независимыми от индивидов, характеризующихся ими (*гжатимат*), или они всегда находятся только в индивидах? Все наши знания зависят от различия. Что представляет собой корова? Не лошадь, не овцу. Это означает, что корова не является не-коровой? Вместо того чтобы сказать, что корова существует, мы говорим, что она не существует как лошадь или дерево. Все наши знания относительно и поддерживаются дифференциацией. Лошадь — не существует, мир — не существует. Мы не знаем, что они собой представляют. Дилемма такова: мы не можем познать природу вещи вне ее отличия от других вещей. Мы не можем познать ее отличия от других вещей вне знания ее собственной природы⁸⁶. Одна вещь ведет нас к другой, и нет конца этому процессу. Мы не можем достичь окончательного объяснения вещей⁸⁷. Все вещи относительны. Ничто не является самостоятельно существующим, ибо все основано на бесконечной серии причин и следствий. Все качества вещей относительны, а не абсолютны. Мы оперируем схемами отношений, которые также не сходятся друг с другом. Вещи, которые мы видим в настоящее время, нельзя увидеть во время глубокого сна без сновидений. То, что мы видим во сне, мы не видим в бодрствующем состоянии. Если бы что-нибудь действительно существовало, то оно должно было бы существовать во всех трех со-

⁸³ XVI. X.

⁸⁴ III. 3.

⁸⁵ III. 4.

⁸⁶ Vasmān na hi svabhāvanām pratyayādiṣu vidyate,
Avidyamāne svabhāve, parabhāvo navidyate.

⁸⁷ Rūpādivyātirekeṇa yathā kumbho na vidyate,
Vāyvādivyātirekeṇa tathā rūpaṁ na vidyate. (Chap. 1.)

стояниях. Мысль не может познать себя и не может познать ничего другого. Истину следует приравнять к невыразимому. Знание невозможно⁸⁸. Таково заключение железной логики Нагарджуны.

Нет бога вне вселенной, и нет вселенной вне бога, и оба они в одинаковой степени — только видимость. Если таким образом Нагарджуна и осмеивает идею бога, то позвольте нам напомнить, что он отвергает бога деистов. Он искренен в своей преданности истинному богу, дхармаке буддистской махаяны.

С дерзкой логикой он показывает, каким образом мир, состоящий из рождения, жизни и смерти, является нереальным⁸⁹. Страдание⁹⁰, *санскары*⁹¹, или духовные наклонности, зависимость, освобождение⁹² и все действия⁹³ — не реальны. Они существуют благодаря отношениям, природу которых мы никогда не сможем понять. У Нагарджуны хватает смелости прямо заявить о выводах своей логики, какими бы неприятными они ни могли оказаться для религиозных интересов человечества. Он заканчивает свою систему заявлением о том, что в действительности нет Будды^[152], или татхагаты⁹⁴, и что с абсолютной точки зрения нет совершенно никакого различия между истиной и заблуждением. Когда нет ничего реального, то невозможно и неправильное понимание чего-либо⁹⁵. Четыре благородные истины страдания⁹⁶ и понятия нирваны⁹⁷ — не реальны. В самой первой строфе своей Мадхьямика шастры он говорит: «Нет смерти, нет рождения, нет различия, нет постоянства, нет множества, нет входящего, нет уходящего». Нет ничего реального. Отрицательная истина этого уже дана. Нет необходимости в положительном доказательстве. Мы требуем причины для того, что есть, а не для того, чего нет. Мир имеет только феноменальное существование, и вещи не являются ни преходящими, ни вечными, ни порождаемыми, ни разрушаемыми, ни тождественными, ни отличными, ни приходящими, ни исчезающими, за исключением видимости. Мир — это не больше, чем идеальная система качеств и отношений. Мы верим в отношения, которые не могут быть разумно объяснены. Нагарджуна подрывает устои наиболее сильного предрассудка науки, согласно которому категории, полезные в мире опыта, являются в конечном счете реальными.

Мир опыта является иллюзией, выводимой из отношений. Категории причины и следствия, части и целого, самостоятельно не существующие, но взаимозависимые, образуют мир. Они дают нам временную, кажущуюся реальность, представляющую собой объект *санврити*, или условного знания. Они отвечают требованиям определений взаимных отношений феномена. Когда они пытаются выразить истинную сущность существования, они противоречат себе. Они являются рабочими идеями, не имеющими абсолютного философского значения. Здесь мы можем отметить, что в то время как Бредли утверждает, что мышление устанавливает отношение между терминами, которые сами по себе не сводимы к отношениям, Нагарджуна занимает позицию, подобную позиции Грина, согласно которому реальность опыта является относительной реальностью, исключая абсолют, стоящий за ним. Для Бредли в мире здравого смысла и науки всегда существует что-то, что не может быть сведено к отношениям. Для Нагарджуны не существует ничего подобного. И все же Нагарджуна не просто все разрушающий скептик,

⁸⁸ Гл. XXVII.

⁸⁹ Гл. XI.

⁹⁰ Гл. XII.

⁹¹ Гл. XIII.

⁹² Гл. XVI.

⁹³ Гл. XVIII.

⁹⁴ Гл. XXII.

⁹⁵ Гл. XXIII.

⁹⁶ Гл. XXIV.

⁹⁷ Гл. XXV.

а конструктивный мыслитель. Существует абсолютная истина, которой не может достичь наука. Нагарджуна разрывает единый опыт, с тем чтобы раскрыть абсолют, скрытый за ним. Феноменальный мир обуславливает реальные противоположности, а ноуменальный является чистым утверждением. Мы не можем не думать о чем-то, стоящем позади мира, который мы видим, слышим и чувствуем. Цвет, форма и звук, которые мы воспринимаем, не являются атрибутами ничто. В главе IV Нагарджуна говорит нам, что шуньята является выводом, к которому он приходит, а не принятым им сначала. Считать это доказанным означало бы совершить ошибку *sagхьсамы*, *petitio principii*. Феноменализм вытекает как вывод. Вопрос логики как теории познания заключается в том, каким образом возможен опыт. Нагарджуна раскрывает условия, которые делают опыт возможным, показывает их непонятность и делает вывод о неокончательном характере опыта. Все построения логики Нагарджуны являются занавесом для его сердца, которое верит в абсолютную реальность. Внешний скептицизм служил интересам внутренней истины. Природа — это видимость, но существует вечная основа, бесконечность, из которой все выходит и куда все уходит. Однако, говоря о ней, мы должны отбросить все категории, относящиеся к нашей эмпирической жизни. Мы не можем сказать, что она собой представляет, свободна ли и осознаваема ли она. Сами вопросы подразумевают перенесение к бесконечной реальности условий нашего конечного опыта. Отказ определить бесконечный дух не означает отрицания его. Реальность абсолютна вызывает феноменальность мира. «Скандхи пусты, все вещи имеют характер пустоты, они не имеют ни начала, ни конца, к ним неприменимы моральные категории, они не несовершенны и не совершенны, поэтому, о Сарипутта, эта пустота не имеет ни формы, ни восприятия, ни названия, ни понятия, ни знания»⁹⁸.

Признавая, что мир знания является относительным, йогачары кладут в основу реальность виджняны, которая устанавливает отношения. Нагарджуна берет понятие виджняны как я и показывает его недостаточность. Если виджняна — конечное я, тогда она не может быть первичным началом. Если она — бесконечный дух, то неправильно приписывать ей эмпирическую категорию самости. Абсолют — это только абсолют, и мы ничего не можем сказать о нем. Всякое мышление относительно, и абсолют, когда мыслит, становится видом относительного; мы не можем думать о нем как о самосознющей личности, не создавая какое-то другое лицо, с которым мы его связываем.

■ СТУПЕНИ ИСТИНЫ И РЕАЛЬНОСТИ

Теория феноменализма Нагарджуны, по-видимому, требует от нас отказа от всей системы ценностей, как от иллюзии. Когда все становится нереальным, добро и зло также нереальны, и нам нет нужды стремиться к достижению состояния нирваны и освобождению от страданий, которых не существует. Мы не можем жить, принимая жизнь за иллюзию. Кажется почти невозможным основывать моральную жизнь на явной иллюзии. Хотя страдания не реальны, однако, когда их оценивают абсолютной мерой, они становятся реальными, поскольку это относится к нашему настоящему существованию. Для того, кто осознал парамартху, вовсе не существует никакой проблемы. Ибо он достиг нирваны, а те, кто запутаны в круговороте мира, должны действовать. Морали ничто не угрожает, так как течение иллюзий непреодолимо для всего земного. Иллюзия настолько важна для человеческой жизни, что различие добра и зла остается незатронутым, что бы ни

⁹⁸ Larger Prajñāpāramitahrdayā Sūtra, p. 148, S. B. E., XLIX.

случилось с ним в более высоком состоянии. Нагарджуна признает два вида истины — абсолютную и эмпирическую. «Учение Будды оперирует двумя видами истины — относительной, условной истиной и трансцендентной, абсолютной истиной»⁹⁹. С помощью этого разграничения он избегает другого неразрешимого противоречия — между абсолютным нигилизмом и моральной жизнью. В то время как высшее ведет к нирване, само высшее может быть достигнуто только через низшее. Санврити есть продукт человеческого разума. Это — причина вселенной и ее проявления. Буквально это означает покрывало или занавес, за которыми скрыта истина. Нет нужды доказывать ее существование, так как она сама по себе очевидна. Спящий человек не может отрицать своих сновидений с помощью какого-либо аргумента, так как каждый аргумент, используемый им, так же ложен, как и вещь, которую он с его помощью доказывает или опровергает. Когда мы просыпаемся, мы можем доказать ложность объекта, виденного во сне. Точно так же ложность *санврити*, или практической истины, может быть доказана с помощью достижения *парамартхи*, или вечной истины. Никакая аргументация санврити не может дискредитировать саму санврити. В ней все происходит так, как будто вещи состоят из реальных субстанциональных дхарм. Различия субъекта и объекта, истины и заблуждения, зависимости и освобождения действительны на этом уровне. В конечном счете санврити вовсе не является истиной, так как она представляет собой сон или иллюзию. Все вещи в мире, его прекрасные иллюзии, такие как иллюзии Будды и священные надежды на нирвану, — все рушится. Банальное возражение о том, что если все иллюзорно, то и идея иллюзии должна быть иллюзорной, не смущает Нагарджуну. Дialeктические затруднения приводят его к признанию абсолюта, соответствующего *парамартхе*, или вечной истине. На возражения о том, что если все — пустота, если ничто не возникает и не исчезает, то не может быть никакого различия между добром и злом, истиной и заблуждением, Нагарджуна отвечает, что высшая истина, которая подавляет все желания и приносит внутренний мир, скрыта посредством санврити, то есть условностями нашей обычной жизни. Строго говоря, нет существования, нет прекращения бытия, нет рождения или освобождения. Реальное — это шунья в том смысле, что нет ничего конкретного или индивидуального. Это не значит, что она является абсолютным ничто или совершенно лишенным характерных черт бытием¹⁰⁰. Она пуста, в отличие от санврити, которая, как говорят, реальна. По этому поводу Нагарджуна цитирует Будду: «Нет женщины, нет мужчины, нет жизни, нет чувствующего существа, нет я. Все эти дхармы не реальны, несуществующи, подобно снам, вымыслам, подобно отражению луны в воде».

Разум признается недостаточным только для того, чтобы освободить место для веры. Это вера, подкрепленная знанием, а не выросшая из неведения. Это не просто пустая игра воображения, она основывается на разуме. Если бы абсолютная и относительная истины не были связаны между собой, то мы оказались бы вовлеченными в абсолютный скептицизм. Знание не могло бы быть оправдано, даже как знание феномена или явления, если бы оно было совершенно отделено от знания ноуменальной реальности. Нагарджуна указывает, что, не обращаясь к практической истине, нельзя достичь трансцендентной истины¹⁰¹. Нельзя отбрасывать истину ума, даже если она не является окончательной. Ум не является высшей силой, как это полагают некоторые философы. Высшая истина, которая не раскрывается разумом, является для конечного ума только постулатом. Мы

⁹⁹ Гл. XXIV.

¹⁰⁰ Ср.: Но куда бы пути ни вели,
Можно быть уверенным, что они кончаются ничем.
(Р.А. Стивенсон)

¹⁰¹ Vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate, chap. XXIV.

можем верить ей, хотя мы не можем увидеть ее. Ни один человек не может сказать, что познал ее, как он познал объекты опыта. Все же он чувствует, что необходимо несколько таких гипотез, чтобы завершить наш опыт. Факты, собранные нами, требуют завершения указанным путем. Однако мы не имеем развернутого плана. Истина парит над нашими сердцами и спустится в них, когда мы будем готовы. Мы должны выйти за пределы наших ограничений. Отсутствие совершенной интуитивной проницательности полностью согласуется с верой в ее необходимость. Хотя идея не может быть выведена с помощью одной только логической аргументации, все же вера является обоснованной. Только такая вера является истинной верой, когда отсутствует очевидность вещей.

Принимая крайне абстрактную точку зрения, Кумарила критикует Нагарджу-ну по поводу его заявления о том, что «следует признать, что то, что не существует, никогда не существует и что то, что существует, является абсолютно реальным, и поэтому нельзя предположить наличия двух видов истины»¹⁰². Шанкара убежден, что теория мадхьямиков подтверждает чистое ничто мира. Удаяна, находясь под тем же впечатлением, спрашивает: «Является понятие *шуньи*, или пустоты, фактом или нет? Если это не факт, воспринимаемый кем-то и с помощью кого-то, как вы можете сказать, что мир — это шунья? Если это факт, то является ли понятие самоочевидным или воспринимается кем-то еще и с помощью кого-то еще? Тогда следует признать существование кого-то еще и того, что он воспринимает».

Нагарджуна признает различные виды существования. Объекты галлюцинаций не существуют в том смысле, в каком существуют объекты восприятия, хотя и те и другие как факты ума принадлежат к одному и тому же порядку. Все вещи и личности являются собранием дхарм, и разница между ними определяется природой дхарм, которые группируются. Вещи состоят из однородных дхарм. Личности создаются не так. В то время как наши жизненно важные органы и т. д. обновляют себя без какой-либо существенной модификации, духовные дхармы подвержены большим изменениям. Объекты галлюцинаций не имеют внеумственного существования, тогда как объекты опыта живут в содержании опыта, и постольку они независимы от субъекта. Нагарджуна признает, что мир существует в том смысле, что он занимает место во времени и пространстве, хотя это не влечет за собой неизменности или постоянства. Объект опыта имеет определенную устойчивость благодаря его пространственному положению и временному следованию. Мы узнаем о нем в определенных условиях и также повторяем этот опыт. Он является транссубъективным, будучи общим объектом всякого обычного опыта в соответствующих условиях. Чисто умственное состояние не имеет протяжения, не определяется пространственными отношениями, оно является преходящим по своей природе и непосредственно воспринимается только одним субъектом. Таким образом, материальное существование имеет большую определенность, чем чисто умственное. Образы преходящи и изменяются вместе с потоком сознания, тогда как объекты чувственного восприятия относительно определены и могут быть восстановлены в сознании в соответствии с определенными условиями. Существование в мире означает положение во времени, пространстве и каузальной системе, хотя это не абсолютное самостоятельное существование. Это не означает, что объекты являются несуществующими. В Лалитавистаре говорится: «Нет объектов, которые существуют, как нет объектов, которые не существуют». Мир не является абсолютным реальным, как он не является и абсолютным ничто, ибо последнее — невозможное понятие. Поэтому под шуньей мадхьямики подразумевают не абсолютное небытие, а только относительное бытие. Это — эмпирическое существование Шанкары. Сказать, что вещи не являются субстанциональными в

¹⁰² Na satyadvayakalpanā. Ślokaṇvārttika, 115. 3. 10.

смысле самостоятельного существования, — это одно. А сказать, что они не только несубстанциональны, но что они вообще не существуют, — это совсем другое. Мы, кажется, обнаруживаем тенденции обоих этих взглядов в работах мадхьямиков, тогда как последний взгляд, по-видимому, соответствует истинному положению вещей. Доктрина пратитьясамутпады, согласно которой дхармы по своей природе порождаются совместно действующими причинами и то, что порождается таким образом, не порождается само по себе и поэтому не существует в себе, — показывает только, что действительно существующие вещи не являются в конечном счете реальными. Шунья в этом смысле означает порождение, обусловленное причинами, или зависимость. С другой стороны, буддисты-реалисты, саутрантики и вайбхашики, не признают взгляд, согласно которому, то, что порождается причинами, не существует в себе и не обладает какой-либо субстанциональностью и поэтому является *шуньей*, или пустотой. «Все провозглашается шуньей, пустотой, потому что нет ничего, что не являлось бы продуктом всеобщей причинности»¹⁰³. Шунья-вада мадхьямиков отрицательно является несуществованием субстанций и положительно-постоянно изменяющимся потоком сансары. Иногда говорят, что мадхьямики утверждают, будто дхармы вообще не существуют ни реально, ни как видимость. Их можно сравнить только с такой невозможной вещью, как дочь бесплодной женщины. Мы можем описать красоту такой женщины, и все же описанный объект вместе с описаниями будет несуществующим. Этот взгляд не отражает идей Нагарджуны, однако большая часть его заявлений может быть истолкована подобным образом. Вот одно из таких заявлений: «Разве мы не знаем дхармы по опыту?» Нагарджуна говорит: «Да, так же как монах с больными глазами видит волос в чаше для милостыни. Фактически он не видит его, так как знание его существует не больше, чем его объект. Это доказывается тем фактом, что человеку со здоровыми глазами не приходит мысль о волосе». Когда индивид познает абсолютную истину, он познает вещи в их истинной природе, и поэтому он не станет утверждать, что они существуют. Они больше не являются ему, и, таким образом, абсолютное знание означает незнание вещей. Весь мир подобен волшебному видению^[153]. Святой, свободный от авидьи, не подвержен ей: то, что видимо существует, является иллюзией. Так как для мадхьямиков все мысли и вещи являются пустотой, их иногда называют сарвавайнашиками. Этот взгляд, согласно которому мир с его солнцами и звездами представляет собой не что иное, как лишенную основы видимость, находится в полном соответствии с популярной классификацией четырех буддистских школ на вайбхашиков, или презентационистов, признающих воспринимаемость внешних объектов; саутрантиков, или репрезентационистов; йогачар, или субъективистов, и мадхьямиков, или нигилистов. Но мы не думаем, что этот взгляд верен в отношении учения Нагарджуны, который не был простым фокусником, пытавшимся доказать, что стул, на котором мы сидим, не является стулом. Он признает существование в единственно возможном смысле непрерывного порождения явлений, хотя он отрицает его абсолютную реальность.

■ ШУНЬЯ-ВАДА И ЕЕ ТОЛКОВАНИЕ

Термин «шунья» понимается по-разному. Для одних он означает ничто, для других — постоянное начало, трансцендентное и неопределимое, имманентное всем вещам. Первое верно для мира опыта, последнее — для метафизической реальности. Даже иллюзорная структура не может поддерживаться в пустоте. Всякое отрицание зависит от скрытого утверждения. Абсолютное отрицание невозможно. Аб-

¹⁰³ Гл. XXIV.

солютный скептицизм — фикция, так как такой скептицизм подразумевает достоверность суждения скептика. Нагарджуна признает существование высшей реальности, хотя он вместе с упанишадами считает, что она не является объектом опыта. «Глаз не видит и ум не мыслит; это — высшая истина, которую люди не постигают. Область, где сразу достигается полное видение всех объектов, называется, согласно Будде, парамартхой, или абсолютной истиной, которая не может быть выражена в словах»¹⁰⁴. «Она не может быть названа пустотой или не-пустотой, ни обоими вместе, ни каждым в отдельности, но для того чтобы обозначить ее, она названа пустотой»¹⁰⁵. Имеется основная реальность, без которой вещи не были бы тем, что они есть. Шуньята — положительное начало. Кумараджива, комментируя Нагарджуну, отмечает: «Благодаря шуньяте все становится возможным, без нее ничто в мире невозможно». Она основа всего. «О Субхути, все дхармы имеют шуньяту в качестве своего убежища, они не изменяют этого убежища»¹⁰⁶. «Шуньята — это синоним того, что не имеет причины, того, что находится вне мышления или понятия, того, что не производится, того, что не рождается, того, что не имеет измерения»¹⁰⁷. Применительно к миру опыта шуньята означает постоянно изменяющееся состояние феноменального мира. В страшной пустыне бесконечности человек теряет всякую надежду, но в тот момент, когда он осознает ее нереальность, он переступает ее пределы и стремится к изначальной обители. Он знает, что все — преходящий сон, где он может быть равнодушным к результатам действий, уверенным в победе:

О первичной реальности мы не можем сказать ничего. Чтобы достичь истины, мы должны отбросить условия, несовместимые с истиной. Абсолют не является ни существующим, ни несуществующим, ни одновременно существующим и несуществующим, ни отличным как от несуществования, так и существования¹⁰⁸. Для мадхьямиков и язык и разум применимы только к миру конечного. Попытка перевести конечные категории в бесконечные равносильна попытке измерить температуру солнца обычным термометром. С нашей точки зрения, абсолют — это ничто¹⁰⁹. Мы называем его шуньей, так как ни одна категория, применяемая в отношении условий мира, не соответствует ему. Неправильно называть его бытием, потому что существуют только конкретные вещи. В одинаковой степени неправильно называть его небытием¹¹⁰. Лучше всего избежать всех описаний его. Мышление дуалистично по своим функциям, а то, что существует, является не-дуализмом, или адвайтой. Говорят, Будда сказал: «Какое описание может быть дано и какое знание можно иметь об объекте, который не может быть представлен буквами алфавита? Даже это важное описание, что он не может быть представлен буквами алфавита, делается посредством обозначения буквами трансцендента, абсолюта, обозначенного термином шуньята». «Реальное состояние дхармы, подобно нирване, неопишимо, непонятно, не имеет рождения или смерти, непостижимо для мысли и невыразимо с помощью языка»¹¹¹. Именно в этом смысле трансцендентности всех отношений Дунс Скот говорит: «Бог не неправильно называется ничто». «Дунс мышления то, что неотнositельно, есть ничто»¹¹².

¹⁰⁴ Гл. III.

¹⁰⁵ Śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet
Ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptartham tu kathyate.

¹⁰⁶ Prajñāpāramitā.

¹⁰⁷ Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, chap. XVIII.

¹⁰⁸ Astināsti ubhaya anubhaya iti catuṣkotivinirmuktaṃ śūnyatvam. Mādnavā. S. D. S.

¹⁰⁹ Śūnyam tattvam.

¹¹⁰ Tatra astitā vā nāstitā vā na vidyate nopalabhyate.

¹¹¹ Гл. XVIII.

¹¹² Бредли. Согласно Махопанишаде, Брахман является «шуньей, или пустотой, туччхой, или тривиальным, абхавой, или несуществующим, авьяктной, или непроявленным, агришьей, или невидимым, ачинтьей, или непостижимым, и ниргуной, или лишенным качеств». Йогасвародая

Хотя абсолют свободен от всех форм ограничений и не может быть понят нашим смертным сознанием, все же благодаря авидье, присущей человеческому уму, он проявляет себя в феноменальном мире. Авидья — начало относительности. Конечно, мир отражает постоянную субстанцию, в противном случае мы не могли бы достигнуть парамартхи с помощью санврити, которую признает Нагарджуна. Сущность вещей — это шунья в обоих смыслах этого термина. «Объекты, которые мы воспринимаем в настоящее время, были шуньей в прошлом и будут шуньей в будущем. Сущностью всех вещей в соответствии с их природой является шунья». Именно авидья заставляет нас приписывать существование вещам, которые не существуют. Знание истины называется махавидьей, а ее противоположностью является авидья.

Шунья Нагарджуны напомнит читателю безусловное Гамильтона или непостижимую силу Спенсера. Благодаря ее безотносительному характеру она порой сравнивается с понятием Единого у Платона, субстанцией Спинозы и *neutrum* Шеллинга. Она является весьма привлекательной для ума, утомленного волнениями мира¹¹³. Высшее неподвижно в своей абсолютности и, по-видимому, является отрицанием всякого становления. В тот момент, когда утверждается элемент отрицания, его абсолютность находится в опасности. Согласно этому взгляду, если абсолют полностью реален, он не может иметь никакого отрицательного начала. Такое безграничное бытие может казаться мертвым, скучным ничто. Отрицание, по-видимому, так же необходимо, как и утверждение. Без него мы не имеем элемента различия, а следовательно, жизнь или проявление невозможны. Если бы чистое бытие было живым и реальным, мы должны были бы видеть в нем начало различия, отрицания. Нагарджуна рассматривал бы такой аргумент как «человеческий, слишком человеческий». Наша неспособность определить природу абсолюта или понять тайну отношений между конечным и бесконечным не может заставить нас поверить, что он — ничто. Доказательством абсолютной реальности и полноты бытия является блаженство нирваны, достигаемое с помощью мистики. Если бы теория йога-чар появилась позже теории мадхьямиков, тогда мы могли бы легко понять логику развития. Интеллектуальная оценка абсолюта Нагарджуны приведет нас к теории алая-виджняны. С нашей точки зрения, абсолют Нагарджуны кажется неподвижным в своей абсолютности. Для йогачар он — всеобщее сознание, которое постоянно растет. Вещи и личности находятся не вне его, а в нем. Они существуют в вечном движении, содержащемся в сознании абсолюта. Для мадхьямиков вещи кажутся внешними по отношению к чистому бытию, ограниченными конечностью своего бытия, замкнутыми в своем существовании, и мы не знаем, как они связаны с бесконечным бытием. Алая-виджняна — это не состояние, а процесс. Духовно виджняна воплощает себя или выражает себя в мире объектов. Лучшим способом, с помощью которого мышление может рассматривать абсолют, является принятие его за сознание, *чит*, *виджняну*. В нем мы имеем как утверждение, так и отрицание, как тождество, так и различие. Теория йогачар родственна тому типу гегельянства, который ставит самосознание в центре вещей. Теория мадхьямиков — это

описывает Брахмана, природой которого являются реальность, мудрость и радость, как шунью. *Śūnyam tu saccidānandaṃ niḥśabdabrahmaśabditaṃ*. Ср. также Кабира: «Они называют пустотой Того, кто является Истиной истин, в ком находятся истины» (перевод Тагора)^[154].

¹¹³ Ср. гимн Фабера:

О Господь, мое сердце устало,
Устало от нескончаемого изменения,
А жизнь развивается утомительно быстро,
С неослабевающей скоростью по различным направлениям,
Изменение не находит в Тебе своего подобия
И не пробуждает это в Твоей безмолвной вечности.

адвайтизм типа Шанкары или Бредли, так как, согласно ей, понятие я не является первичным. Идея я в конечном счете — отношение, и было бы не логично делать абсолют подчиненным какому-либо отношению.

■ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хотя мир феноменален, мы считаем его реальным в силу привычек прошлого. Чтобы достичь нирваны, мы должны следовать по пути предков и положить конец всякому страданию, отказавшись от ложного представления о реальности вещей. Боль и страдание, равно как счастье и радость, существуют благодаря нашей авидье. Ум — источник всех переживаний и несчастья. Этические отношения имеют свою ценность только в мире конечного.

Было показано, что сансара — это просто видение. Когда мы познаем ее истину, она становится нирваной. Истина — это абсолют. Татхагата — это отсутствие частного бытия, а мир — отсутствие определенного бытия¹¹⁴. Все, что сказано о шунье, справедливо и в отношении нирваны. Она находится вне сферы относительного выражения. Мы не можем сказать, является ли она шуньей, или ашуньей, или тем и другим, или ни тем и ни другим¹¹⁵. Условно мы говорим, что Будда существует. Строго говоря, мы не можем сказать даже этого. Нагарджуна говорит: «Нирваной называется то, что не является недостающим, то, что не достижимо, не прерывно, не непрерывно, не подлежит описанию, не создается». Когда достигается нирвана, исчезает неведение и ослабевают связи существования. Остается только безусловное, изначально существующее, бесформенное. Говорят даже, что нирвана не является чем-то таким, что достигается. Нужно освободиться только от неведения.

Те, кто стремится к достижению конца пути, или мукти, должны упорно практиковать шесть трансцендентных добродетелей — милосердие, нравственное поведение, терпение, инициативу, размышление и высшую мудрость — и достичь в них совершенства. Если мы спросим, как может бодхисаттва, который знает, что все не реально, пытаться освободить других от их грехов, ответ может быть дан словами Ваджрачхедики: «Он, который вступил на путь бодхисаттв, должен рассуждать следующим образом: все существа должны быть освобождены мною в совершенном мире нирваны, и тем не менее после того, как я освобожу эти существа, ни одно существо не окажется освобожденным. Почему? Потому что, о Субхути, если бы бодхисаттва имел какую-либо идею о существах, он не назывался бы бодхисаттвой»¹¹⁶. «Бодхисаттва не должен делать такого подарка, как признание объектов реальными»¹¹⁷. Строго говоря, даже предположение о реальности бодхисаттвы является ложным.

Вайбхашики начинают с дуалистической метафизики и рассматривают знание как непосредственное знание объектов. Саутрантики считают идею средством, с помощью которого постигается реальность и, таким образом, поднимается занавес между умом и вещами. Йогачары строго последовательно уничтожают вещи, находящиеся за образами, и сводят весь опыт к серии идей в своем уме. Мадхьямики более смело и логически более обоснованно сводят ум также к простой идее и оставляют нас со свободными соединениями идей, о которых мы не можем сказать ничего определенного. Английский эмпиризм повторяет этот логический путь. Отправным пунктом механистической логики Локка и его последователей явилось признание субъекта и объекта как взаимодействующих конечных сущностей

¹¹⁴ Гл. XXII. 16. См. также главу XXV. 12.

¹¹⁵ Гл. XXII. 11.

¹¹⁶ S. B. E., XLIX, p. 132.

¹¹⁷ Там же, стр. 1.

и содержания знания как продукта этого взаимодействия. С помощью такого знания, которое не содержит те факторы, продуктом которых, говорят, оно является, мы не можем познать субъект или объект. Мы видим логическое следствие этой теории в скептицизме Юма, где я и мир сводятся к ряду душевных состояний. Это движение Рейд характеризует следующим образом: «Вначале идеи были внесены в философию в скромном виде образов, представляющих вещи, и в этом виде они казались не только безобидными, но прекрасно служили для объяснения процессов человеческого понимания. Но с тех пор как люди начали размышлять о них ясно и четко, они постепенно заняли место своих составных частей и подорвали существование всего, исключая самих себя... Эти идеи свободны и независимы, как птицы в воздухе... Все же, в конце концов, эти самостоятельно существующие и независимые идеи выглядят голыми и жалкими, когда, оставшись одни во вселенной, они плывут, не имея даже лоскута, чтобы прикрыть свою наготу»¹¹⁸. Знание невозможно, опыт непонятен и философия не могла бы идти дальше без радикального пересмотра ее основного положения.

С метафизической точки зрения теория двух субстанций вайбхашиков становится отягощающей ум, когда мы подходим к саутрантикам. Йогачары отбрасывают внешний мир и ставят в центре вещей ум, а мадхьямики заявляют, что ни индивидуальные я, ни материальные объекты не могут быть в конечном счете реальными: реальное — это абсолюто. В то время как йога-чары уверенно приписывают понятие самосознания абсолюто, мадхьямики рассматривают я, а равно и не-я одинаково нереальными. Личность не является первичным началом^[155].

Нет необходимости указывать, что на философию адвайта-веданты во многом повлияла доктрина мадхьямников. Алаташанти из карике Гаудапады полна догматов мадхьямников. Проводимое адвайтой различие *вьявахары*, или опыта, и *парамартхи*, или реальности, соответствует санврити и парамархте мадхьямников. Ниргуна Брахман Шанкары и шунья Нагарджуны имеют много общего. Сила авидьи, вводящей феноменальную вселенную, признается обоими. У обоих проявляется пронизательная логика, которая превращает мир в игру абстракций, категорий и отношений. Если мы возьмем адвайта-ведантиста, подобного Шри Харше, то мы обнаружим, что он только развил теорию мадхьямников, раскрыв внутренние противоречия категорий, которыми мы оперируем, таких как причина и следствие, субстанция и атрибут, и отрицал реальность вещей из-за невозможности правильного объяснения их. Согласно Кхандане Шри Харши, вещи являются *анирвачанией*, или не поддающимися описанию; согласно Мадхьямика вритти, они — *нихсвабхава*, или лишенные сущности. Быть неопределенным и быть лишенным характеристики — это, в конце концов, одно и то же. С буддистским отношением к невидимому Нагарджуна не надолго останавливается на положительном абсолюте, хотя он признает его реальность. Своей отрицательной логикой, сводящей опыт к феномену, он подготавливает почву философии адвайты. Странная ирония, но выдающиеся представители этих двух доктрин считают себя сторонниками антагонистических учений.

ЛИТЕРАТУРА^[156]

- Sarvadarśanasamgraha, chap. II.
 Sarvasiddhāntasārasamgraha.
 Saṃkara, Commentary on the Vedānta Sūtras.
 Nāgārjuna, Mādhyamika Sūtras.
 Yamakami Sogen, Systems of Buddhist Thought.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАССМОТРЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМ¹

Метод подхода. — Сравнительная точка зрения. — Упанишады. — Ранний буддизм. — Отрицательный, агностический и положительный взгляды. — Ранний буддизм и упанишады. — Школы буддизма. — Теория реальности Нагарджуны. — Шунья-вада и адвайта веданта.

Моя книга по индийской философии была доброжелательно встречена, и я пользуюсь возможностью, чтобы поблагодарить моих критиков за их оценку и сочувствие. Я намереваюсь остановиться здесь на некоторых спорных вопросах, которые были подняты в первом томе, таких как метод философской интерпретации, ценность сравнительного изучения, учение упанишад, приписываемый Будде атеизм и метафизика Нагарджуны.

■ |

Историк философии должен подходить к своей задаче не как простой филолог и даже не как ученый-языковед, а как философ, который использует свою эрудицию в качестве инструмента, помогающего понять мысли, скрытые в словах. Простой лингвист рассматривает взгляды древних индийских мыслителей как множество окаменелостей, ошибочно разбросанных по различным неточно установленным периодам истории философии, и с его точки зрения любое истолкование, придающее им живость и многозначительность, должно отклоняться как искусственное и ложное. Философ, напротив, понимает ценность древних индийских теорий, которые пытаются разрешить вечные проблемы жизни, рассматривая их не как окаменелости, а как разновидности, прекрасно сохранившие свое значение до наших дней. Реакция человеческого ума на проблемы философии, увековеченная в упанишадах или диалогах Будды, встречается в измененной форме в наиболее преуспевающих системах настоящего времени. Хотя высказывания древних индийцев могут быть разбросанными, неясными и несогласованными, нет оснований предполагать, будто в их логике было столько же пробелов, сколько их имеется в оставленном ими литературном наследстве. Задача творческой логики, в отличие от простого лингвистического анализа, состоит в том, чтобы собрать воедино распыленные данные, объяснить жизнь, стоящую за ними, и таким образом освободить душу от тела. Макс Мюллер писал: «Я говорю только, что недостаточно повторять лозунги какой-нибудь древней философской системы, известной нам

¹ Этот очерк появился в журнале «Mind», vol. XXXV, N. S. No 138.

из сурт, что мы должны по крайней мере попытаться уяснить себе эти проблемы, усвоить их и попытаться следовать за древними мыслителями по тем немногим тропинкам, которые еще доступны для нас»².

Собрание фактов и накопление доказательств является важной частью, но только частью задачи историка, который попытается проследить разнообразные приключения человеческого духа³. Он должен уделять большое внимание логике идей, делать выводы, предлагать объяснения и формулировать теории, которые внесли бы некоторый порядок в бесформенную массу несвязанных фактов. Если история философии должна быть чем-то большим, чем просто обнаженным перечнем фактом об умерших авторах и их произведениях, если она должна просвещать умы и увлекать воображение, то историку следует быть критиком и истолкователем, а не простым механическим «старьевщиком».

II

В настоящее время, как на Востоке, так и на Западе стремятся к взаимопониманию, и ничто не является столь полезным в этом, как сравнительное изучение. Имеются опасности, присущие этому методу, поскольку европейскому ученому или индийскому истолкователю трудно оставаться объективным. Труды серии «Религиозные искания Индии», написанные европейскими миссионерами, живущими в Индии, хотя и означают прогресс по сравнению с публикациями миссионеров предшествующего поколения, все же не являются беспристрастными отзывами об индийской мысли, так как они написаны с явной целью представить христианство в качестве конечной цели поисков индийской мысли. Многие из западных ученых, занимающиеся изучением индийской культуры, убеждены, что духовное развитие индийцев было приостановлено в самом начале и что не в силах последних открыть что-либо заслуживающее внимания в философии или религии, не говоря уже о науке, искусстве и литературе. Эти ученые уверены, что западные нации во все времена обладали монополией на действительную культуру и философское мышление. Они пытаются доказать более древний характер и превосходство европейской цивилизации, сводя все великое и хорошее, что есть в индийской мысли, к христианской эре. Они утверждают, что многие из достижений, которые непросвещенный человек ставит в заслугу Индии, на самом деле заимствованы из Греции. Они склонны относить гимны Ригведы и отраженную в них цивилизацию к более позднему периоду, чем вавилонская и египетская культуры.

Во время как западный ученый склонен отбросить как несостоятельные все попытки сравнить «грубые» и примитивные умозрения Древней Индии с подробно разработанными системами Запада, в Индии нет неумных критиков, которые чувствовали бы ущемленной свою древнюю гордость при обнаружении, что индийская мысль сравнивается с западной. Они думают, что Индия, во всяком слу-

² М. Мюллер, Шесть систем индийской философии, стр. 254.

³ Ср. высказывание Гегеля: «Ибо по отношению к мыслям и, в особенности, к спекулятивным мыслям, понимать означает нечто совершенно другое, чем лишь улавливать грамматический смысл слов; здесь понимать не может означать — воспринимать их в себя и все же давать им проникнуть лишь до области представления. Можно поэтому быть знакомым с утверждениями, положениями или, если угодно, мнениями философов, можно потратить много труда, чтобы ознакомиться с основаниями этих мнений и дальнейшей разработкой их, и при всех этих стараниях не достигнуть главного, а именно, понимания рассматриваемых положений». Гегель сравнивает таких историков философии, не обладающих философским восприятием изучаемого материала, с «животными, прослушавшими все звуки музыкального произведения, но до чувства которых не дошло только одно — гармония этих звуков» (Гегель, Лекции по истории философии, книга первая, Партиздат, 1932, стр. 7).

чае, в вопросах философии и религии, намного превосходит Запад и что западная мысль выглядит скудной и примитивной при сравнении с индийской.

Каждый в соответствии со своими склонностями может соглашаться или не соглашаться с этими суждениями. Но взаимопонимание невозможно без взаимного уважения и порожденной им симпатии. Объективно рассматривая историю, мы видим, что каждая нация имела свою собственную долю внутреннего света и духовных открытий. Никто из тех, кто желает господствовать в области культуры или религии, будучи твердо убежден, что только они одни обладают всем светом, а остальные толпятся в темноте, не может быть надежным советчиком при сравнительном изучении. Надежный истолкователь должен принять эмпирический метод исследования в сочетании с разумным проявлением ума и воображения. Обсуждая взгляды индийских мыслителей в терминах современной философии и в связи с проблемами настоящего времени, он должен быть внимательным и осторожным в использовании этих терминов, которые могут в действительности отличаться, хотя внешне кажутся одинаковыми. Он должен избегать подмены современными аргументами древних направлений мысли. В подобного рода предприятиях всегда есть опасность быть обвиненным в неправильном толковании того или иного, но эта трудность существует во всех исторических работах. Единственной надежной гарантией от такого риска является принятие сравнительного метода. Применяя его, мы получаем возможность выявить характерное для каждой традиции и оценить ее значимость.



Многие из моих критиков были озадачены моим разбором упанишад, потому что я не наклеиваю ярлыка на свои взгляды. Моя критика теории «иллюзии», большей частью связанной с метафизикой Шанкары и поддерживаемой Дойссеном, послужила причиной того, что некоторые из моих критиков вообразили, будто бы я выступаю против взгляда Шанкары. Мое безразличие к личному теизму было истолковано другой частью критиков так, будто бы я не одобряю интерпретацию Рамануджи. Существует мнение, что если кто-то не является последователем Шанкары, или Рамануджи, или любого другого классического интерпретатора, то он не выходит за пределы чуждой философии путаницы. Я смею утверждать, что мое толкование упанишад не является абсурдным, хотя оно может показаться отличным от той или иной традиции в том или ином вопросе.

Схоластические объяснения затемняют учение любого подлинного гения. Мы склонны рассматривать Сократа глазами Платона, а Платона глазами Аристотеля или Плотина. Упанишады обычно истолковываются в освещении того или другого выдающегося комментатора. Я пытался показать, каким образом упанишады развивались в различных направлениях и действительно ли является невозможным дать последовательное объяснение их учению, которое бы отдавало должное основным принципам двух главных толкователей, Шанкары и Рамануджи. Если мы можем найти единую точку зрения, исходя из которой можно примирить и понять различные толкования (возможно, что такой точки зрения не существует), то, вероятно, мы сумеем лучше понять учение упанишад. В философской интерпретации наиболее последовательный взгляд является наиболее правильным.

Упанишады двояко описывают природу первичной реальности. Иногда они представляют ее абсолютом, который не может быть охарактеризован с помощью феноменальных категорий; в другой раз они отождествляют ее с высшим существом, которому мы должны поклоняться и которого необходимо почитать. В результате этого мы имеем два взгляда на природу мира. На некоторых страницах мир рассматривается как проявление Брахмана (абсолюта), а на других — как по-

рождение бога. Внимательный читатель замечает эти две тенденции, проходящие через упанишады, из которых одна рассматривает абсолют как чистое бытие, считая мир его случайной видимостью (*виварта*), а другая смотрит на абсолют как на конкретную личность, необходимым выражением которой является мир⁴. Первый взгляд более близок Шанкаре, а второй — Раманудже. Я признаю, что «трудно решить, является ли адвайта (или не-дуализм) Шанкары или видоизмененное положение Рамануджи окончательным учением родительского благословения»⁵.

Единственно разумное примирение этих двух явно противоречивых мнений может быть достигнуто лишь посредством схемы двойственности точек зрения. Когда мы стоим выше интеллектуального уровня и непосредственно постигаем природу реальности, то видим, что не имеется чего-либо помимо абсолюта, что мир — это только абсолют и не возникает проблемы отношений между ними, поскольку абсолют и мир не являются двумя различными сущностями, которые должны быть взаимосвязаны. Когда мы рассматриваем абсолют доступным человеку способом, при помощи логических категорий, то мы склонны считать его чем-то целым, которое связывает воедино различные элементы в нем. Абсолют рассматривается как личный бог, силой самовыражения (*майей*) которого поддерживается мир. Абсолют как чистое бытие (Шанкара) и абсолют как личность (Рамануджа) — это интуитивное и интеллектуальное изображения единого высшего факта⁶. Шанкара и Рамануджа могли утверждать свои взгляды благодаря тому, что эти два направления мысли пронизывают все упанишады. Как мы увидим, Шанкара принимает эту схему двойственности точек зрения, пытаясь привести в соответствие различные тексты упанишад.

IV

В своем исследовании раннего буддизма я пытался доказать, что он является «только повторением философии упанишад» с новым ударением⁷. Несмотря на отсутствие какой-либо особой ссылки на упанишады в учении Будды, следует признать, что оно подверглось значительному влиянию философии упанишад⁸. Безразличие к авторитету вед⁹ и обрядовая набожность¹⁰, вера в закон кармы, перерождение¹¹ и возможность достижения мокши или нирваны¹², доктрина о непостоянстве мира и индивидуальном¹³ — все это является общим для упанишад и Будды. В то время как Будда признает точку зрения упанишад, утверждая, что абсолютная реальность не является свойством чего-либо на земле, что мир сансары — это становление без начала и конца, он не высказывается ясно по поводу реальности абсолюта, я и состояния освобождения. Будда не говорит, является ли состояние

⁴ См. стр. 168, 172–173, 184–186, 202.

⁵ Стр. 258–259.

⁶ См. стр. 168, 172, 180–181, 184–185, 258–259.

⁷ Стр. 361; см. также стр. 375 и сл. стр.

⁸ Такой ортодоксальный индуcский мыслитель, как Кумарила, утверждает, что даже буддистские взгляды на субъективизм, преходящий характер явлений и теорию не-я основываются на упанишадах. «Vijñānamātrakṣaṇabhāṅganairātmayādivādānām api upaniṣatprobhavatvam». *Tantravārttika*, I. 3. 2.

⁹ *Muṇḍaka Up.*, I. 1. 5.

¹⁰ Там же, 2. 7–10; *Bṛh. Up.*, I. 4. 15.

¹¹ *Chān. Up.*, V. 10. 7; *Kaṭha*, V. 7; *Śvet.*, V. 11–12.

¹² *Chān. Up.*, IV. 15. 5–6; *Bṛh.*, VI. 2. 15; *Śvet.*, I. 7. 8. 11.

¹³ Изменяющийся характер мира обозначается словом «джагат». *Īśa Up.*, I; *Bṛh. Up.*, III. 1. 3; ср. «*Sarvaṃ tṛtyoḥ annam*», *Bṛh.*, III. 2. 10; также I. 3. 28. В *Kaṭha*, I. 12, *сварга*, или небеса, описывается как место, где нет голода и жажды, горя, старости и смерти. В *Kaṭha*, I. 26–28, доказывалась тщетность величайших земных наслаждений.

просветленности после смерти существующим или несуществующим, тем и другим или не тем и не другим, он не говорит о природе я и мира, являются ли они вечными или не вечными, тем и другим или не тем и не другим, возникают ли они самостоятельно или порождают друг друга, имеет ли место то и другое или не то и не другое. Фактически эти вопросы принадлежали к тем исходным положениям, относительно которых Будда не допускал никаких размышлений. Не вызывает сомнения тот факт, что Будда отказывался высказываться по этим проблемам, но все же интересно, если это вообще можно выяснить, что скрывалось за этим отказом.

Три вопроса: подвержена ли абсолютная реальность изменениям мира, имеется ли постоянное я, отличное от изменяющихся совокупностей, и является ли нирвана состоянием положительного бытия — представляют собой различные стороны одной основной проблемы метафизики. Если существует первичная реальность, которая не подчинена действию законов мира изменения, тогда нирвана является достижением этой сферы реальности и просветленным является постоянное я. Если нет абсолютной реальности, тогда не имеется и постоянного я, а нирвана становится небытием. Первый взгляд близок к религиозному идеализму упанишад, а последний — к отрицательному рационализму научной метафизики.

Что бы ни представляли собой личные взгляды Будды, он отказывался участвовать в обсуждении метафизических вопросов на том основании, что они не приносят пользы ищущему спасения. Его уклонение от всех метафизических вопросов раздражает своей неясностью современного историка философии, который стремится наклеить этикетку на каждого мыслителя и каждую систему философии. Но Будда ускользает от этих попыток. Было ли его молчание прикрытием неопределенности? Был ли он умственно робким человеком, боявшимся высказываться, или он колебался между двумя мнениями? Был ли его ум неясным и запутанным или он пытался избежать опасности ошибок? Признавал ли он оба пути, безразличный к положительному и отрицательному смыслу своего учения? Перед нами имеются лишь три альтернативы: Будда признает реальность абсолюта, или не признает его реальности, или не знает истины о нем. Попытаемся определить, являлась ли его философия по своему характеру отрицательной, положительной или агностической.

Мы сразу же столкнемся с той трудностью, что у нас нет письменного изложения учения Будды. Канон, написанный на пали, обрел свою современную форму много времени спустя после смерти Будды. Он содержит материал подчас очень ранний, а подчас, пожалуй, поздний. Поэтому трудно сказать с уверенностью, какая часть канонического буддизма принадлежит самому Будде, а какая более позднему развитию. В Древней Индии большинство проповедей и изречений учителей сохранялось в памяти их учеников и передавалось последующим поколениям. Так было с великой ведийской литературой. То же самое произошло и с Буддой, который основал при своей жизни монашеский орден и собрал вокруг себя группу учеников, ставших последователями его учения. Хотя мы не можем быть уверенными, что имеем *ipsissima verba* Будды, нет сомнения, что мы овладели в значительной степени содержанием и проникли в глубины его учения. Если мы сомневаемся в подлинности известного высказывания Будды о четырех благородных истинах, о восьмеричном пути и проповедей, приписываемых ему в Махапариниббана-сутте и Сутта-Нипате, то в такой же мере мы можем сомневаться в подлинности учений, приписываемых Яджнявалкье, Шандилье и Уддалаке¹⁴. В интересах того или

¹⁴ Согласно Рис Дэвидсу, четыре больших никаи и большая часть таких книг малой никаи, как *Itivuttaka* и *Sutta Nipāta*, относятся к IV веку до н. э., а книга винаи *Mahāvagga*, *Cullavagga* I — X были написаны в III веке до н. э. Из буддистских преданий, надписей на рельефах и памятниках Санчи и т. д. становится ясным, что уже в середине III века до н. э. существовала основа буддистских текстов, которая называлась питаками и подразделялась на пять никай.

иного истолкования раннего буддизма делались попытки относить агностические, или отрицательные, и положительные отрывки к более раннему периоду и приписывать их Будде, а остальные трактовать как вклад его последователей. Но начинать с представления, что все отрывки, которые противоречат чему-либо пониманию молчания Будды, относятся к более позднему периоду, значит замкнуть спор в логическом круге; ибо эти отрывки рассматриваются как относящиеся к более позднему периоду на том основании, что в них содержатся различные взгляды. Основываясь на текстах, всеми признанных принадлежащими Будде, давайте попытаемся выяснить, какую метафизическую точку зрения они выражают.

V

Наиболее популярным является отрицательное толкование молчания Будды. Этого взгляда придерживаются индуистские мыслители, ранние буддисты и многие современные исследователи индийской мысли¹⁵. Буддистское учение вызвало большой интерес на Западе во второй половине XIX века, когда человеческие умы находились под влиянием научных метафизиков, таких как Герберт Спенсер и Огюст Конт. Естественно, ученые, изучающие буддизм, полагают, что молчание Будды было прикрытием отрицательного рационализма. Будда не хотел признаться в этом из боязни, что он может сбить с толку своих последователей. Если мы согласимся с этим мнением, то не только философия Будды станет непоследовательной, но и его характер также окажется компромиссным.

Кроме того, имеется множество отрывков, признанных принадлежащими Будде, которые не могут быть объяснены на основании этого взгляда. К тому же было бы трудно объяснить успех учения Будды в то время, когда огромное значение играли великие боги Вишну и Шива. Мы имеем доказательство того, что первоначально приобщение к буддизму носило религиозный характер. Махасудассана и Чаккаваттисиханада-суттанты показывают нам, что умы ранних буддистов были полны легенд о божественном. Отрицательное вероучение, вероятно, не произвело впечатления на джатилов, или поклоняющихся огню, которые находились среди ранних приверженцев буддизма¹⁶. Философия, которая отрицала реальность первичного духа, отвергала реальность я и обещала людям уничтожение в качестве награды за добродетельную жизнь, вероятно, не возбуждала в человеческих сердцах никакого энтузиазма по отношению к ее основателю или влечения к его учению.

Предполагать, что такой бессодержательный рационализм трогал сердца индийцев в VI веке до н. э., значит игнорировать все законы психологии. Такой вдумчивый ученый, как профессор Берридейл Кейс, отказывается верить, что Будда был сторонником негативизма. Он заявляет, что те отрывки Канона, написанного на пали, которые истолковывают практический агностицизм Будды как определенный негативизм, нельзя рассматривать как серьезное изложение учения Будды¹⁷.

VI

Вторая альтернатива, предполагающая, что философия Будды носила агностический характер, и, по-видимому, не связывающая нас с каким-либо определенным взглядом, пользуется ценной и убедительной поддержкой профессора

¹⁵ Ср. высказывание проф. Макдонелла о том, что Будда «не оставил никаких сомнений в отношении цели, к которой вело его учение, — прекращение всех санскар, уничтожение всех скандх, вечная смерть». — «Hindustan Review», 1923, p. 93.

¹⁶ Mahāvagga, I, 15ff.

¹⁷ Berriedale Keith, Buddhist Philosophy, p. 47 ff.

Кейса. Он говорит: «Можно с полным основанием утверждать, что Будда был подлинным агностиком, что он изучал различные системы идей, распространенные в его время, извлекая из этого не больше удовлетворения, чем любой из нас получает от изучения современных систем, и что у него не было разумного убеждения по данному предмету. Судя по скудости философской творческой мысли, представленной в тех частях системы, которые по существу принадлежат Будде, можно предпочесть это объяснение». «Агностицизм в этих вопросах не основывается на каком-либо разумном убеждении о пределах познания; он покоится на двойном основании, согласно которому Будда сам не имел ясного заключения об истине в этих предметах спора, но был убежден, что дебаты по ним не приведут к образу мыслей, который был бы существенен для достижения нирваны»¹⁸.

«Агностическая» интерпретация, которая доказывает, что Будда отказался дать ответы на метафизические вопросы только лишь потому, что ему нечего было ответить, едва ли благоприятна для гениальности Будды. Если бы Будда сам не имел теории жизни, он бы не смог придать жизни большее значение и большую глубину. Не может быть, чтобы Будда путешествовал по жизни без карты, ибо тогда его система была бы непонятна и его стремление к гуманности необъяснимо. Если Будда не имел ясных убеждений относительно природы конечной цели всех стремлений, если он не разгадал тайну нирваны, то как мог бы он утверждать, что с помощью совершенствования своей природы человек может достичь неописуемого блаженства? Слова «будда», «просветленный», принятые им для себя, заставляя нас предположить, что он имел некоторые определенные взгляды, верные или неверные, по основным вопросам. Сила убеждения, которая проявляется в проповедях Будды, обращенных к ученикам и призывающих следовать правилам поведения, чтобы достичь истины, едва ли объяснима при допущении гипотезы об агностическом характере его философии. «Пусть придет ко мне человек рассудка, — говорит Будда, — честный, искренний, откровенный; я дам ему наставления, научу его правилам поведения, и если он будет действовать согласно указаниям, то ему потребуется только семь дней, чтобы познать себя и понять ту высшую религию и цель, ради которой члены рода отказываются от домашнего очага и становятся отшельниками»¹⁹. Будда должен был быть или обманщиком, или заблуждающимся человеком, чтобы говорить в таком духе, если у него не было ясных взглядов по основным вопросам.

Кроме того, такое истолкование не учитывает тех отрывков, в которых Будда говорит, что он объявляет не все известные ему истины. В Пасадика-суттанте²⁰ он замечает, что не раскрывает те из известных ему истин, которые, вероятно, не будут способствовать ничьему нравственному росту. Самьютта-никая рассказывает о случае, когда Будда, взяв в руку ветку с листьями, объяснял собравшимся монахам, что как листья в лесу превосходят по своей численности листья в его руке, так и истины, которые ему известны, но которые он не изучил, превосходят по своему количеству изученные им истины. Тогда как Будда учил меньшему, чем он знал и верил, его последователи, по-видимому, верили еще меньшему, чем он их учил.

Профессор Кейс не склонен считать агностицизм Будды оправданным агностицизмом. Хотя логически это не убедительно, но мнение, что трудно разрешить основные проблемы путем эмпирического понимания, хорошо знакомо мыслителям, которые предшествовали Будде. Если Будда отказывался сказать, имел ли мир начало, или нет, то, возможно, что такая альтернатива казалась ему неудовлетворительной. Если бы Будда «изучал различные системы, имевшие распространение в его время», то до некоторой степени оправданный агностицизм упанишад должен был броситься ему в глаза.

¹⁸ Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy*, p. 63 and 45.

¹⁹ Udumbarikā Sihanāda Suttanta. Dīgha N., III. 56.

²⁰ Udumbarikā Sihanāda Suttanta. Dīgha N., III. 134.

Допустим, что агностицизм Будды, если он является абсолютным, а не просто прагматическим, как в упанишадах, не делает чести его философской силе и те, кто согласен с таким истолкованием молчания Будды, склонны считать его посредственным философом.

Но это вопрос исключительно личного мнения. Критическое отношение Будды к различным метафизическим теориям — шестидесяти двум, описанным в Брахмаджала-сутте, и десяти, возникшим в Поттхапада-сутте²¹ (только для того, чтобы быть отброшенными как не ведущие к спасению, так же как и к религиозной практике его времени), показывает, что Будда является выдающимся мыслителем и критиком. Вообразить, что он — бессодержательный мыслитель, значит отрицать способность к метафизике у того, кто оспаривал многие метафизические проекты. Это было бы странной нечувствительностью, для которой имеется мало доказательств. Кроме того, ни один мыслящий человек, по крайней мере ни один из числа тех, кто по своему умственному и нравственному развитию стоит на одном уровне с Буддой, не мог бы жить без веры в трансцендентальные ценности.

Те ученые, которые поддерживают предположение об агностическом характере философии Будды, делают это потому, что только такая точка зрения соответствует их вере, будто бы учение Будды является образцом примитивного мышления. Они отвергают другие истолкования учения Будды на том основании, что для примитивного образа мышления они слишком логичны. Нет нужды говорить о том, что взгляд, рисующий Будду узко мыслящим рационалистом, равнодушным психологом и плохим философом, едва ли может убедить или даже обеспокоить тех, кто не разделяет утверждений этих критиков. Таким пустым мечтателем является, очевидно, тот, кто никогда не имел какого-либо значительного религиозного влияния даже в Индии VI века до н. э.

■ VII

Если мы верим, что Будда был не пустым мечтателем или лицемером, а искренним и убежденным человеком антидогматического склада ума, то случайная фраза или многозначительный штрих могут дать внимательному исследователю ключ к разгадке общей позиции Будды, которая была постоянной основой его жизни и мышления. Дух этой метафизики является всеохватывающим, хотя его редко можно было выразить.

Подчеркивание Буддой непостоянства и нереальности мира находится в прямом соответствии с отрицанием всякого эмпирического существования, которое мы находим в упанишадах²². Основной вопрос заключается в том, является ли осуждение Буддой мира опыта следствием признания абсолютной реальности, как это имеет место в упанишадах. Когда кто-нибудь говорит, что он не верит в реальность или бога, то он подразумевает под этим только то, что он не верит в общеизвестные представления о них. Когда Будда отбрасывает неадекватные понятия, то он делает это только при сравнении их с более адекватным. Фактически Будда нигде не отвергает понятие упанишад о Брахмане, абсолюте. В Катхаватту, где обсуждаются различные спорные точки зрения, нет ссылки на вопрос о реальности неизменного бытия. Все это указывает на признание Буддой позиции упанишад. Кроме того, известная проповедь в Бенаресе решительно утверждает реальность абсолютной сферы. Описания абсолюта ни как существующего, ни как несуществующего, ни в качестве того и другого, ни в виде не того и не другого

²¹ Dīgha N., I. 187ff.

²² «Мудрый не ищет прочного (дхрувам) среди вещей, которые являются непрочными (адхрувешу) здесь». Kaṭha Uр., IV. 2.

напоминает нам подобные отрывки из небуддистских текстов, где они используются не для отрицания абсолюта, а для эмпирических описаний его²³.

Почему тогда Будда не признает в точных выражениях реальность абсолюта? Будда отказался дать описание абсолюта, ибо это означало бы предпринять выход из мира относительности, законность которого для других он первым начал оспаривать. Абсолют не является предметом эмпирического наблюдения. Мир опыта внутри своих пределов не обнаруживает абсолюта. Упанишады допускают это, предостерегая нас против применения категорий феноменального мира к первичной реальности. Пророк упанишад на просьбу описать природу абсолюта ответил молчанием, а когда просьба была повторена, продолжал хранить молчание, заявив наконец, что «Атман — это молчание» (*Śānto' yam ātmā*)²⁴. «Куда глаз не проникает, там нет ни речи, ни ума; мы не знаем, мы не понимаем, сколько нужно учить этому»²⁵. Это — «другое, чем все известное, и выше неизвестного»²⁶. Упанишады часто дают отрицательное описание абсолюта²⁷. Но понятие абсолюта как чего-то неизвестного и непостижимого, не имеющего начала или конца, формы субстанции или постоянного местонахождения, слишком необычно для простых людей. Поэтому упанишады снисходят до положительного описания абсолюта, чтобы удовлетворить интересы религии и показать, что невыразимый абсолют является тем не менее положительным по своему характеру. В то время как упанишады не осмеливаются быть верными ужасному признанию непостижимости абсолюта, Будда более настойчиво отказывается применять какие-либо категории эмпирического мира к абсолютной реальности. Хотя он заявляет, что абсолют — это не мир изменений, что я не является эмпирическим установлением границ телесной формы, восприятий, чувств, склонностей и интеллекта, что нирвана — не эмпирическое бытие, он не говорит, что же они собой представляют²⁸, поскольку их невозможно проверить логически. Их реальность интуитивно постигается достигшим освобождения, а остальные должны принимать ее в силу авторитета. Но если в данном случае признается авторитет, то не имеется оснований, по которым не должен признаваться авторитет вед в отношении ведийских богов. Нет оснований для того, чтобы ставить взгляды Будды выше многих мечтаний человеческого сердца и видений человеческого ума, которые люди были вынуждены принять со слов других. Упанишады утверждают и Будда соглашается, что мы не можем достигнуть теоретической определенности по основным вопросам, и что те, кто заявляют о достижении таковой, являются шарлатанами, стремящимися произвести впечатление на непосвященных людей. Разрушая догматизм своих предшественников, Будда не захотел поставить на его место какую-либо собственную догматическую теорию, ибо это вызвало бы споры, которые помешали бы духовному развитию. Будда заявляет, что он не раскрывает известных ему истин не только потому, что они не принесут пользы стремящемуся к освобождению, но и потому, что люди придерживаются различных мнений в отношении их²⁹. В то

²³ R. V., X. 129. 1–2; Bṛh. Up., II. 5. 19; III. 8. 8. Īśā Up., 4, 5; Kaṭha Up., III. 15; Muṇḍaka, I. 1. 6; II. 2. 1; Svet., VI. 11; Maitrī, IV. 17.

²⁴ S. B., III. 2. 17.

²⁵ Kena Up., I. 3; см. также Kaṭha Up., VI. 12–13; Muṇḍaka, III. 1. 8.

²⁶ Kena, I. 4.

²⁷ Bṛh. Up., II. 3. 6; III. 8. 8; III. 9. 26; IV. 2–4; Kaṭha, III. 15; Muṇḍaka, I. 8.

²⁸ Ср. высказывание Августина: «Мы можем знать, чем бог не является, но мы не можем знать, чем он является». Trinity, VII. 2.

²⁹ Udāna, p. 11; Saṃyutta N., V. 437; Dīgha N., I. 179. Хорошо известным приемом, с помощью которого усиливается впечатление о непостижимом характере абсолюта, является отмалчивание. Когда Вималакирти попросили описать природу абсолюта, он ответил молчанием, и бодхисаттва Манджушри воскликнул: «Великолепно! Великолепно! Недвойственность является поистине превыше слов». Vimalakīrti Sūtra. Cp. Suzuki, Manāyāna Buddhism, p. 106 — 107.

время бесплодные дискуссии стали почти умственной болезнью. Будде казалось, что индусские мыслители в своем стремлении разрешить неизмеримые разногласия мышления пренебрегают глубочайшими нуждами жизни. Поэтому он убеждал своих последователей оставить в стороне споры систем и обратить внимание на религию как образ жизни и путь, ведущие к достижению истины. Истина сама придет к нам, когда мы освободимся от предрассудков, дадим реальности отражаться в нас и изменим само наше существование. Истину следует искать в самой жизни. Истина — это не содержание ученой дискуссии, а духовная необходимость. Ввиду очевидной ограниченности логического исследования реальности Будда не считал своей обязанностью удовлетворять метафизические стремления, хотя у него были определенные взгляды по метафизическим вопросам.

В пределах, допускаемых логикой, Будда описал основной принцип вселенной как закон, или *дхарму*. Точное значение понятия дхарма станет ясным, если мы рассмотрим вопрос об употреблении этого понятия в ведийской литературе. В Ригведе мы имеем понятие «рита» как моральный и физический порядок. Рита не является творением бога, он сам — божественен и независим от богов, которые, как говорят, были его хранителями. Моральный порядок мира, регулирующий проблемы жизни в ее различных сферах посредством закона, обычая и морали, называется дхармой. В Брихадараньяка упанишаде говорится, что после сотворения групп кшатриев, вайшьев и шудр всевышний «создал лучшую форму — закон справедливости (*гхарму*). Нет ничего выше, чем закон справедливости (*dharmat param nāsti*)... Поистине то, что является законом справедливости, есть истина (*сатьям*)... Поистине оба они (*сатьям* и *дхарма*) суть одно и то же»³⁰. Ведийский рита означает как сатью, так и дхарму³¹. В Тайттирия упанишаде совершенная душа, ощущающая свое единство с душой мира, провозглашает: «я — перворожденный рита (или действительность), предшествующий богам и центру вечного»³². Подобно этому в Катха упанишаде, где, по существу, повторяется отрывок из Ригведы³³, рита отождествляется с высшим духом³⁴. Верховный Брахман — это как рита, так и сатья³⁵. Отождествление дхармы и рита с сатьей является столь же древней доктриной, как Ригведа и упанишады. Единый абсолют представляется философски мыслящему человеку как Вечная Истина, или Реальность, и путь к ней лежит через мудрость (*гжняну*) и веру (*шраггху*). Этому взгляду упанишады придавали особое значение. Людям с религиозной склонностью абсолют кажется Вечной Любовью, и путь к ней идет через любовь (*прити*) и преданность (*бхакти*). Этот взгляд подчеркивался некоторыми поздними упанишадами, Бхагавадгитой и пуранами. Люди, нравственно расположенные, рассматривают абсолют как Вечную Справедливость и утверждают, что мы можем ее достигнуть с помощью повиновения и самопожертвования. Этот абсолют, который является одновременно Светом, Любовью и Жизнью, по-разному представлялся пророкам различных темпераментов.

В целом позиция Будды была по преимуществу этической, поэтому естественно, что этический аспект абсолюта, его репутация как справедливости привлекала к нему больше всего. Место, которое упанишады отводят Брахману, Будда отда-

³⁰ I. 4. 14. См. также Bṛh. Up., IV. 15. 1; Īśā Up., 15. «Лицо реального закрыто золотым сосудом; О Пушан, не откроешь ли ты его для того, чьим законом является видеть реальное (Сатьядхармайя)». См. также R. V., IV. 5. 5; VII. 104. 8; IX. 113. 4; X. 190. 1.

³¹ Рита имеет своим отрицанием анрита, который является асатьей, так же как и адхармой.

³² Aham asmi prathamajā ṛtā'sya, pūrvam devebhyo nābhā'yī.

³³ IV. 40. 5; см. также Vājasaneyi Saṁhitā, X. 24; XII. 14; Tait. Saṁ., III. 2. 10. 1; Śat. Brāh., VI. 7. 3. 11; Tait āraṇ., VI. 1. 5. 6. Рангарамануджа, комментируя Катху, V. 2, отождествляет рита с апариччин-наساتъярупабрахматмакам.

³⁴ V. 2; см. Saṁkara on Tait., III. 10 и Kāṭha, V. 2.

³⁵ Ṛtam satyam param brahma. Tait. Āraṇ., VI. 13. 27. 12.

ет дхарме³⁶. В Аганна-сутанте говорится, что эволюция мира и градация существ в нем обуславливается принципом дхармы³⁷. *Брахмачакра*, или колесо Брахмана, становится *дхаммачаккой*, или колесом закона. Путь Брахмана называется путем дхармы³⁸. Восьмеричный путь в равной степени называется *брахмаяна* или *дхармаяна*. Говорят, что телом татхагаты является Брахман или дхарма. Утверждают, что он стал единым с брахманом или единым с дхармой³⁹. В Каноне, написанном на пали, имеется много отрывков, которые обязывают нас уделять уважение и почтение дхарме⁴⁰. В Милинде дхарма олицетворяется как бог справедливости⁴¹. Дхарма — это высшая реальность, и предметы мира представляют собой дхармы, ибо они являются проявлениями единого основного принципа.

На основании того, что телесная форма, восприятия, чувства, склонности и интеллект являются непостоянными, Будда отрицает за ними свойство я⁴². Изменяющийся характер эмпирического я иллюстрируется метафорами огня и движения воды. В проповеди, произнесенной в Бенаресе, не отрицается существование я, отличного от изменяющихся эмпирических совокупностей. В своей беседе с Ваччхаготтой Будда склонен отрицать реальность неизменного я. В Ланкаватаре, произведении, написанном несколько веков спустя после смерти Будды, утверждается, что он признавал теорию я, чтобы обмануть своих слушателей. Нет необходимости утверждать, что Будда сделал это ради целесообразности, ибо имеются другие объяснения. Когда Будда доказывает, что нирваны можно достигнуть прежде физической смерти святого, и приравнивает ее к счастью высшего порядка, сопровождаемому сознанием уничтожения всякого повторного рождения, он молчаливо допускает реальность я. Когда Будда заявляет, что личность просветленного находится вне природы, и возражает против обвинения, будто он учит разрушению реальности⁴³, тогда он признает, что разрушение пяти составных элементов не затрагивает реального я. В Дхаммападе я делается богом я и свидетелем его добра и зла⁴⁴. В саньхье и адвайта-веданте мы имеем исключение из я всего, что принадлежит не-я, в духе упанишад и буддизма.

³⁶ Ср. высказывание Рабиндраната Тагора: «Эта дхарма и Брахман упанишад являются, по существу, одним и тем же... Дхарма в буддизме — это вечная реальность Мира, Добра и Любви, во имя чего человек может дать клятву о своей глубочайшей преданности или даже пожертвовать жизнью. Эта дхарма может придавать человеку почти сверхъестественную силу самоотречения и через самопожертвование привести его к высшей цели его существования, состоянию, которое не может сравниться ни с чем другим, известным нам в этом мире, и о котором мы имеем лишь очень слабое представление, когда узнаем, что оно достигается не путем уничтожения, а через неизмеримую любовь. Поэтому пребывание в постоянном сознании неограниченной любви называется богом Буддой, Брахмавихарой, или движением в Брахмане». *Viśvāhārati Quarterly*, 1924, p. 385 — 386.

³⁷ *Dīgha N.*, III, 80ff.

³⁸ *Saṃyutta N.*, I. 141; V. 5, *Theragāthā*, 689.

³⁹ Говорят, что Будда, достигнув нирваны, стал «дхармадхатусабхаватмака».

⁴⁰ *Saṃyutta N.*, II. 138; *Anguttara N.*, II. 20.

⁴¹ Ср. *Sat. Brāh.*, XIII. 4. 3. 14. Ср. Пуссен: «Если буддисты не признают ни судью, ни создателя, то они по крайней мере признают высшую и непогрешимую справедливость — справедливость, отличающуюся замечательной проницательностью и применимостью, однако механически действующую... По моему мнению, обвинение буддистов в атеизме является клеветой; во всяком случае, они имели полное знание одного из аспектов божества» (цитируется в *Buddha's Way of Virtue*, p. 13). Сандерс говорит: «Его (Будды) ясную веру в справедливость и в реальность невидимых, неуловимых ценностей можно назвать религиозной; и мы можем с полным основанием утверждать, что, зная свой народ и его склонность к религии, он верил, что может спокойно предоставить ему разработку религиозного истолкования этого закона причинности». Сандерс считает, что настойчивость Будды в отношении закона кармы и дхармы представляет собой «значительный вклад в этический теизм» (*Epochs of Buddhist History*, p. 3).

⁴² См. *Mahāvagga*, I. 6. 38; *Majjhima N.*, 35; *Mahānidāna Sutta*: *Dīgha N.*, II. 66.

⁴³ *Alagaddūpama Sutta*: *Majjhima N.*, I. 140.

⁴⁴ 160.

Но Будда не мог утверждать реальность я на основе эмпирической очевидности. Поэтому он отказывался отвечать на вопросы, касающиеся нефеноменально-го я, независимо от того, отличается ли это я от совокупностей или нет⁴⁵. Он отрицал не столько неизменное я, сколько рассуждения о нем. Ссылаясь на шесть различных теорий, разбирающих вопрос о природе я, Будда говорит: «Это, о монахи, обращение к простому мнению, применение простых взглядов, бесплодная пустыня взглядов, пустое раскрытие взглядов»⁴⁶. Одно из направлений среди ранних учеников Будды поддерживало пудгала-ваду, или веру в неизменное я. Катхаватту приписывает это саммитиям и ваджипуттакам. Мы имеем в Саньютта-никае сутру, «обремененного рождением»⁴⁷. Комментаторы буддизма Буддхагхоша, Васубандху, Чандракирти и Яшомитра, склоняющиеся к отрицательному истолкованию учения Будды, подробно разъясняют это, хотя трудно поверить, что изменяющиеся совокупности являются как бременем, так и тем, кто несет его.

В настоящее время существует распространенное мнение, что нельзя отождествлять нирвану с «вечностью небытия». Слово «нирвана» означает буквально угасание, а то, что угасает, представляет собой «страстное желание, скорбь, перерождение»⁴⁸. Согласно наиболее раннему толкованию, понятие нирваны означает необъяснимое состояние, которое может быть достигнуто даже здесь и теперь⁴⁹ полным уничтожением желаний (*танха*) и развращенности ума⁵⁰. Это — реальное условие, при котором оканчивается сансара и достигается несказанное спокойствие⁵¹. В Апаннка-сутте нирвана описывается в выражениях, напоминающих мокшу упанишад. «Не мучая себя, не мучая других, уже при этой жизни не испытывая больше голода, погасив желания, став хладнокровным, чувствуя себя хорошо, он сливается с я, которое стало Брахманом»⁵². Прекрасная поэзия Тхера и Тхери — гатха — вдохновляется идеями свободы и радости нирваны.

Мы не можем адекватно описать природу нирваны, поскольку она не является объектом логического познания. Хотя она ощущается теми, кто участвует в ней, как явно положительная, концептуально она является отрицательным состоянием. Нирвана — это отрицание эмпирического бытия, ограниченного законом кармы или сансары. «О монахи, имеется то, что не является ни землей, ни водой, ни огнем, ни воздухом, ни бесконечностью пространства, ни бесконечностью сознания, ни ничем, ни восприятием, ни этим миром, ни другим миром, ни солнцем, ни луной». «Где нет ни смерти, ни рождения, ни этого мира, ни другого мира, ни чего-то среднего между ними — там наступает конец скорби»⁵³.

Но это не есть небытие. «Имеется нечто нерожденное, не имеющее начала, не произведенное, не составленное; если бы не было подобной вещи, то не было бы и избавления от того, что порождается, имеет начало, производится и составляется»⁵⁴. Таким образом, имеется основание для истолкования нирваны как чего-то

⁴⁵ Majjhima N., I. 256.

⁴⁶ *Stīlā cāra*, Dialogues of Buddha, vol. I, p. 6.

⁴⁷ III. 25.

⁴⁸ Mahāvagga, VI. 31. 7; S. B. E., vol. XIII.

⁴⁹ См. Brahmajāla Sutta: D. N., I.

⁵⁰ Nandī samyojano loko vitakkasa vicaranā
Taṇhāya vipphānena nibbānam ity ucyati.
Sutta Nipāta, 1109; см. также 1087.

⁵¹ Majjhima N., 139. Ср. высказывание проф. Кейса: «То, что нирвана является реальной... несомненно, соответствует общему тону самого канона» (Buddhist Philosophy, p. 83).

⁵² Anattantapo aparantapo diṭṭhe ve dhamme nicchāto nibbuto stibhūto sukhaṇṇasamvedī brahmabhūtena attanā viharati. — M. N., I. 412.

⁵³ Udāna, VIII. 1; см. также II. 10 и Itivuttaka.

⁵⁴ Udāna, VIII. 3. 10. Ср. Chān. Up., VIII. 13. 1, где мир Брахмы, куда приходит совершенный, называется несозданным, акритам. Состояние освобождения описывается как несоздаваемое, акритах. Muṇḍaka Up., I. 2. 12.

не создаваемого и бесконечного⁵⁵ или как несоставного элемента, отличного от преходящего мира⁵⁶. Удана ссылается на судьбу просветленного, который достиг нирваны. Как нельзя проследить путь огня, когда он погашен, так нельзя проследить и путь тех, кто достиг полного освобождения. Упанишады⁵⁷ сравнивают вышедшее с огнем, топливо для которого уже израсходовано. Однако отсутствие топлива не гасит огонь, который только перестал быть видимым⁵⁸. Как упанишады отличают конечное освобождение (*мокшу*) от достижения неба (*сварги*), так и Будда различает нирвану и существование в раю, предостерегая своих последователей, что стремление к блаженному существованию в бесформенном мире (арупалока) является одним из препятствий, мешающих достижению нирваны.

Будда явно признает положительную природу нирваны. Сарипутра отвергает как ересь взгляд Ямаки на нирвану как на ночь небытия⁵⁹. В интересной беседе между царем Кошалы Пасенади и монахиней Кхемой признается, что нирвана представляет собой невыразимое состояние, которое не поддается эмпирическому описанию. Таинственная природа татхагаты точно так же не может быть понята, как не могут быть подсчитаны песчинки Ганга или капли воды в океане⁶⁰. Будда отказывается дать ответ на все вопросы относительно природы нирваны, так как эти вопросы препятствуют моральному прогрессу⁶¹, а нирвана является непостижимой (*анануведджо*). «О чем нельзя сказать, о том следует молчать»⁶².

VIII

Научно мыслящие исследователи буддизма склонны истолковывать учение Будды как отрицательный рационализм. Те, кто видит тщетность современных попыток создания метафизической системы, склонны рассматривать доктрину Будды как агностицизм; а если они встречают положения, противоречащие этому утверждению, то они заявляют, что эти положения привнесены последователями Будды. Профессор Кейс признает, что положительную философию, утверждающую реальность абсолюта, я и нирваны, можно обнаружить в Каноне, но он выступает против приписывания ее самому Будде, воздавая хвалу за ее создание «группе ранних последователей Будды»⁶³. Различные толкования отказа Будды давать ответы на метафизические вопросы объясняются различными влияниями веры⁶⁴.

⁵⁵ Milinda, p. 271.

⁵⁶ См. Psychological Ethics, p. 367ff.

⁵⁷ Svet. Up.

⁵⁸ Ср. мысль Кейса: «Нет сомнения, что идея индийцев об угасании огня означала не полное его уничтожение, а скорее возвращение его к примитивному, чистому, невидимому состоянию огня, в котором он существует до своего проявления в форме видимого огня». (Buddhist Philosophy, p. 65—66.)

⁵⁹ Saṃyutta N., III. 109.

⁶⁰ Там же, IV. 374; Majjhima N., I. 487.

⁶¹ Saṃyutta N., II. 223; Majjhima, 63.

⁶² Ср. у Ауробиндо Гхоша: «Идеал нирваны был только отрицательным и исключительным заявлением о высочайшем ведантистском духовном опыте» (Arga, VI., p. 101). Согласно Фридриху Гелеру, «нирвана есть, хотя это и может звучать парадоксально, несмотря на всю концептуальную отрицательность, не что иное, как "вечное спасение", после достижения которого сердце верующего болеет обо всем земном» (цитировано по «New Pali-English Dictionary»). Более поздние школы буддизма, которые трактуют нирвану как сознательный союз со всеобщим Буддой или как пробуждение Будды — я в человеческом сердце, ближе к буддистскому учению, чем те, которые трактуют нирвану как прекращение всякого существования.

⁶³ Buddhist Philosophy, p. 63—64.

⁶⁴ Ссылаясь на то место, которое занимает вера в толковании философских систем более ранних веков, где мы целиком ограничены письменными источниками «обычно отрывочного характера, дошедшими до нас через вторые руки или авторство которых сомнительно», профессор

Беспристрастный историк должен стремиться не только к точности в своих заявлениях, но и к справедливости в оценках. Несмотря на то, что его обязанностью является обнаружение непоследовательностей системы, он должен стараться, если хочет, чтобы его объяснения приносили пользу, объяснить их путем отделения существенного от случайного. Поэтому несправедливо настаивать на негативизме или агностицизме, когда другое объяснение не только возможно, но, пожалуй, в большей степени соответствует идеям учения раннего Канона. «Агностический» толкователь считает, что за молчанием Будды скрывалось неведение, а «отрицательный» толкователь рассматривает его как акт малодушия. Согласно первому, Будда не знал истины, но пытался спасти свой престиж, избегая ответов на метафизические вопросы и утверждая, что они не являются необходимыми. Согласно последнему, у Будды были определенные взгляды, но, не решаясь выступить против установившихся мнений, он умолчал о них. Тех, кто считает Будду одним из величайших людей в мире, о котором можно сказать то же, что сказал Платон о Сократе в «Федоне», а именно, что он был «лучшим, а также мудрейшим и справедливейшим человеком своего времени», можно простить, если они не соглашались с утверждениями «негативистских» и «агностических» толкователей. Если мы не хотим поставить под сомнение философские способности или моральное величие Будды, мы должны принять положительное истолкование его учения. Только положительное истолкование объясняет то, почему Будда некоторые метафизические положения допускал, а другие отвергал, а также его этическое учение, которое является логическим выводом из его метафизики. Такое истолкование устанавливает связь между Буддой и его духовным окружением, изображая его философию в виде продолжения философии упанишад. История национальной мысли представляет собой органическое развитие, а не простую последовательность изменений.

IX

Если Будда принимает метафизическую точку зрения упанишад, то каким образом индуистские мыслители могут рассматривать буддизм как ересь? Как объяснить расхождение между индуистской и буддистской системами религии и культуры?

Индуисты выступали не столько против метафизических концепций Будды, сколько против его практической программы. Свобода мысли и непреклонность в практике — вот что характерно для индуистов с самого начала их истории. Индуисты принимают философские системы санкхья и пурва миманса, как ортодоксальные, не считаясь с их безразличием к теизму, но они отвергают буддизм, несмотря на его сильное этическое и духовное звучание, по той простой причине, что первые не вмешиваются в общественную жизнь и организацию, тогда как последний настаивает на внедрение его доктрины в жизнь народа.

Делая с несравненной красотой и логикой выводы из философии упанишад, Будда показывает несовместимость верований и практики тех, кто выражает мни-

Барнет говорит: «Человек, который старается жить согласно предписаниям древних философов, порою обнаруживает непосредственно воздействующее на него убеждение, основы которого могут быть представлены лишь очень несовершенно, путем ссылок в примечании. Если отрывки не будут восстановлены полностью — а они не могут быть восстановлены полностью — и если каждый отрывок не выражает содержания совершенно одинаковым способом, что зависит от того, будем ли мы читать его в свете других бесчисленных известных нам отрывков, бессознательно удерживаемых в памяти, то так называемые доказательства не будут производить одно и то же впечатление на два различные ума» (Greek Philosophy, p. 1 — 2).

мую верность упаниадам. В то время как смелые мыслители упанишад отважились взобраться на обнаженные вершины абсолюта, массам людей позволялось поклоняться своим маленьким богам и совершать церемонии жертвоприношений, которых, как полагали, требовали эти боги. Сложная религия жертвоприношений не могла внушить доверия мыслящим людям во времена Будды. Фактически ванапрастхи и яти были освобождены от жертвоприношений, и, естественно, появилось сомнение, а не смогут ли также главы семейств обойтись без этих дорогостоящих и сложных обрядов. Будда выступил против тех, кто все еще доказывал необходимость этих обрядов, и провозгласил, что освобождение является не внешним и юридическим, а внутренним и духовным.

Упанишады защищали принцип *ахинсы*, или не-насилия, но делали это осторожно. Влияние ведийских взглядов было настолько сильным, что упанишады были вынуждены терпеть ведийские институты, даже если последние противоречили основному духу их учения. Например, в Чхандогья упанишаде заявляется, что стремящийся к освобождению должен помимо прочих обязанностей «никогда не причинять боль другим созданиям, кроме как в определенных священных местах», то есть во время жертвоприношений животных⁶⁵. Но убийство животных было в высшей степени чуждо Будде⁶⁶, и он полностью запрещал жертвоприношения животных.

В то время как упанишады терпели, хотя и не поощряли, кастовые обычаи, программа Будды явно подрывала институт каст. Он заявил, что индивиды бывают высшими или низшими не по своему рождению, а согласно своему характеру⁶⁷. Тогда как брахманы сохраняли право изучения священных написаний только за членами трех каст «дваждырожденных», Будда уничтожил все подобные ограничения. Признавая интеллектуальное превосходство брахманов, Будда поставил в один ряд с ними шраманов и открыл этот орден для шудр и чандалов. Сунита, уборщик, так же охотно принимался в паству, как и член высокой касты брахманов⁶⁸.

Несмотря на те преобразования, которые Будда хотел осуществить, он всю жизнь, до самой смерти, верил, что восстанавливает принцип божественной арийской веры. Он не считал себя основателем новой религии, хотя стремился очистить брахманистский индуизм и оживить окружавшее его общество. Но пионеры прогресса во все века с естественной подозрительностью считались поборниками бунта и мятежа. Заменяв наследственное духовенство духовным братством, знатность происхождения личными заслугами, ведийские откровения логическими соображениями, церемониальное благочестие моральной жизни и ведийских богов совершенным мудрецом, Будда вызвал гнев индусских жрецов, которые считали его антисоциальной силой. Социальная революция, которую проповедовали Будда и его последователи, сделала их непростительными еретиками в глазах брахманских жрецов. В доктрине Будды нет ничего такого, что не могло бы быть примирено с индусской мыслью, но решающую роль играл конфликт между

⁶⁵ Ahimsa sarvabhūṭāṇy anyatra tīrthebhyāḥ, VIII. 15.

⁶⁶ См. Kūṭadanta Sutta: Dīgha N., I. 127. Хотя Будда требовал от монахов строгого поведения, он не вмешивался в общественно-религиозную практику своих последователей до тех пор, пока она не противоречила его основным принципам. Он разрешил брахману Кутаданте совершать жертвоприношения, которые не требуют убийства животных. Кумара Кассапа, ближайший ученик Будды, поучал князя Паяси, что жертвоприношение, которое лишено всякой жестокости, лучше жертвоприношения, которое включает ее. См. Pāyāsi Suttanta: Dīgha N., II. Согласно Будде, высшая жертва — это любовь к человечеству и нравственная жизнь. См. Chān. Up., III. 16 и 17.

⁶⁷ Adaṇṇa Suttanta: Dīgha N., III; Saṃyutta N., II. 138; Anguttara N., II. 20.

⁶⁸ Kassapaśihanāda Sutta; Samannaphala Sutta, 14; посвященная Ашоки в Гирнаре и Сахабаджгаре. См. также Vinaya Piṭaka, vol. II, и Madhurā Sutta. Ср.: «Кшатрия — лучший из тех, кто верит в важность родословной. Но тот, кто достиг умственного совершенства и справедливости, является лучшим среди богов и людей» (Ambattha Sutta).

социальной системой, основанной на превосходстве брахманов, и социальной системой, отрицающей такое превосходство. В теологических дискуссиях, во время которых обычно разгораются страсти, каждый оппозиционно настроенный человек считается атеистом. Если кто-нибудь не разделяет наших иллюзий, то он еретик, если он признает другие нормы нравственности, то он безнравственен. Поборники ведийской религии жертвоприношений считали Будду врагом этой веры. Когда Будда приблизился к брахману Бхарадвадже во время совершения последним жертвоприношения огню, тот закричал: «Остановись там, о бритоголовый, там, о саманака, ибо ты из низшей касты»⁶⁹. Индусская ортодоксия занимала подобную позицию всякий раз, когда раздавались протесты против ведийской религии. Мандана Мишра упрекает Шанкару за подчинение ведийского благочестия знанию абсолюта⁷⁰. Будда восставал не против метафизики упанишад, а против брахманистского индуизма. Раскол становился все больше по мере того, как последователи Будды приобретали характерные особенности усердных приверженцев нового учения и развивали свою доктрину в направлении, противоположном традициям веданты. Отрицательный взгляд учения Будды воплощен в Катхаватту и «Вопросах царя Милинды», равно как и в классических трудах хиньяны и махаяны. Неудивительно, что комментаторы веданты подвергли различные школы буддизма резкой критике.

■ X

Четыре буддистские школы заявляют о своей верности учению Будды, который открыл элементы существования (*ghаmma*), их причинную связь и метод, с помощью которого можно навсегда подавить их действенность. Выступая против адживаков, которые отрицают влияние прошлого на настоящее, поскольку прошлое мертво и невосвратимо, Будда заявляет, что «все существует», хотя вещи рассматриваются как комбинации сил (*санскарасамуха*). Будда утверждает существование всех вещей в интересах моральной жизни. Сарвастивадины (вайбхашики и саутрантики) придерживаются взглядов плюралистического реализма. Намарупа упанишад была развита буддистами в элементы материи (*рупа*) и четыре духовных фактора (*нама*) — восприятия, чувства, склонности и интеллекта. Чувственные данные являются материей, а остальные четыре образуют душу. Часто элементы существования подразделяются на шесть воспринимающих способностей (*шадаятана*) — пять органов чувств и манас, — а также на их шестеричные объекты⁷¹. Объекты манаса не чувственны и насчитывают шестьдесят четыре вида. Иногда в дополнение к пяти органам чувств, манасу и шестеричным объектам упоминаются шесть форм сознания, в результате чего мы получаем восемнадцать дхату. Строго говоря, не может быть какого-либо различия между внутренним и внешним или какого-либо действительного взаимодействия между отдельными элементами, хотя эти незаконные понятия находят широкое применение. Как материя, так и ум превращаются в непрерывно текущие дискретные моменты, являющиеся непроницаемым веществом в случае материи и сознанием в случае ума. Эти чувственные данные и элементы ума рассматриваются как подчиняющиеся причинным законам. Что касается преходящих сущностей, которые просто появ-

⁶⁹ Tat'r'eva muṇḍaka, tat'r'eva samanaka, tat'r'eva vasalaka, tiṭṭhāhi.

⁷⁰ «В то время как Мандана Мишра, пригласив всех богов заклинанием Салаграма, обмывал руки травой дарбха, он увидел ноги Шанкарачарьи внутри освященного круга. Осмотрев этого человека и увидев, что это саньясин, он пришел в страшную ярость и закричал: "Откуда появился этот бритоголовый человек?"» (Kuto muṇḍi). Ānanda gīri, Śaṅkaravijaya.

⁷¹ Элементы подразделяются на скандхи, аятаны и дхату. — См. Theragāthā, 1255.

ляются и исчезают, но не движутся и не изменяются, то здесь причинность приобретает новое значение. Она означает только *пратитьясамутпаду*, или зависимое рождение. Одно состояние начинает существовать после другого. Не может быть сомнения в том, что одно состояние порождает другое.

Согласно теории плюрастического реализма, знание является ничем больше, как соприсутствием сознания с объектом. Профессор Щербатский излагает это так: «Момент цвета (*рупа*), момент зрительного восприятия материи (*чакшус*) и момент чистого сознания (*читта*) возникают одновременно и в тесной смежности образуют то, что называется ощущением (*спарша*) цвета»⁷². Это означает, что элемент сознания появляется определенный объектом и подкрепленный органом чувств. Сознание воспринимает не орган чувств, а только объект, ибо между ними существует определенное отношение координации (*сарупья*). Говорят, что сознание воспринимает таким же образом, как свет движется. В Абхидхармакоше сказано: «Свет лампы является общим метафорическим обозначением непрерывного порождения серии вспыхивающих огоньков. Когда это порождение меняет свое место, мы говорим, что свет переместился. Подобно этому, сознание — это только условное название для цепи моментов сознания. Когда оно меняет свое место (то есть выступает в координации с другими объективными элементами), мы говорим, что оно воспринимает этот объект»⁷³. Мы имеем только серию мимолетных вспышек самого сознания, но нет ничего, что познает. В непрерывности моментов сознания предыдущий момент является причиной возникновения последующего.

Подобный взгляд приближает нас к виджняна-ваде йогачар, сводящей все элементы к аспектам единого всеобъемлющего сознания (*алая-виджняна*). Элементы существования (*дхармы*) являются продуктами мысли. Объекты возникают в сознании как следствия наших прошлых опытов. Внешний мир — это создание нашей мысли, которому мы даем названия и идеи⁷⁴. Теория вечно текущего потока мысли, в котором предыдущий момент служит причиной возникновения последующего и где они оба связаны отношением простой *саманантаратвы*, уступает место доктрине о субстанциональном всеобщем сознании (*алая*), умственные состояния которого являются модификациями (*паринама*). Понятие ступеней нереальности означает молчаливое признание абсолютной реальности. Индивидуальные идеи являются нереальными (*ниссвабхава*), во-первых, потому, что они представляют собой логические построения (*парикаल्पита*), у которых нет соответствующей реальности во внеумственном мире; во-вторых, потому, что они только условно реальны (*паратантра*), и, в-третьих, потому, что все они сливаются в единой реальности (*паринишпанна*) абсолюта (*татхата*). Индивидуальные элементы сами по себе не реальны, но они имеют свою реальность в абсолюте, природу которого составляет чистое сознание, не подразделяемое на субъект и объект (*грахья — грахака-рахита*)⁷⁵. Поскольку абсолют является имманентным миру, то все необходимое для достижения нирваны сводится к изменению точки зрения. Мистическая сила йоги помогает нам видеть вещи в мире *sub specie aeternitatis*. Сансара для не возрожденного духовно — это нирвана для возрожденного духовно. Но йогачары не проводят четкого разграничения между индивидуальным и всеобщим сознанием. Когда они утверждают, что различия между познающим, познаваемым и познанием являются не реальными, а вызваны безначальной профанацией сознания, когда они сравнивают отношение отдельного состояния сознания к всеобщему сознанию с отношением одной из волн к морю, когда они признают вечную реальность татхаты и рас-

⁷² Trayāṇām sannipātaḥ sparśaḥ (The Central Conception of Buddhism, p. 55).

⁷³ IX: См. Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism, p. 57.

⁷⁴ Nāmasamjñāvyavahāra. Laṃkāvatāra Sūtra, p. 85.

⁷⁵ Advayalakṣaṇam vijñaptimātram. См. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, p. 32 — 33.

сма­три­ва­ют ее в ка­че­стве еди­нст­вен­ной не­со­став­ной ре­аль­но­сти (*асанскритагхарма*), отсы­лая все ос­тав­шее к об­ла­сти от­но­си­тель­но­го, ко­гда они сводят все дхармы к фор­мам еди­ной ос­нов­ной су­щ­но­сти, то­гда они мол­ча­ли­во при­зна­ют ре­аль­ность аб­со­лю­т­но­го соз­на­ния, хо­тя субъ­ек­тивистская тен­ден­ция про­скаль­зы­ва­ет у них до­воль­но ча­сто. Мадхьямики под­вер­га­ют те­о­рию йо­га­чар тща­тель­но­му ана­ли­зу. Они ут­вер­ж­да­ют, что не может быть ни­ка­ко­го са­мо­соз­на­ния (*свасамвипитти*), ибо вещь не может дей­ст­во­вать са­ма на се­бя. Ни палец не может при­ка­саться к се­бе са­мо­му, ни нож не может ре­зать са­мо­го се­бя. Мадхьямики рас­сма­три­ва­ют все эле­мен­ты су­щест­во­ва­ния как слу­чай­ные друг дру­гу и по­э­то­му обяв­ля­ют мир ли­шен­ным ре­аль­но­сти, или *шуньей*. Они так­же го­во­рят, что шунья — это ос­нов­ная ис­ти­на вся­ко­го су­щест­во­ва­ния. Поч­ти все изу­ча­ю­щие ме­та­физику мадхьямика Нагарджуны счита­ют его си­сте­му ни­ги­ли­стиче­ской⁷⁶. При рас­смот­ре­нии⁷⁷ этой си­сте­мы я до­ка­зы­вал, что она яв­ляется бо­лее по­ло­жи­тель­ной, чем ее об­ыч­но пред­став­ля­ют. Я ут­вер­ждал, что Нагарджуна верит в пер­вич­ную ре­аль­ность, ко­торая яв­ляется шу­ньей толь­ко в том смы­сле, что она ли­шена всех эм­пи­ри­че­ских оп­ре­де­ле­ний. Да­вай­те по­про­бу­ем оп­ре­де­лить, бы­ла или нет пер­вич­ная ре­аль­ность Нагарджуны огром­ной пу­сто­той, аб­со­лю­т­ным от­ри­ца­нием.

■ XI

Нет сом­не­ния, что Нагарджуна пред­став­ляет мир как не­ре­аль­ный, или *шунью*. Мы по­ни­ма­ем под ре­аль­ным лю­бую су­щ­ность, ко­торая име­ет свою соб­ствен­ную при­ро­ду (*свабхаву*), не поро­ж­да­ется при­чи­на­ми (*акритака*) и не за­ви­сит от че­го-ли­бо дру­го­го (*паратра-нирапекша*)⁷⁸. Все от­но­си­тель­ное или за­ви­си­мое яв­ляется не­ре­аль­ным, *шуньей* (*свабхава-шунья*). Ре­аль­ное — это не­за­ви­си­мое бес­при­чин­ное бы­тие⁷⁹. Мир оп­ы­та свя­зан от­но­ше­ния­ми субъ­ек­та и объ­ек­та, суб­стан­ции и ат­ри­бу­та, дей­ст­вую­ще­го и дей­ст­вия, су­щест­во­ва­ния и не­су­щест­во­ва­ния, поро­ж­де­ния, про­дол­жи­тель­но­сти и раз­ру­ше­ния, еди­нст­ва и мно­же­ст­вен­но­сти, це­ло­го и ча­сти, за­ви­си­мо­сти и ос­во­бо­ж­де­ния, от­но­ше­ния­ми вре­ме­ни, от­но­ше­ния­ми про­стран­ства; Нагарджуна рас­сма­три­ва­ет ка­ж­дое из этих от­но­ше­ний и вс­кры­ва­ет их про­ти­во­ре­чия⁸⁰. Если не­про­ти­во­ре­чи­вость служ­ит кри­те­ри­ем ре­аль­но­сти, то мир оп­ы­та не ре­ален. Мир не яв­ляется ни чистым бы­тием, ни чистым не­бы­тием. Чистое бы­тие не есть су­щест­во­ва­ние или со­об­ще­ние о ми­ро­вом про­цес­се; чистое не­бы­тие не пред­став­ляет со­бой дей­ст­ви­тель­но­го по­ня­тия, так как в про­тив­ном слу­чае аб­со­лю­т­ное нич­то бы­ло бы су­щ­но­стью и, сле­до­ва­тель­но, от­ри­ца­ние вся­ко­го су­щест­во­ва­ния ста­ло бы су­щест­вую­щим. Нич­то не яв­ляется вещь­ю. Су­щест­во­ва­ние — это ста­но­в­ле­ние. Ве­щи ми­ра на­хо­дятся в про­цес­се по­сто­ян­но­го ста­но­в­ле­ния. Они все­гда за­ме­ня­ют са­мих се­бя. Они не яв­ляются ни са­мо­сто­ятельно су­щест­вую­щими, ни не­су­щест­вую­щими, ибо они вос­при­ни­ма­ются, вы­зы­ва­ют дей­ствие и поро­ж­да­ют след­ст­вия. В Ла­ли­та­ви­ста­рае го­во­рится: «Нет объ­ек­та су­щест­вую­ще­го, как нет объ­ек­та и не­су­щест­вую­ще­го. По­знав­ший цепь ус­лов­но­го су­щест­во­ва­ния про­хо­дит ми­мо их обо­их»⁸¹. Нагарджуна на­чи­на­ет свой труд заяв­ле­нием, что ве­щи не пре­хо­дя­щи и не веч­ны, но поро­ж­да­ются и не раз­ру­ша­ют­

⁷⁶ Kern, Manual, p. 126. Jacobi, A. O. J., XXXI, p. I. Keith, Buddhist Philosophy, p. 237, 239, 247, 261.

⁷⁷ P., 643 и далее.

⁷⁸ M. K., XV, 2.

⁷⁹ Aśūnyam... apratītyasamutpannam. M. Vṛtti, 403.

⁸⁰ P., 645 и далее.

⁸¹ Na ca punar iha kaścid asti dharmāḥ.

So'pi na vidyati yasya nāsti bhāvāḥ.

Hetukriyāparamparā ya jāne

Tasya na bhotiḥa astināstibhāvāḥ. (Chap. XXV.)

ся, не одинаковы и не различны, не появляются и не исчезают⁸². Нет реального порождения (*самутпада*), существует только обусловленное (*пратитья*), относительное, кажущееся порождение. Нет реального разрушения, существует только кажущееся разрушение (*пратитья-самуччхеда*); так и с остальным. Все вещи вселенной представляют собой лишь обусловленное и относительное. «Шунья» — это термин, который Нагарджуна использует для обозначения обусловленного характера мира⁸³. Если бы вещь была реальной и необусловленной, она должна была бы быть свободной от происхождения и разрушения⁸⁴. В мире нет объектов, которые не были бы подвержены изменению, и поэтому мир — шунья.

Нагарджуна, как сторонник среднего пути, не отвергает мир как простую иллюзию. Он выступает против теории самостоятельного существования вещей, но никоим образом не отвергает обусловленного существования вещей. Чандракирти, комментируя произведение Нагарджуны, говорит: «Наш довод, что объекты не являются самостоятельно существующими, затрагивает вопрос реальности вселенной и предназначен для вас, принимающих учение о самостоятельном существовании объектов. Взгляд, согласно которому объекты не являются самостоятельно существующими, не затрагивает нашу теорию обусловленного существования объектов»⁸⁵.

Не может быть, чтобы Нагарджуна, рассматривая мир как нереальный, не верил ни в какую другую реальность. Если всякая мысль — фальсификация, то должно быть нечто реальное, что фальсифицируется. Если не будет истины, то исчезает всякий смысл ложности. Не существует относительного знания без абсолютного знания, которому первое имманентно присуще. Нет ничего эмпирического, которое не раскрывало бы трансцендентального. «О Субхути, все вещи имеют своим убежищем шуньяту, они не изменяют этому убежищу»⁸⁶. Если вещи выступают как независимые, то это происходит благодаря майе⁸⁷. «О Сарипутра, вещи, которые не существуют, называются авидья, когда они утверждаются как существующие»⁸⁸. Если мы спутаем феноменальный мир с ноуменальной реальностью, то это будет примером авидьи. Но мы не можем понять трансцендентальную реальность помимо мира опыта; и мы не можем достигнуть нирваны иначе, как поняв первичную реальность⁸⁹.

Цель Мадхьямика-шастры заключается в том, чтобы учить о природе нирваны, которая состоит в уничтожении всего земного и означает блаженство⁹⁰.

⁸² Anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam
Anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam.

⁸³ Yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pravakṣyate. — М. К., XXIV.
Śūnyāḥ sarvadharmāḥ niḥsvabhāvyayogena. Prajñāpāramitā.

⁸⁴ Yady āśūnyam idam sarvam udayo nāsti na vyayaḥ. — М. К., XXIV.

⁸⁵ Bhavatas tu svabhāvavādinaḥ, svabhāvasya bhāvanām vaidhuryāt sarvabhāvāpavādaḥ sambhavyate; vayam tu pratītyotpannatvāt sarvabhāvanām svabhāvam evam nopalabhāmahe, tat kasyāpavādem kariṣyāmaḥ, М. Vṛtti, VIII. Имеются отрывки, в которых утверждается теория абсолютной иллюзии. В гл. XVIII Нагарджуна сравнивает вещи мира с воздушными замками и тому подобным:

Kleṣāḥ karmāṇi dehāśca phalāni ca
Gandharvanagaṛākārā marīcisvapnasannibhāḥ.

Чандракирти утверждает, что они не имеют характерных черт и не являются иллюзорными: «gandharvanagaṛākārādivan niḥsvabhāvēditavyāḥ». Чандракирти настаивает на том, что «мы релятивисты, а не негативисты». — М. Vṛtti, 368.

⁸⁶ Śūnyatāgatikā hi, subhūte, sarvadharmāḥ, te tāṃ gatim na vyativartante.

⁸⁷ Dharmataiṣā sarvadharmāṇām māyādharmatām upādāya...

⁸⁸ Yathā, sārīputra, na samvidyante tathā samvidyante evam avidyamānās tenocyante avidyeti.

⁸⁹ Vyavahāram anāśṛitya paramārtho na deśyate Paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyata iti. — М. К., XXIV.

⁹⁰ Sarvaprapaṇcōpaśamaśivalakṣaṇam nirvāṇam śāstrasya prayojanam, М. Vṛtti; см. также Māṇḍūkya Up., 7 и 12. Ср. Чандракирти: Bhāvābhāvāntarḍvayarahitavāt sarvasvabhāvanutpattilakṣaṇā śūnyatā. — М. Vṛtti, XXIV.

Нирвана, которая является невосприятием вещей, представляет собой абсолютную истину⁹¹. В знаменитом труде Шатака⁹² она отождествляется с шуньятой. И нирвана и шуньята характеризуются одним и тем же отрицательным образом. Нирвана — это ни существующее, ни несуществующее, она вне этих обоих понятий⁹³. Шуньята — это истина или «татхата, которая не увеличивается и не уменьшается»⁹⁴. В Аштасахасрикапраджняпарамите говорится, что шуньята должна быть глубокой (всеобъемлющей). «Слово "глубокая", о Субхути, является синонимом того, что не имеет причины, того, что находится вне созерцания, того, что находится вне понимания, того, что не порождается, того, что не рождается из несуществования, смирения, сдерживания, угасания или конечного путешествия»⁹⁵. Для Нагарджуны нирвана, Будда, шуньята — различные названия одной и той же реальности. Если нирвана истолковывается как прекращение земного существования, то она становится относительным понятием, чем-то, вызываемым причинами. Утверждение, что мир существует до нирваны и становится несуществующим после нее, является нелогической концепцией. Поэтому Нагарджуна настаивает на том, что нет реального различия между абсолютным и феноменом, нирваной и сансарой. Он говорит: «Рассматривая причины или условия, мы называем этот мир феноменальным. Но этот же самый мир, когда игнорируются причины и условия, называется абсолютным»⁹⁶. Когда Нагарджуна описывает первичную реальность как не созданную, не подверженную разрушению, не вечную, не уходящую, он подразумевает, что реальное противостоит всем эмпирическим качествам. Он описывает шуньяту почти теми же словами, которыми упанишады характеризуют ниргуну Брахмана⁹⁷. Она ни едина, ни множественна, ни существующая, ни несуществующая⁹⁸. Шунья, первичная реальность, не может быть постигнута мыслью или описана словами⁹⁹.

Шантидэва говорит, что абсолютная реальность не находится в сфере деятельности интеллекта (*buggxi*), ограниченного областью относительного. Мадхьямики отрицают возможность с помощью логически последовательного мышления установить окончательную истину. Ученые называют шуньятой уничтожение всех понятий; даже те, кто рассматривает это как шуньяту, говорят, что она неспособна к усовершенствованию¹⁰⁰. «Какое описание может быть дано, или какое знание можно иметь об объекте, который нельзя описать с помощью слов? Даже это описание — что объект нельзя выразить словами — делается с помощью иллюзорного приписывания»¹⁰¹. При «иллюзорном приписывании» мы используем понятие наиболее близкое к изучаемому объекту, но сразу же отказываемся от

⁹¹ Yo'nupalambhaḥ sarvadharīṇāṃ sā prajñāparamitety ucyate.

⁹² Śūnyatām eva nirvāṇam kevalam tad ihobhayam. — M. Vṛtti, XVIII.

⁹³ Na cābhāvopi nirvāṇam kuta evāsyā bhāvatā

Bhāvābhāvaaparāmarśakṣayo nirvāṇam ucyate. — Ratnāvali.

⁹⁴ М.М. Харапрасад Шастри говорит: «Среди всех этих отрицательных описаний имеется непостижимое положительное, которым является шунья». (Journal of the Buddhist Text Society, vol. II, pt. III, p. VI.)

⁹⁵ XVIII.

⁹⁶ М. К., XXV. 9.

⁹⁷ Keṇa, 3. 11; Brh., II. 5. 19; III. 8—8; Kaṭha, III. 15; Īśā, 9—10; Muṇḍaka, I. 6, Mānd., 7.

⁹⁸ Nāstiko durgatim yāti, sugatim yāti anāstikaḥ. Yathābhūtaparijñānam mokṣam advaya niśritā. — Āgāratnāvali. Тот, кто считает это несуществующим, обречен на страдание, тогда как тот, кто не думает так, достигает счастья; но освобождение наступает для имеющих истинное знание реальности, которая является ни существующей, ни несуществующей.

⁹⁹ Bodhicaryāvatara, IX. 2.

¹⁰⁰ Śūnyatā sarvadṛṣṭinām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ Yeśām tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyaṇ vadhāṣire. — М. К., XIII.

¹⁰¹ Anaḥśarasya dharmasya śrutih kā deśanā ca kā

Śrūyate yasya taccāpi samāropād anakṣara — M. Vṛtti, XV.

него, ибо оно не соответствует содержанию объекта¹⁰². Познать шунью — значит познать все; если мы не знаем шунью, мы не знаем ничего¹⁰³. Говорят, что единое, не поддающееся определению (*анирвачания*) бытие является реальностью всего реального (*дхарманам дхармата*), существенной данностью (*иданта*), потусторонностью (*матхата*), потусторонностью всякого существования (*бхутаматхата*), самим чревом господи Будды (*матхагатагарбха*). Объяснить метафизику Нагарджуны и его требование преданности богу (*бхакти*) очень трудно, если мы не признаем абсолютистского смысла его доктрины шуньи¹⁰⁴.

XII

Большая часть путаницы вызвана двусмысленностью слова «шунья». Его относят к миру опыта, так же как и к первичной реальности. Мир опыта, созданный из отношений, построенных интеллектом, непонятен. Нагарджуна последовательно отрицает наличие у него какого-либо тезиса, который он сам мог бы защищать, так как любое интеллектуальное доказательство подвержено той же слабости. Если интеллект не способен объяснить опыт, ибо он обнаруживает в нем безнадежные противоречия, то не следует ожидать, что его действия в отношении первичной реальности окажутся более успешными. Первое так же непостижимо, как и второе, и Нагарджуна применяет один и тот же термин «шунья» к обоим. Истина — это молчание, которое не является ни утверждением, ни отрицанием. В различных смыслах, как мир опыта, так и первичная реальность не могут быть описаны как существующие или несуществующие. Если мы примем первичную реальность за истинное бытие, то мир не будет таковым; если мы примем бытие мира за истинное бытие, то первичная реальность не будет таковой. Оба они являются шуньей, хотя и в различных смыслах.

Заканчивая рассмотрение системы Нагарджуны, я хочу указать на определенные сходные пункты в шунья-ваде и адвайта-веданте¹⁰⁵. Обе они рассматривают мир как подверженный изменению и поэтому нереальный¹⁰⁶. Реальность, которая стоит выше различий опыта и знания, признается обоими¹⁰⁷, хотя Нагарджуна только лишь утверждает это положение, не разрабатывая его во всей полноте, как это делает адвайта-веданта. Добродетель и порок рассматриваются обоими как средства достижения высшей и низшей стадий в сансаре, в то время как конечное освобождение остается совершенным и не затронутым этими стадиями¹⁰⁸. Подводя разумную, в отличие от священных писаний, основу под адвайта-

¹⁰² См. Vedāntasāra, p. 8 (Jacob's ed.).

¹⁰³ М. К., XXIV; ср. Bṛh. Up., II. 4. 5. 7–9; III. 2. 1; IV. 4. 21; V. 1. 1; Muṇḍaka, I. 3.

¹⁰⁴ Рудольф Отто говорит: «То, что истинно о странном ничто наших мистиков, остается в силе в одинаковой степени для шуньи и шуньяты, пустоты и лишенности буддистских мистиков. "Пустота" восточной мистики подобна "ничто" западной мистики, являясь ноуменальной идеогаммой "совершенно иного". "Об этом нельзя ничего сказать, ибо оно является "абсолютно" и существенно другим, чем все, о чем думают и о чем можно думать, и противоположно этому"» (The Idea of the Holy, E. T., p. 30).

¹⁰⁵ P., 668–669.

¹⁰⁶ Шанкара привел бы в подтверждение следующий отрывок:

Jarāmaraṇadharmeṣu sarvabhāveṣu sarvadā

Tiṣṭhanti katame bhāvāḥ jarāmara nam vinā. — М. К., VII.

¹⁰⁷ Заявление Чандракирти: sarvakalpanājāl arahitajñānajñeyanivṛttisvabhāvam, śivam, paramārthasvabhāvam — можно отнести к концепции освобождения и реальности Шанкары. См. также S. B., III. 2. 17; B. G., XIII. 12.

¹⁰⁸ Dharme ca satyadharme ca phalam tasya na vidyate, M. K., VIII. Cp. Bṛh. Up., IV. 3. 21–22; Kaṭha, II. 14.

веданту, Гаудапада не находит ничего более пригодного, чем теория мадхьямиков. Многие в его Кариках напоминают нам труд Нагарджуны¹⁰⁹. Не без основания Вачаспати рассматривает приверженцев шунья-вады как сторонников развитой мысли (*пракриштамати*), в то время как плюралистические реалисты (*сарвасти-вадины*) считаются представителями более низкого (*хинамати*), а йогачары — средней способности мышления (*мадхьяма*)¹¹⁰.

¹⁰⁹ Gaudapāda, Karika, II. 32; IV. 22; IV. 88.

¹¹⁰ Bhāmātī, II. 2. 18.

■ Примечания автора к I тому

^[1] Бог, согласно Прашастападе, является творцом вселенной. См. *Padārthadharmaśaṁgraha*, p. 48.

^[2] Об употреблении слова «даршана» в смысле «точка зрения» или «философское мнение» см. Чандракирти о Карике Нагарджуны (стр. 75 издания «*Bibliotheca Buddhica*») и цитаты из Бхартрипрапанчи в Тике на Брихадвартику Сурешвары, стр. 890. См. также Jacob, *Introduction to vol. 22 of S. B. E.*, p. XLV. Я ссылаюсь на профессора Хириянну.

^[3] Этот взгляд называется *шакхачангранья*.

^[4] «Не будет преувеличением сказать, что ни в одной литературе морализующая нотка не звучит столь сильно. Очевидно, как раз благодаря всеобщности этой формы выражения имеется так мало работ на санскрите, посвященных исключительно вопросам морали» (Macdonell, *Comparative Religion*, p. 70).

^[5] Выражение «период сутр» употребляется здесь в отношении философских сутр, а не ведийских сутр или сутр калпы. Период последних исчисляется с V века до н. э. по II век до н. э.

^[6] Существует распространенное мнение, что гимны Ригведы были составлены в северо-западной Индии. См. Macdonell, *Sanskrit Literature*, p. 40.

^[7] Арнольд берет в качестве главного критерия своего пятеричного деления размер стихосложения, язык и лексику.

^[8] Рассматривая ведийскую эпоху, профессор Винтерниц следующим образом резюмирует результаты своих исследований:

1. Буддизм и джайнизм предполагают целостность вед. Если происхождение религии джайнизма, что вполне вероятно, восходит к Паршве, который жил до Махавиры, то веды к этому времени должны быть уже законченными произведениями, и поэтому следует считать, что эти священные тексты брахманизма относятся к VIII веку до н. э.

2. Гимны Ригведы являются наиболее древними из всех других произведений индийской литературы.

3. Появление и развитие Ригведы санхиты потребовало длительного периода времени — нескольких столетий.

4. Ригведа санхита относится к значительно более раннему периоду, чем Атхарваведа санхита и Яджурведа санхита.

5. Все санхиты являются более древними по сравнению с брахманами.

6. Как брахманам, так и упанишадам потребовался продолжительный период времени для их развития.

7. Близкое родство между языком ведийских санхит, с одной стороны, Авесты и древнеперсидским — с другой, не позволяет нам отнести начало ведийского периода к глубокой древности, отстоящей от нашей эры на многие тысячи, чтобы не сказать миллионы, лет.

8. С другой стороны, требуется период, по крайней мере в тысячу лет, а возможно и больше, чтобы охватить исторические события в области политики, религии и литературы, имевшие место со времени появления ранних гимнов ведийской поэзии до написания последних частей поздних упанишад и возникновения буддизма.

9. Мы не можем точно установить время, к которому относится начало развития ведийской поэзии. Можно с уверенностью сказать только то, что ведийская литература возникла в какой-то неизвестный период в прошлом и развивалась вплоть до VIII века.

10. Наиболее вероятно, что этот неизвестный период возникновения ведийской литературы относится в XXV — XX векам до н. э., а не к XV — XII векам до н. э.

(«*Calcutta Review*», November 1923.)

Недавние находки близ Хараппы, в Пенджабе, и Мохенджодаро, в Синде, проливают дополнительный свет на историю индийской цивилизации. Теперь у нас есть определенные археологические доказательства того, что 5000 лет назад народы Синда и Пенджаба жили в хорошо построенных городах, в условиях сравнительно развитой цивилизации с высоким уровнем искусства и мастерства и имели развитую систему письменности. Среди находок в Синде и Пенджабе мы имеем «дома и храмы, прочно построенные из обожженного кирпича, с хорошо сделанными водопроводными трубами, прикрытыми мраморными плитами». Кроме разнообразных гончарных изделий, разрисованных и гладких, часть из которых сделана вручную, а часть на кругу, игрушек и браслетов из синего стекла, белой глины и раковин, мы находим образцы письменности, на которых выгравированы знаки, неизвестные прежде в пиктографии. Джон Маршалл, генерал-директор археологии, пишет, что эти открытия «установили раз и навсегда существование на территории Индии в III тысячелетии до н. э. цивилизации столь же высоко развитой и столь же распространенной, как и шумерийская культура Месопотамии; они являются окончательным доказательством тесной связи этих двух культур». Хотя было бы преждевременным говорить что-либо определенное о связях Индии и Месопотамии в III тысячелетии до н. э., эти находки могут, пожалуй, способствовать решению проблемы происхождения дравидов.

^[9] Слово «дэва» («deva») связано с латинским словом *deus*, его основное значение — светиться. Данное Нируктой определение является более поздним.

^[10] Яска в своей Нирукте утверждает, что многие из ведийских мантр допускают *агхибхаутика* (физическую), *агхидайвика* (религиозную) и *агхьятмика* (духовную) интерпретации. Агни, например, означает огонь в физическом смысле, жреческого бога в религиозном смысле и великую лучезарность бога в духовном смысле. При обращении к силам природы верующий думает о скрытой за ними силе, а не о физическом факте.

^[11] Язык, на котором говорили в ранневедийский период, не походил на тот язык, который в более поздние века и, вероятно, в другом месте превратился в санскрит (классический).

^[12] Рита — это понятие, которое уходит своими корнями к индоиранскому периоду.

^[13] Индра был уже известен в индоиранский период. См. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda*, vol. I, p. 133.

^[14] В гимне Ваку (X. 125) мы находим понятие имманентного мира, силы, пребывающей и действующей во всех вещах, в котором бессознательное всех людей имеет свое бытие.

^[15] В Ригведе, которая занимается главным образом космологическими проблемами, «сат» означает мир объектов, или опыта, а «асат» относится к небытию, или примитивному недифференцированному состоянию вещей, которое предшествует настоящему порядку мира. Ср. также Tait. Up., II. 7, где утверждается, что «сат», или мир, имеющий название и форму, порождается «асатом», или небытием.

^[16] В орфической космогонии есть идея, согласно которой в начале была первобытная вода, из нее возникло яйцо, а из этого яйца появилось первое создание, бог Фанес. См. Nilsson, *A History of Greek Religion*, p. 73.

^[17] Идеи ишты (того, что приносится в жертву) и пурты (того, что подносится в качестве даров жрецам) (R. V., X. 14. 8) содержат зародыши более поздней обрядовой религии. Говорят, что ишта-пурта имеет особое субстанциональное бытие, с которым мы объединяемся после смерти. Оно стоит за теми добрыми или дурными поступками, которые мы совершили в своей религиозной деятельности. Эта идея оказала значительное влияние на создание доктрины кармы.

^[18] Ср. высказывание Блумфилда: «Мы имеем в связи с ритой совершенно законченную этическую систему, своего рода "обсуждение совершенства"». (Bloomfield, *The Religion of the Veda*, p. 126.) Ощущение греховности присуще Ригведе; ср.: «Разорви оковы, о Варуна, которые держат меня, разорви оковы вверху, внизу и между».

«Итак, по святому закону сделавшись безгрешными, мы можем принадлежать Адите, о Адитя». (R. V., I. 24. 15; см. также I. 31, 16; IV. 54. 3.)

^[19] Ср.: «легок путь того, кто стремится к закону» (R. V., I. 41). «Тому, кто повинуется закону, стар он или молод, ты даешь счастье и силу, которые украшают его жизнь». (R. V., I. 91.) См. также R. V., III, 59. 2.

^[20] Корень «vid» точно означает «знать».

^[21] Ранняя ведийская идея риты, относящаяся к порядку физической и моральной сфер, преобразуется в брахманах в понятие дхармы, которая относится только к моральному порядку мира. Она включает все те сферы, которые позднее были подразделены на ритуал, кодекс, закон, обычай и этикет. Иногда «дхарма» выступает как бог. См. Śat Brāh., XIII. 4. 3. 14.

^[22] См. Keith, *Aitareya Brāhmana*.

^[23] Хотя мы имеем отдельные проявления интереса к субъекту в ранней литературе (см. Atharva Veda, XVIII. 44), он становится преобладающим лишь в упанишадах.

[24] Манас связан с праной. Ср. *Prāṇa-bandhanam hi saumya manah*.

[25] Шанкара рассматривает «анандамаю» как дживу.

[26] Имманентное понятие бога обнаруживается также в Ригведе (см. гимн Адите. — R. V., I. 89. 10), но выделяется оно в упанишадах.

[27] В упанишадах нама и рупа означают «наименование» и «телесную форму». См. *Bṛh. Up.*, I. 6. 1–2; *Muṇḍaka Up.*, VI. 8, а также Oldenberg, *Buddha*, p. 445ff.

[28] Дойссен считает, что в ранних упанишадах признаются только три стадии: ученик, глава семьи и отшельник, тогда как те, кто знают истину, превозносятся как стоящие над ашрамами. См. *Deussen, Philosophy of the Upaniṣads*, p. 368. В *Jābāla Up.* упоминается четыре ашрамы. См. *Bṛh. Up.*, IV. 4. 10 и 22; *Chāṇ. Up.*, II. 23. 1; V. 10.

[29] «Существует малопродуманная современная теория, согласно которой философы принадлежали не к касте жрецов, а к касте воинов скорее не местного происхождения, и даже Будда, возможно, был иноземцем. Однако эта теория не располагает необходимыми доказательствами, в то время как имеются многочисленные опровергающие ее факты. Зародыши философии упанишад скрыты в (жреческой) Атхарваведе и брахманах, и именно из них мы должны выводить несистематизированные философские высказывания более поздних мыслителей, к чьим дебатам раджи того времени проявляли снисходительный интерес, свойственный образованным представителям царской семьи; когда же они принимали участие в этих дебатах, им приписывалась победа» (Horkins, *Ethics of India*).

[30] *Svayam eva rājate*. Тогда это означает, что он является самосветящимся или самозависимым.

[31] Дэвапрасада — таково употребляемое выражение. *Kaṭha Up.*, II. 20.

[32] Термин «дживанмукта» — более позднего происхождения, хотя эта идея содержится в упанишадах. Ср., например, *Kaṭha Up.*, IV. 14.

[33] См. также Belvalkar and Ranade, *History of Indian Philosophy*, vol. II; Keith, *The Religion and Philosophy of the veda*, 2 vols; и Ranade, *A Constructive Survey of Upaniṣadic Philosophy*.

[34] Скептицизм Санджайи оказал большое влияние на отношение Будды к метафизике и на взгляд джайнистов на саптабханги. Ср.: «Если бы вы спросили меня, существует ли другой мир (*atthi paraloko*); то, если бы я думал, что он существует, я должен был бы сказать об этом. Я не думаю, что он такой-то и такой-то. Я не думаю, что он какой-то другой. И я не отрицаю его» (*Sacred Books of the Buddhists*, vol. II, p. 75).

[35] Бхаскара в своих комментариях на Брахма-сутру (III. 3. 53) ссылается на сутру Брихайдати.

[36] Если Чарвака — собственное имя, то возможно, что это имя одного из учеников Брихаспати. Это имя часто считают нарицательным. См. Macdonell, *Sanskrit Literature*, p. 450.

[37] В Артахаштре (см. I. 2) материализм ставится наравне с санкхей и йогой.

[38] Иногда говорят, что джайны имеют десять нирикютов, а также ряд бхашьев.

[39] Индуктивно истина выводится из *anupamatmi*, или невозможности постижения противоположного. См. *Prameyalkamalamārtāṇḍa*, p. 40, 50, 100–101.

[40] Достоверность познания *состоит* в верном представлении объектов, а *проверяется* она практической эффективностью.

[41] «Хотя все они (пять стадий) представляют собой стадии одного и того же пути, они имеют различные назначения благодаря тому, что являются особыми его фазами. В некоторых случаях из-за быстрого порождения трудно уловить их последовательность» (*Prāmāṇyanayatattvālokāṅkāra*, II).

[42] Ср. высказывание К.Дж. Саундерса: «Если даже Гаутама и не первый сформулировал основную методiku современного научного мышления — причинность и единство вселенной, — то он способствовал ее распространению» (K. J. Saunders, *EPOCHS in Buddhist History*, p. IX).

[43] В Типитаке содержатся тексты, написанные в различные эпохи. Независимо от того, были ли каноны дхармы и винайи составлены, как это находят сейчас, во время первого собора или позже, совершенно ясно, что крупнейшие представители этой веры собрались вскоре после кончины Будды и обсуждали вопросы, касающиеся его доктрины и дисциплины. Гораздо с большей уверенностью мы можем говорить о втором соборе в Весаи, состоявшемся сто лет спустя после смерти Будды, который собрался специально для опровержения десяти ошибок, которые появились в буддистском учении к тому времени. Вполне возможно, что канон на самом деле был составлен во время третьего собора в Паталипутре, собравшегося во времена Ашоки, на котором главную роль играли Тисса и различные секты, развившиеся на основе учения Будды. В эдиктах Ашоки выражается протест против раскольниковских тенденций той эпохи. Предание, сохранившееся на Цейлоне, повествует о том, что канон был составлен во время третьего собора и привезен на этот остров учеником Тиссы и младшим братом или (согласно другому преданию) сыном Ашоки и записан в период правления Ваттагамани. См. Keith, *Buddhist Philosophy*, p. 3, 13–32.

^[44] Профессор Кейс считает, что Абхидхамма питака является работой вибхаджьявадинов. См. Keith, *Buddhist Philosophy*, p. 152 — 153.

^[45] Буддхагхоша написал комментарии к Дигха Никайе, называемые *Sumaṅgalavilāsinī*.

^[46] См. *Śīlācāra, Discourses of Gotama, The Buddha*, vol. II, XXXV и XXXVI.

^[47] См. *Cūlasaccaka Sutta*, M. N. (35), I. 237.

^[48] В джатаках мы можем прочесть о приношении в жертву коров (I. 144) и даже людей (III. 314).

^[49] В джатаках часто говорится о вырождении брахмана и его страсти к деньгам. В I. 77 царский жрец убеждает молодого брахмана, который выступает против жертвоприношений, следующими словами: «Сын мой, это означает для нас деньги, много денег». Точно так же, когда ученик царского жреца стал протестовать против принесения в жертву животных, то ему сказали: «у нас будет изобилие пищи, только сохраняй спокойствие» (III. 314). Шакал в Сригала джатаке говорит: «Брахманы исполнены жадности к деньгам» (*Srigala Jātaka*, I. 142; см. также IV. 496).

^[50] M. N., I. 265.

^[51] Сравните четыре истины буддизма с подразделениями в медицине на четыре области изучения: болезнь, возникновение болезни, здоровье и выздоровление. Y. B., II. 15.

^[52] Хотя идея упорядоченного развития содержится еще в упанишадах (см. Kaṭha), буддистская формула причинности придает ей особое значение.

В поздних буддистских текстах проводится важное различие между причинами вообще (*паччая*) и частной причиной (*хету*), которая в действительности и порождает следствие, а другие причины являются условиями, а также содействующими или вспомогательными факторами. В Паттхане условия подразделяются на двадцать четыре вида. Способность одной идеи воздействовать на другую в работах позднего буддизма называется *самм*, или способностью.

^[53] См. A. N., I. 286; S. N., II. 25; D. N., II. 198.

^[54] *Mahāvagga*, I. 21; S. N., I. 133; IV. 157 и 399. Трудно сказать определенно, когда была сформулирована теория мгновенности (кшаника-вада). Автор Каттхаватту (VIII. 8), очевидно, знаком с этой теорией. *Eka-citta kṣāṇikā sabbe dhammā*. Все вещи, подобно душевным состояниям, мгновенны. Исчезновение — это сама сущность существования. Все, что существует, разрушается в следующий момент. Все приходит из ничто, уходит в ничто. *Nyāyabinduṭkā*, p. 68; см. также *Ratnakīrti, Kṣaṇabhāṅgasiddhi*.

^[55] Согласно теории мгновенности, причинность не есть ни переход причины в следствие, ни порождение причиной следствия, отличного от нее самой, а необходимая последовательность определенных следствий. Строго говоря, мгновенности нельзя приписать никакой причинности.

В Каттхаватту (XVII. 3; XXI. 7 и 8), по-видимому, признается возможность действия без результата. См. также XII. 2; XVII. 1. В Милинде говорится, что архат испытывает страдания, которые ему не подвластны (стр. 134 и далее). В ней явно утверждается случайность (*аниматта*); стр. 180 и далее.

^[56] *Proceeding of the Aristotelian Society*, 1919, p. 236.

^[57] Доктрина *пратитьясамутпады*, или формулы причинности, которая имеет в качестве своего первого члена *авидью* (неведение), оказывает поддержку субъективному взгляду на мир.

^[58] Доктрина восприятия, выдвигаемая в ранней литературе (*Majjhima N.*, III. 242), поддерживает реалистический взгляд на мир. В Абхидхамме четыре элемента рассматриваются как независимая материя, а эфир (*акаша*) как зависимая. (*Dhammasaṅgari*, M. N., I. 423; II. 17.) Иногда мы встречаем упоминание о шести реальных элементах, где пространство и сознание добавляются к обычным четырем элементам (см. *Itivuttaka*, 44, 51 и 73).

^[59] M. N., I. 426.

^[60] См. также *Mahanidāna Sutta*, D. N., II. 66; M. N., I. 138. 300; S. N., III. 66; IV. 34.

^[61] В Алагаддуама-сутте (M. N., I. 140) Будда отвергает пантеистический взгляд, который отождествляет я с миром.

^[62] О диалоге Ваччхаготы см. *Aggaveacchagotta Sutta*, M. N., 72; I. 484 — 489. См. Dahlke, *Buddhism and its Place in the Mental Life of Mankind*, p. 37 ff.

^[63] Ваддживуттаки принимают теорию *пудгалы*, или личности, стоящей вне и над непостоянными факторами эмпирической индивидуальности. Они утверждают, что, хотя личность и предполагает наличие элементов эмпирической индивидуальности, она явно отличается от них, так же как огонь ни идентичен горящему полюну, ни отличен от него, а является чем-то большим по отношению к полюну. М. Пуссен пишет: «Я не могу не думать, что пудгала-вада больше проходит на духасатью и закон кармы, чем на найратмья-ваду». (*J. R. A. S.*, 1901, p. 308). Саутрантик Васубандху выступает против теории беспричинного, вечного, неизменного я, которое неактивно и бездейственно.

Рис Дэвидс следующим образом резюмирует свои взгляды по этому вопросу:

«1. Насколько мы можем проследить, раннее учение, которое мы называем буддистским, никогда не отрицало *самого человека*, или *я*. Чтобы убедиться в этом, мы должны отказаться от своей точки зрения XVIII века, который мы вынуждены придерживаться; мы должны представить себе силу воздействия слова *Атман*, *Атман* на образованного индуса в VII веке до н. э., когда религиозный учитель убеждал его в том, что он будет поступать правильно, если будет "искать *Атмана*". Это равносильно тому, что предположить ему "искать бога" или "искать Святой дух в самом себе". Говорят, что это является одним из наиболее ранних обращений основоположника буддизма. Vinaya, I. 23. (Mahāvagga, I. 14); Buddhist Psychology, p. 28ff. Оно имеет большое значение с исторической точки зрения. Это обращение подтверждается многими отрывками из четырех главных книг (*никай*) и в Дхаммападе, содержанием которых является общение человека с самим собой и познание *самого себя*, причем подобные формулировки не встречаются в более позднем учении.

С самого начала отрицалось то, что человек, дух, Атман могут справедливо рассматриваться либо как тело, либо как ум. Если он был одним из них или тем и другим, в таком случае, будучи столь же слабым и преходящим, как каждое из них, он не мог бы иметь воли-к-становлению (каковую он имеет), он не мог бы сам выбирать свою судьбу. Это не означает отрицания того, что "человек-в-человеке" существует. Это означало: "не создавайте столь ошибочного понятия о том, чем вы являетесь в действительности". Но сказать в то время в Индии: "Вы не являетесь ни тем ни другим, а поэтому вы вообще не существуете, то есть вы — лишь что-то промежуточное между ними" — значило бы превратить в абсурд новую проповедь, оскорбить ум слушателя.

2. Даже сейчас последователи южного буддизма в Азии и современные ученые на Западе, занимающиеся изучением буддизма, не могут проследить, как произошло это изменение в буддизме, распространившееся подобно гангрене.

3. Разве нет никого, кто мог бы оправдать этого спасителя людей, благородного и мудрого? Разве нет никого, кто понял бы, что тот, кто несет людям откровение, которое мы называем религией, является человеком, который, чему бы он ни учил, не учит определенным вещам, поскольку, будучи тем, кем он был, он просто не мог так учить. Если мы имеем то, о чем я говорила выше как о правильной перспективе при рассмотрении отношения: проповедник, сама проповедь и те, к кому она обращена (рассматриваемого как два члена отношения и связка между ними), — тогда мы можем быть уверены, что проповедник в обращении к самому "человеку-в-человеке" не может сказать тем, к кому он обращается, что это "он" не реален и не существует. Мы можем быть уверены, что он, наоборот, будет усиливать веру человека в его реальность, расширяя знание человека о *самом себе*. Можно быть не менее уверенным в том, что проповедник не мог, расширяя знание человека и поэтому вызывая новое становление, новое изменение в человеке, говорить тем, к кому он обращается, что в человеке есть что-то, являющееся неизменным». — «Calcutta Review», November 1927.

[64] M. N., I. 256.

[65] См. D. N., II. 62.

[66] Согласно M. N., 1. 190, восприятие связано с тремя факторами: объектами, чувствами и актами внимания.

[67] Дхаммасангани читта включает пять форм чувственного познания, деятельность ума и репрезентативное опознание, тогда как четасика охватывает три другие совокупности чувств, восприятий и характеров.

[68] Буддхагхоша рассматривает восприятие (*санджню*), разум (*виджняну*) и интуицию (*праджню*) как последовательные ступени лестницы, что можно сравнить с различной у разных людей реакций на драгоценные металлы: ребенок видит в них только цветные объекты; непосвященный осознает лишь их меновую стоимость, а специалист знает все об их происхождении и развитии. См. Buddhaghosa on M. N., I. 292.

В буддистском каноне нет систематического изложения вопроса об эмоциях. *Лобха*, склонность или тяготение, *доша*, или отвращение, и *моха*, или заблуждение, упоминаются наряду со своими противоположностями: *алобхой*, *адошей* и *амохой* — равнодушием, дружеским отношением и верным знанием. Упоминаются также чувства дружбы или любви (*метта*), сочувствия страданию (*каруна*) и сочувствия счастью или радости (*мудита*). Идея непрерывности (*сантати*) обнаруживается в Абхидхамме. (Dhammasaṅgārī, 585, 643, 734; Kathāvatthu, X. 1; XI. 6 и XXI. 4; Abhidhammatta Saṅgaha, V. 12. 15 и 16). Восприятия объектов составляют после себя семена, или впечатления, в непрерывности сознания, и по истечении определенного времени эти семена созревают и вырастают в сознании, и мы имеем опознание. Эти серии-сознания достигают своей цели только при освобождении. Эта точка зрения непрерывности развивается саутрантиками, которые считают личность тождественной читтасантане.

^[69] Хотя перерождение — это новое рождение, однако между сознанием, которое проявляется при рождении, и сознанием в момент смерти существует непрерывность. (Milinda, p. 47.) Вот почему часто утверждают, что последняя мысль в момент смерти оказывает существенное влияние на форму перерождения.

^[70] Индивид каждый момент несет с собой свое будущее. (Milinda, p. 101.) Каждый момент нашей жизни обременен *satti*, или силой прошлого, и настоящее запечатлевается на всем происходящем, делая его благоуханным, как указывает термин «васана».

^[71] Первый момент новой жизни называется виджняна, но это третий член ряда. Его предшественники — хорошие и дурные наклонности, которые изначально пристали к нему. Они называются *санскарами*, или силами, возникшими до рождения. *Авидья*, первый член ряда, представляет оскверняющий характер неведения.

^[72] S. N., II. 10.

^[73] V. 388; A. N., II. 177.

^[74] Поскольку говорят, что сознание переходит из жизни в смерть, мы не уверены в том, является ли оно само по себе видимым или ему сопутствует какое-то тонкое тело.

^[75] D. N., II. 63.

^[76] О различных взглядах на цепь причинности см. Keith, Budd. Phil., p. 105 — 111.

^[77] Dhammapada, 60.

^[78] См. *Śīlāśāra*, Discourses of Gotama, the Buddha, vol. I, p. 41.

^[79] В Милинде (стр. 95, 117) говорится о доктрине, согласно которой человек может передавать свои заслуги другому, вместо того чтобы хранить их для себя.

^[80] Интуиция внутренне присуща интеллекту. См. Majjhima N., I. 292 и далее.

^[81] D. N., I. 124.

^[82] «Ничто не указывает на то, что Будда старался уничтожить касту как социальный институт. У него не было оснований поступать так, поскольку его учение могло бы только выиграть от того, что истинный брахман был добродетельным брахманом. И внутри ордена каста исчезла и имелись многочисленные примеры того, что лица, принадлежавшие к низшим кастам, были признаны монахами». (E. J. Thomas, The Life of Buddha, 128; см. также Udāna, V. 5.) Одним из первых учеников Будды был цирюльник, который впоследствии стал главою ордена. В Аганна-суттанте (D. N., III. 80 и далее) с презрением отвергаются притязания брахманов на признание их наследственного превосходства.

^[83] Однако мы встречаем высказывания, хотя их очень немного, о том, что возможны случайные события, которые, очевидно, не подчиняются закону кармы. Kathāvatthu, XVII. 3; XVI. 8; Milinda, стр. 135 и далее, 180. Они являются исключениями, которые доказывают правило. См. Majjhima N., II. 104.

^[84] Ранний буддизм признает реальность систем невидимого мира, каждая из которых содержит три области, или мира: мир желания (*кама*), мир материальной формы (*рупа*) и лишенный формы мир (*арупа*). Первый является обиталищем духов (*претов*), дьяволов (*асуров*), людей и богов. Второй включает шестнадцать брахмалоков, которые различаются соответственно пребывающим там богам, свободным от желаний. Те, кто практикуют четыре вида созерцаний и свободны от перерождения, остаются там, пока они не достигнут нирваны. Мир, лишенный формы, — это место пребывания тех, кому удаются бесформенные созерцания.

^[85] Вайбхашики признают это промежуточное состояние с квазиматериальным перемещающимся (*ативахика*) телом.

^[86] Прекрасная поэзия Тхера и Тхери гатха вдохновляется идеями счастья нирваны, которой можно достигнуть даже при этой жизни. (См. Dīgha N., I. 84.)

^[87] Согласно Нагасене, временное существование имеется лишь для индивидов, которые перерождаются; для тех, кто освободился от сансары, временного существования нет. Время принадлежит земной жизни. (См. Milinda, стр. 50 и далее.)

^[88] См. M. N., I. 487; S. N., IV. 347; III. 109. Ср. также Patisambhidāmagga, I. 143 — 145.

^[89] Согласно Милинде (стр. 271), пространство и нирвана существуют независимо от всех форм причинности.

^[90] M. N., (63), I. 427 — 432.

^[91] Alagaddūpama Sutta, M. N., I. 140 — 141.

^[92] В процессе космической эволюции люди, имеющие большие заслуги, возводятся в ранг богов. Даже Брахма с его заблуждением о том, что он является самосотворенным (*сваямбху*), соответствует этому началу.

^[93] См. Lakshminarasu, Essence of Buddhism, p. 261 — 262, 275 — 276.

[94] См. Pratt, The Pilgrimage of Buddhism, chap. V.

[95] Концепция санкхьи о постоянстве развития мира аналогична буддистскому понятию мира как бесконечного становления. В обоих случаях развитие подчинено закону причинности. Обе системы выделяют авидью как причину всех страданий.

[96] Идеи системы йога оказали большое влияние на ранний буддизм. Аларакалама и Уддака, учителя Будды, были хорошо знакомы с практикой йоги. Вполне вероятно, что Будда позаимствовал свои идеи дисциплины ума из системы йога. Такое предположение подтверждается использованием слов *चित्ता* (мышление) и *нирогха* (подавление). Йога считает неведение причиной страданий и рассматривает его как клешу, или скверну, которая есть корень всего остального. Четыре стадии *саматхы*, или сосредоточения, возможно, явились порождением буддистской теории четырех обычных созерцаний. (V. S. V., 17). Четырем брахмавихарам — дружбе, сочувствию страданиям, сочувствию счастью и безразличию — соответствуют определенные понятия в системе йога. (Y. S. I., 33.) Нетрудно проследить, что цепь причинности встречается и в философии йога. (IV. 11.) См. также Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, p. 2 и далее.

[97] См. также Keith, Buddhist Philosophy.

[98] Часто считают, что понятие «тримурти» относится к значительно более позднему времени. См. Hopkins, The Great Epic, p. 46, 184. Однако мы можем обнаружить это понятие уже в Maitri Uṇ., IV и V, хотя та часть упанишад, в которой оно встречается, рассматривается как более позднее дополнение.

[99] Говорят, что отрывок в Рамаяне, в котором упоминается Будда, является более поздней вставкой.

[100] На первых двух стадиях развития эпоса Вишну со своим ведийским предком Нараяной, космическим богом, управляющим эволюцией мира, Васудэва, бог-спаситель, и Кришна, друг и утешитель, сливаются, смешиваются. См. Sānti P., 341. 20 — 26. 342. 129.

[101] «Āpo nārā iti proktā āpo vai naraśūnavaḥ ayanam tasyatāḥ pūrvam tena nārāyaṇa smṛtaḥ».

[102] Д-р Джха цитирует остроумное предположение о том, что «эта система (*панчарампра*) называется так благодаря тому, что она была провозглашена в целях удовлетворения религиозных устремлений людей; в течение тех пяти дней, когда веды оставались у дьявола, от которого они были освобождены Вишну перед восстановлением мира после пралайи» («Hindustan Review», January 1924, p. 219).

[103] Cakṣuḥ paśyati rūpāṇi manasā na cakṣuṣā.

[104] Duḥkḥād udvijate sarvas sarvasya sukham īpsitam.

[105] Pāpam karma kṛtam kiñcid yadi tasmin na dṛṣyate, Nṛpate tasyaputreṣu pautreṣvapi ca naptiṣu.

[106] Время и природа не являются понятиями, собственными исключительно буддизму. Они принадлежат также ранним натуралистическим умозрительным рассуждениям. См. Atharva Veda, XIX. 53, где обожествляется время.

[107] Анандагири, который в своей Тика, S. B. G. (стр. 6 и 27, в изд. Анандашрамы) дважды ссылается на вриттикара, не отождествляет его с Бодхаяной.

[108] См. также R. V., X. 129.

[109] Lālane tādāne mātur nākāruṇyam yathā'r bhake

Tadvad eva maheśasya niyantur guṇadoṣayoḥ.

[110] Bhāgavata, I. 3. 2. 8.

[111] Bradley, Appearance and Reality, p. 5 — 6.

[112] «Поклонение освященному не выражается в простом экстазе. Оно целиком охватывает существование человека. "Он стремится к правильной цели". В этой правильности цели заключается гарантия справедливости в деяниях» (McKenzie, Hindu Ethics, p. 131).

[113] Cp. Nivṛttir api mūḍhasya pravṛttir upajāyate. Pravṛttir api dhīrasya nivṛtti-phalabhāginī.

[114] См. M. B., Sānti P., 320. 36 и 38.

[115] См. B. G., V. 23 — 25.

[116] В Махаяне Будда утрачивает свои человеческие качества и наделяется сверхчеловеческой силой. В джатаках хинаяны повествуется об *аваганах*, или славных подвигах Будды и его последователей.

[117] В Махаянасанпариграхашастре Асанга перечисляет семь пунктов, по которым махаяна превосходит шравакаю. «Махаяна — всеобъемлюща: принимается все, чему учил Будда, а не только Шакьямуни в течение своей жизни; более того: как мы видим, все, что сказано хорошо, считается словом Будды. Во-вторых, махаяна стремится к общему спасению, а не к индивидуальному избавлению, выделяясь, таким образом, любовью ко всему сотворенному. В-третьих, махаяна интеллектуально выше хинаяны; последняя отрицает реальность я, а первая идет намного дальше и отрицает вообще всякую феноменологическую реальность. В-четвертых, махаяна вселяет духовную энергию; искать быстрого избавления для отдельного я — это не ее цель, это цель шраваки. В-пятых, махаяна имеет разнообразные средства (*упаи*), ведущие людей к освобожде-

нию; она неистощима в различном их применении. Кроме того, она ведет к более высокому идеалу; адепт стремится стать не просто святым, а Буддой в полном его совершенстве. Наконец, когда адепт становится Буддой, он располагает безграничной силой самопроявления во всей вселенной в теле блаженства. См. *Su z u k i*, *Mahāyāna Buddhism*, ch. II.

^[118] Васубандху говорит, что преходящий характер существования и вечность нирваны предполагаются реальностью абсолюта.

^[119] В хинаяне физическое тело Будды отличается от тела закона, который каждый человек должен постичь для себя. Позже в Дивьявадане (стр. 19 и далее, см. *Digha N.*, III. 84) мы находим идею о том, что материальное тело Будды является телом, тогда как его душа — это закон. Истинная природа, или душа. Будды — это интуиция (*праджня*) или просветление (*бодхи*), достигнутые им. С точки зрения метафизики душа представляет собой первичную реальность, которая лежит в основе феноменологической вселенной. В то время как эта реальность принадлежит каждому Будде, говорят, что каждый Будда имеет в то же время свою собственную *дхармакаю*. *Дхармака* отождествляется с *татхатой* — примитивной, недифференцированной реальностью, нутром *татхагаты*, источником всякого индивидуального бытия (*Laṃ kāvatāra*, p. 80). Каждый Будда постигается как обладающий телом невыразимого великолепия, которое называется *санбхогакайей*. Чандракирти объясняет отношение санбхогакайи к дхармакайе. (*Mādhyamakāvatāra*, III. 12.) Те, кто наделены мудростью (*гжняной*), например будды, достигают дхармакайи, а те, кто обладают заслугами (*пунья*), например бодхисаттвы, достигают санбхогакайи. Однако нельзя быть уверенным в этом, ибо в литературе махаяны Амидабу и Шакьямуни наделаются видимой формой.

^[120] См. *Sūtrālamkāra*, IX. 77 и *Kāraṇḍavyūha*. Нет абсолютного бытия, возможно даже для Будды.

^[121] «Тех, кто поклоняется бодхисаттвам и читает Махаяна-сутры, называют махаянистами». (J-Tsing [англ. перев. Такакусу], p. 14.) В Каноне выдвигается понятие закона как тела Будды. Саутрантики, по-видимому, принимают тело блаженства, одну из трех кай.

^[122] Понятие абсолюта, выражающегося в буддах и бодхисаттвах, представляет собой огромную ценность с точки зрения религии. Оно показывает, как абсолют соединяется с индивидом, чтобы обеспечить ему блаженство освобождения.

^[123] Лучезарная виджняна преобразуется в активный интеллект и преобразуется в мир материи и сознания.

^[124] См. также *Mahāvastu*.

^[125] Бодхисаттва, не ища сострадания, готовится встретить муки ада. (*Bodhicaryāvatāra*, VI. 120; *Śikṣāsamuccaya*, p. 167.) Страдания бодхисаттв — это не наказание за грехи в прошлом, а возможности для испытания их совершенств. (*Bodhicaryāvatāra*, VI. 106.) Бодхисаттв мы обязаны почитать и поклоняться им. Исповедуясь в своих грехах бодхисаттвам, мы заслуживаем их прощение. (Там же, VI. 119. 122. 124; ср. также *Śikṣāsamuccaya*, p. 160 и далее.) Передавая свои заслуги другому, можно угодить бодхисаттвам. (*Bodhicaryāvatāra*, V. 85; *Śikṣāsamuccaya*, p. 127.) Шантидэва хорошо понимает безрассудство человека, который отдает свое тело на растерзание диким зверям, вместо того чтобы нести другим драгоценный дар знания истинной веры. (*Śikṣāsamuccaya*, стр. 119, 34 и далее; *Bodhicaryāvatāra*, V. 86 и далее; *Bodhisattvabhūmi*, I. IX.) Нет отвращения к жизни. Суровость монашеской жизни смягчена, и считается, что глава семейства находится в благоприятном положении для достижения состояния будды. См. *Su z u k i*, *Mahāyāna Buddhism*, chap. XII.

^[126] Мы не можем сказать, как возникает просветление. «Только лишь древние знали непостижимую веру действия, с помощью которой они вели людей к освобождению даже тогда, когда те переставали думать о просветлении». (*Bodhicaryāvatāra*, IV. 27.)

^[127] *Rāga dveṣa mohakṣayāt parinirvāṇam*.

^[128] В Вималакирти-сутре дается положительное объяснение нирваны. В ней признается возможность развития проницательности даже тогда, когда человек находится в самой гуще жизни со всеми присущими ей развлечениями. Нирвана — это сансара, и мы должны пытаться достичь нирваны при жизни и благодаря жизни, а не с помощью отрешения от всякой деятельности. Согласно Махаяпасанпариграхашастре Асанги, Будда, хотя он и свободен от привязанности и скверны, все еще полон сострадания к душам покойников, которые он должен освободить.

^[129] См также K. J. Saunders, *Epochs in Buddhist History*; Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*; J. B. Pratt, *Pilgrimage of Buddhism*.

^[130] См. *Aśoka*, *Bhābrū edict and Divyāvadāna*, p. 272. В *Anguttara N.* (IV. 163). Будда сравнивается с житницей, из которой люди черпают все добрые слова. См. Vincent Smith, *Aśoka*, p. 154.

^[131] О сарваста-ваде, теории, утверждающей, что все существует, см. *Scherbatsky*, *The Central Conception of Buddhism*. Сарваста-вада была древней школой буддизма, продолжением которой является система вайбхашика.

^[132] *Дхаматрата* — автор Уданаваггии Саньюктабхидхармахридаяшастры. М.М. Харапрасад Шастри говорит, что Арьядэва происходит из Канчи (*Indian Historical Quarterly*, 1925, p. 111).

[133] Я, или живое существо, не есть первичный факт; таковым являются реальные элементы (*дхармы*). *Найратмья*, или неодушевленность, — это отрицательный способ выражения существования первичной реальности (*дхармата*); только то, что мы называем душой, не является ею. Ср. Яшомитра об Абхидхармакоше, IX. *Pravacanadharmatāpunar atra nairātmyam buddhānuśāsanī vā*. Щербатской пишет: «Буддизм никогда не отрицал существование личности, или души в эмпирическом смысле, он только утверждал, что она не является первичной реальностью (*не-дхармой*)». (См. *Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism*, p. 25 — 26.)

«Элементы имеют четыре основные черты: 1) они не являются субстанциями — это относится ко всем семидесяти пяти элементам, как вечным, так и непостоянным; 2) они не имеют длительности — это относится только к семидесяти двум непостоянным элементам феноменологического существования; 3) они не находятся в покое — это относится только к одной части последнего класса, той, которая примерно соответствует обычному человеку в отличие от очистившегося состояния элементов святого (*арья*); 4) и их не-покой заканчивается при достижении конечного освобождения. Или, употребляя специальную терминологию: 1) все дхармы являются *анатманами*, 2) все санскрита дхармы — это *анити*, 3) все сашрава дхармы — это *дукхи* и 4) их нирвана одна является *шантой*. Элемент не субстанционален, он мимолетен, находится в безначальном состоянии изменения, его окончательное подавление является единственным бальзамом».

Рассматривая отношения постоянных элементов к их проявлениям, Вибхаша, кажется, выдвигает четыре взгляда. Дхарматрата поддерживает единство субстанции (*дравьи*) наряду с изменением в существовании (*бхаве*). Сущность остается неизменной, тогда как существование изменяется, подобно тому как молоко превращается в творог. На этот взгляд, очевидно, оказала влияние теория санкхья. Гхоша допускает, что элементы, хотя они и существуют в прошлом, настоящем и будущем, изменяют свой аспект (*лакшану*) в различное время. Этот взгляд не пользуется широкой поддержкой, поскольку он предполагает сосуществование различных объектов в одно и то же время. Буддхадва считает, что прошлое, настоящее и будущее — это условные обозначения единого целого, и одна и та же сущность может быть описана как прошлое, настоящее и будущее в зависимости от ее отношения к предшествующему и последующему моментам, точно так же как женщину можно рассматривать как мать, жену или дочь. Этот взгляд не находит признания, ибо говорят, что он влечет за собой смешение трех периодов времени. Васумитра отстаивает изменение состояния (*авастхи*), т. е. эффективности в настоящем и неэффективности в прошлом и будущем. Когда сущность выполнила свою функцию и перестала действовать, — это прошлое; когда она осуществляет свою функцию, — это настоящее; когда она еще не осуществляла ее, — это будущее. Во всех трех состояниях имеется реальное существование. Прошлое — реально, ибо если бы оно не было таковым, то не могло бы быть объектом знания и не могло бы определять настоящее. Вайбхашики в целом согласны с этим взглядом Васумитры. Вибхаджьявадины придерживаются взгляда, согласно которому элементы настоящего и те элементы прошлого, которые еще не осуществили своих функций, являются существующими, тогда как элементы будущего и те элементы прошлого, которые уже осуществили свои функции, являются несуществующими. См. *Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism*, p. 46 и приложение 1; *Keith, Budd. Phil.*, p. 104 — 105.

[134] Сарвасти-вада утверждает, что существует четырнадцать видов атомов, соответствующих пяти органам чувств, пяти чувственным объектам и четырем махабхутам. Эти атомы не являются вечными, подобно атомам вайшешиков и джайнистов. Согласно доктрине мгновенности (*кшаникавада*), они время от времени появляются, а затем вновь переходят в небытие. Даже параману, которые, как утверждают, представляют собой атомы, не являются вечными, ибо они подвержены четверичному процессу-рождению, существованию, загниванию и разрушению.

Сарвасти-вада признает существование того, что называется *авиджняптитрупа*, или непроявляющейся материей. Буддистская теория требует, чтобы каждое физическое действие, слово или мысль имели соответствующий результат. Каждое действие преобразует природу и положение молекул. Даже там, где действие по видимости не происходит, оно должно происходить невидимо, ибо действие не может не иметь результата. Хотя сарвастивадины и признавали реальность *авиджняптитрупы*, они не имели определенного мнения о ее природе. Хариварман в своей *Саттасиддхи* утверждает, что она не является ни физической, ни духовной, а принадлежит к *читтавирупокта дхармам*. Поскольку сарвастивадины заявляют, что всякий характер в конечном счете материален, *авиджняптитрупа* — это также *рупа дхарма*.

[135] Читта дхармы отличны от читты и не являются ее простыми фазами, как это утверждается йогачарами. Позднее стхавивадины считали, что *читта* и *читтасика дхармы* представляют собой относительное единство, где читта приравнивается к целостному, а читтасики к частям этого целого. Читтасики — это элементы, из которых состоят духовные комплексы. «Точно так же, как четыре махабхуты и атомы объектов пяти органов чувств могут комбинироваться бесчисленным количеством способов при образовании сложного внешнего мира, окружающего нас, раз-

личные чаетасики могут соединяться бесчисленным количеством способов, начиная от простых мыслей и желаний ребенка и кончая сложнейшими метафизическими выводами». (Mc Gove n, Buddhist Phil., p. 138.) Чаетасики в общих чертах подразделяются на: 1) общие духовные качества, которые не являются ни достоинствами, ни не достоинствами; 2) достоинства; 3) недостатки. Тогда как стхавиравадины имеют только эти три подразделения, сарвастивадины и йогачары добавляют четвертое неопределенное.

^[136] См. Abhidharmakośa, IV. 1b; также Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāna, p. 27—29.

^[137] «Пратисанкхья означает сознательное обдумывание и является типом ума, так как она обдумывает каждую из четырех благородных истин. Достижение прекращения страданий, или *ниродхи*, с помощью силы размышления называется поэтому *пратисанкхьяниродха*, точно так же как повозка, запряженная волами, называется воловией повозкой, и при этом средний термин исчезает. Сарвастивадины проводят различие между сущностью и проявлениями дхарм. При достижении нирваны проявления прекращаются навсегда и возрождения не будет, а сущность остается. Тем не менее это вид сущности, где нет сознания». (Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism, p. 53.)

^[138] В Абхидхармакоше подчеркивается значение намерения (см. IV). Если вы, метаясь в тыкву, случайно убили человека, то это не убийство. Этот взгляд, очевидно, выдвигается в противовес аргументу джайнистов о том, что человек, который убивает, хотя бы и неумышленно, виноват в убийстве, подобно тому как тот, кто касается огня, хотя и ненамеренно, обжигается. Абхидхармакоша различает психологическое и физическое следствие действия. Волевой акт оставляет только впечатление (*васана*) на душевных состояниях, тогда как физические действия порождают что-то квазиматериальное, называемое схоластиками *авиджняптити*, что существует и развивается без какого-либо осознания со стороны индивида. Механизм перерождения легче постижим. Последнее сознание жизни определяет то, каково будет новое рождение. Перерождение, или осознание понятия (*пратисангхивиджняна*), — это продолжение последнего сознания перед смертью. Последнее сознание умирающего человека создает для себя необходимое тело из неорганизованной материи.

^[139] Эти три представляют собой одну и ту же вещь, которая функционирует различными способами. «Буддисты, по крайней мере сарвастивадины и стхавиравадины, соглашались с тем, что различие имеется лишь терминологическое, а вещь, о которой мы говорим, остается одной и той же.

^[140] Саутрантики оспаривают веру вайбхашиков в существование постоянных субстанций, сохраняющихся все время. Они утверждают, что если прошлое следует рассматривать как реальное на основании того, что оно действительно испытывается, то его нельзя отличить от настоящего. Бесплезно доказывать, что мы не можем познать несуществующие сущности. Сущности, которые действительно недействительны, также познаются. Мнение о том, что можно отличить сущность от ее действия, несостоятельно, ибо трудно узнать, почему сущность неожиданно начинает активно действовать. Саутрантики утверждают, что все сущности мгновенны, они неожиданно начинают существовать, существуют одно мгновение и уходят в несуществование. Их существование и действие — едины. Из этого следует, что «вещи» — это только простые обозначения определенных моментальных цветов, вкусов и т. д., условно объединенные под каким-либо названием. Я — это также обозначение серии моментальных психических событий, которые находятся в причинном отношении. Память требует не я, а только предшествующего опыта. Она возникает, когда имеются соответствующие условия внимания, свободы от страданий и т. п. Последний момент состояний сознания определяет новую жизнь. Однако не ясно, имеет ли семья сознания какую-либо тонкую материю, сопутствующую ему в новом теле, или нет (см. Keith, Budd. Phil., p. 166).

«Саутрантикам приписываются три различных взгляда на природу восприятия объекта: 1) все его характеристики представляются в мысленной форме и поэтому воспринимаются; 2) мысленная форма — это только общее действительное представление, например разнообразный цвет как таковой; 3) все аспекты объекта представлены в мышлении, но это синтезирует их в единое понятие, например различные цвета объединяются в один (там же, 162).

^[141] Согласно Абхидхармакоше, феномен знания сводится к одновременному появлению ряда элементов. Не возникает вопроса о связи, влиянии или взаимоотношении. Движение цвета (*рупа*), движение чувства зрения (*чакшус*), движение чистого сознания (*चितта*) возникают одновременно в тесном содружестве и образуют ощущение (*спарша*) или цвет. Элемент сознания возникает всегда подкрепленный объектом (*вишая*) и рецепторным органом (*индрия*). Сознание, говорят, схватывает объект, ибо между сознанием и объектом существует особое отношение, называемое *сарупей*, или координацией. Сознание воспринимает цвет, а не зрительное ощущение. Фактически то, что происходит, — это мимолетные вспышки сознания. «Сознание воспринимает так же, как движется свет. Свет лампы является общим метафизическим обозначением непрерывно-

го порождения серии вспыхивающих огоньков. Когда это порождение меняет свое место, мы говорим, что свет переместился. Подобно этому, сознание — это только условное название цепи моментов сознания. Когда оно меняет свое место (т. е. выступает в соединении с другими объективными элементами), мы говорим, что оно воспринимает объект» (Abhidharmakośa, IX; Stcherbatsky, p. 57).

^[142] В Абхидхамматтхасангахе дается четыре причины: *хету*, которая порождает вещь, *аламба* — или поддержка, которая порождает мысль и ее последствия, *саманантара*, или непосредственно соприкасающаяся причина, которая дает в потоке мысли новое представление, и *агхипати*, или то, от чьего существования зависит остальное. См. Keith, Budd. Ph., p. 177.

Свалакшана означает простую частность.

^[143] Саутрантики отказываются от идеи самосознания как сознания предшествующего момента, признавая, что последующее сознание освещает не только объекты, но и самого себя, точно так же как лампа освещает не только комнату, но и саму себя. Всякое сознание суть самосознание. Для саутрантиков восприятие внешних вещей является только косвенным. Вещи познаются потому, что сознание через посредство органов чувств воспринимает форму объекта и осознает себя. Мы осознаем внешнее проявление объектов благодаря их временному и случайному характеру, который показывает, что они не являются частями самого сознания.

^[144] См. также U i, The Vaiṣeṣika Philosophy, p. 26 — 28.

^[145] Abhidharmakośavyākhyā, VII.

^[146] Кейтс относит Дигнагу примерно к IV веку н. э. См. его Budd. Phil., p. 305.

К Виджняптиматрататриншат карике Васубандху написано около десяти комментариев. Дхармапала, учитель Шилабхадры, который был учителем Сюань Цзана, написал Виджняптиматратасиддхаштру. Он поддерживает субъективный идеализм в эпистемологии и отвергает всякий реализм.

^[147] Принять взгляд сарвасти-вады, согласно которому мир — это результат изменяющихся комбинаций семидесяти пяти неизменных элементов, значит идти против основной истины непостоянства.

^[148] Объекты возникают в нашем сознании как результат нашего прошлого опыта. Они даются нам, поскольку они являются творением нашей мысли. Внешний мир — это продукт нашей мысли, которому мы даем обозначения и идеи. (Намасанджнявьяхара.) См. Lamkāvatāra Sūtra, p. 85.

Даже внутренние различия субъекта, объекта и знания не реальны. Они суть результаты осквернения мысли, хотя мы не можем проследить начала этого осквернения. Алая не имеет порождения, существования и разрушения. Отдельные интеллектуальные движения относятся к ней так же, как волны к морю.

^[149] Йогачары признают восемь видов виджняны: пять — соответствующих пяти органам чувств, шестую — *мановиджняну* более общего характера, осуществляющую функции памяти и суждения, седьмую — *клиштановиджняну*, или буквально — загрязненное духовное сознание. Макговерн, рассматривая это, говорит: «Поскольку мановиджняна выполняет обычную функцию рассуждения, она оперирует идеями по мере того, как они возникают, не проводя сознательно или непрерывно различия между тем, что относится к я, и тем, что относится к не-я. Это непрерывное различие осуществляет седьмая виджняна, которая, согласно йогачарам, функционирует даже тогда, когда человек спит или по какой-либо другой причине находится в бессознательном состоянии. Это — основа постоянной тенденции к теории Атмана, ибо она ошибочно считает алая-виджняну реальной и сущностью постоянного его, хотя в действительности она находится в состоянии постоянного изменения». (Buddhist Phil., p. 134.) Этот же автор говорит о троякой функции алая-виджняны. «Первую мы можем назвать положительной, потому что она хранит семена всех других виджнян. Вторую мы можем назвать отрицательной, так как она воспринимает влияние всех других феноменологических виджнян. Третья — это та виджняна, которая рассматривается как объект ложной веры, ибо седьмая виджняна всегда считает, что эта постоянно изменяющаяся алая-виджняна является сущностью вечного его (стр. 135). Йога-чары склонны назвать шестую виджняну — *виджняной*, седьмую — *манасом* и восьмую — *читтой*.

^[150] См. McGovern, Buddhist Phil., p. 113.

^[151] Керн придерживается того мнения, что буддизм с самого начала был системой идеалистического нигилизма. См. M. N., I. 4. 134. 297 и 329; II. 261; III. 246.

^[152] Когда Нагарджуна отрицает Будду, то это — хинаянистский взгляд на Будду, который понимается как конечная цель развития мира (что он отрицает), а не как Будда, стоящий выше всех эмпирических определений. См. Candrakīrti M., Vṛtti, 432 и далее.

^[153] Иллюзионистские тенденции развиты у Буддхапалиты и у Чандракирти, а также до некоторой степени у Шантидэвы, тогда как более разумный взгляд можно найти в изложении взгляда Нагарджуны у Бхававивеки.

^[154] Ср. также Prabhāśūnyam manaśśūnyam buddhiśūnyam nirāmayam, Sarvaśūnyam nirābhāsam samādhis tasya lakṣaṇam.

^[155] См. Kern, Manual of Indian Buddhism, p. 126.

^[156] См. также Keith, Buddhist Philosophy; McGovern, A Manual of Buddhist Philosophy; Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism, The Conception of Buddhist Nirvāna; Pratt, The Pilgrimage of Buddhism, chap. XII.

ЧАСТЬ III
ШЕСТЬ СИСТЕМ БРАХМАНИЗМА

■ ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Я воспользовался представившейся возможностью второго издания для исправления некоторых незначительных ошибок и опечаток и для устранения нескольких сомнительных и трудных мест санскритских оригиналов, чтобы дать читателю возможность сравнить истолкования с текстом. Эти истолкования даны в примечаниях в конце книги, где приведены также материалы, разъясняющие трудные места, а также материалы, дополняющие книгу современными данными.

Английский перевод санскритских текстов там, где это доступно, основывается главным образом на образцовых переводах. Эти переводы упоминаются в библиографических справках. Справки могут служить путеводителем по имеющейся английской литературе, хотя косвенно они служат руководством ко всей литературе по предмету.

Я должен поблагодарить многих друзей и критиков за их ценные замечания. Я особенно обязан профессору М. Хириянне из Майсора. Среди других помогавших мне ценными советами — Махамахопадхья С. Куппусвами Шастри из Мадраса и Махамахопадхья Х.К. Анантакришна Шастри из Калькутты. Мой друг и коллега К.С. Чаттерджи проверил ссылки, за что я приношу ему благодарность.

Сентябрь 1930 г.

■ ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

В этом томе, посвященном рассмотрению шести систем брахманизма, я принял тот же план и метод трактовки, что и в первом. Я старался усвоить, что должно быть здесь отмечено, истинный дух философского истолкования, то есть старался толковать древних писателей и их мысли по их лучшим достижениям, связывая их с живыми источниками философии и религии. Вачаспати Мишра, комментировавший почти все системы индийской мысли, писал о каждой из них так, как если бы он в нее верил. Чтобы показать тенденции мысли, созревшей в давние времена и нашедшей свое выражение в известном числе трудных для понимания работ, нужно было выбирать, выделять и даже критиковать отдельные их аспекты, которые не укладываются в рамки моих собственных воззрений. Поскольку моя работа содержит множество решений, касающихся деталей, то нельзя особенно надеяться, что она будет свободна от ошибок. Однако в своей трактовке я старался быть объективным и не искажать того, что очевидно.

Я хочу еще раз сказать здесь, что мой анализ не следует считать исчерпывающим в полном смысле этого слова, ибо почти каждая глава книги имеет дело с

предметом, изучению которого хорошо подготовленный специалист мог бы посвятить всю свою жизнь. Детальное рассмотрение каждой отдельной системы требует отдельной монографии. Я ограничиваю свою задачу широким очерком различных движений мысли, их мотивов и их результатов. Практически я не делал попыток обсуждать второстепенные оттенки мнений менее значительных писателей различных школ. Я даю лишь краткую и суммарную трактовку шиваитской, шактистской и, позднее, вишнуитской систем, которые относятся скорее к области истории религии, чем к философскому развитию Индии. Я буду вполне удовлетворен, если окажется, что я преуспел в выявлении — хотя бы и не вполне адекватном — истинного духа различных фаз индийской спекулятивной мысли.

Этот том получился, по-видимому, несколько более трудным для понимания, чем предыдущий, но читатель, я надеюсь, поймет, что в этом повинен не столько я, сколько то, что эта трудность до известной степени неизбежно связана с самим предметом и его тщательным изучением. Собрать массу фактов и объединить их в стройном и ясном изложении, без путаницы и риска вызвать у читателя скуку — задача, которая, я чувствую, превосходит мои силы. Пусть судит читатель, насколько мне удалась попытка избежать, с одной стороны, крайностей полной свободы в обращении с материалом и с другой — педантизма. Чтобы не затруднять читателя-неспециалиста, все рассуждения более технического и текстуального порядка даны мелким шрифтом.

В процессе работы над этим томом я привлекал не только санскритские тексты различных школ, но также и очень полезные работы Дойссена, Кейса, Тибо, Гарбе, Ганганатхи Джха и Видьябхушана. Я очень обязан моим друзьям В. Субрахманья Айяру и профессору Д. С. Маккензи за то, что они прочли значительную часть моей работы в рукописи и гранках, и за многие их ценные замечания. Профессор А. Берридейл Кейс любезно согласился прочитать гранки, и благодаря его критическим замечаниям книга во многом обогатилась. Но самую глубокую благодарность за этот том, как и за первый, я приношу главному редактору профессору Д. Х. Мюирхеду, потратившему на мою работу много времени и труда. Если бы не его великодушная помощь, число разного рода недостатков в этой книге было бы гораздо больше. Печатание книги было связано с значительными трудностями и затратами, и я рад, что оно оказалось выполненным исключительно хорошо.

Декабрь 1926 г.

Дух века. — Даршаны. — Астика и Настика. — Литература супр. — Датировка. — Общие идеи. — Шесть систем.

■ ВОЗНИКНОВЕНИЕ СИСТЕМ

Век Будды — это великая весна философского духа в Индии. Прогресс философии обычно обуславливается мощной атакой на историческую традицию, когда люди чувствуют себя вынужденными оглянуться на пройденный путь и снова поставить основные вопросы, которые их отцы решали с помощью старых схем. Выступление буддизма и джайнизма против господствующей религии даже в том его виде, в каком оно произошло, образует эпоху в истории индийской мысли, поскольку оно в конце концов опрокинуло догматический метод и помогло установлению критической точки зрения. Для великих буддистских мыслителей главным арсеналом, где ковалось оружие всеобщего разрушительного критицизма, была логика. Буддизм был очистительным средством, освобождающим разум от сковывающего действия древнего образа мышления, препятствующего всему новому. Добросовестный скептицизм помогает переделать убеждения, исходя из естественных оснований. Потребность в более глубоких обоснованиях привела к великому движению в философии, породившему шесть систем мысли, в которых трезвый критицизм и анализ заняли место поэзии и религии. Консервативные школы были вынуждены кодифицировать свои взгляды и выдвинуть логические средства их защиты. Критическая сторона философии приобрела такое же значение, как и ее умозрительная сторона. Философские теории предшествовавшего периода выдвинули некоторые общие соображения относительно природы мироздания в целом, но их авторы не поняли, что необходимым базисом всякого плодотворного умозрения является критическая теория познания. Поборники критицизма требовали от своих противников использования в защиту их спекулятивных схем не каких-то сверхъестественных откровений, а естественных методов, имеющих отношение к жизни и опыту. Мы не хотели бы снижать своих требований ради того, чтобы увериться в том, чего мы желали бы достичь. *Атмавидью*, или философию, теперь поддерживает *анвикшики*, или наука исследования¹. Рационалистическая защита философских систем не могла быть осо-

¹ N. B., I.1.1. Ману. VII. 43. Каутилья (ок. 300 года до н. э.) утверждает, что *анвикшики* (Ānvīkṣikī) есть определенная ветвь исследования, занимающая место выше всех других и стоящая над остальными тремя — *трайей* (Trayī), или ведами, *вартой* (Vārtā), или учением о торговле, и *данданити* (Dandanīti), или учением о государственном управлении (I. 2). Шестой век до н. э., когда *анвикшики* была признана в качестве специальной науки, является веком начала систематической философии в Индии, а к первому веку до нашей эры термин «*анвикшики*» заменяется термином «*даршана*».

бенно близка консервативному уму². Набожному человеку должно казаться, что дыхание жизни прекратилось, с тех пор как интуиция уступила место критическому разуму. Сила мысли, источник которой находится непосредственно в жизни и опыте, как об этом говорится в упанишадах, или эпическое величие души, которая видит и воспеваает бога, как в Бхагавадгите, уступают место более строгому философствованию. С другой стороны, при обращении к разуму нельзя быть уверенным в результатах размышления. Критическая философия не всегда согласуется с тщательно оберегаемой традицией. Но дух времени требовал, чтобы всякая система мысли, основанная на разуме, была признана как даршана. Все логические попытки объединить разрозненные концепции мира в великих общих идеях рассматривались как даршаны³. Все они помогают нам видеть какой-то аспект истины. Эта концепция вела к взгляду, что с виду изолированные и независимые друг от друга системы являются в действительности частями более широкого исторического плана. Их природа не могла быть полностью понята, пока они рассматривались как самодовлеющие, без учета их места в исторической взаимосвязи.

■ ОТНОШЕНИЕ К ВЕДАМ

Усвоение критического метода способствовало успокоению пылкости спекулятивного воображения и помогло выявлению того, что претендовавшие на исключительную истинность философские взгляды были вовсе не так непоколебимы, как полагали их адепты. Но иконоборческий пыл материалистов, скептиков и некоторых последователей буддизма разрушил все основания для уверенности. Индийский ум не смотрел на этот негативный результат с полным безразличием. Человек не может жить только в сомнении. Интеллектуальная борьба недостаточна сама по себе. Одна голая воинственность не может питать дух человека. Если мы не можем установить с помощью логики позитивную истину, тем хуже для логики. Не может быть, чтобы надежды и устремления искренних душ, как *риши* упанишад, были обречены на неудачу. Не может быть, чтобы века борьбы и размышлений не приблизили мысль человека хотя бы на один шаг к разрешению поставленных вопросов. Бездна — не единственная альтернатива. Подвергающийся постоянным нападкам разум может найти убежище в вере. Пророки упанишад — великие учителя в школе сакральной мудрости. Они говорят нам о познании бога и духовной жизни. Если разум человека не может без посторонней помощи познать реальность посредством простого умозрения, можно искать помощи в великих писаниях пророков, которые говорят о достижении состояния духовной уверенности. Таким образом, предпринимались напряженные попытки оправдать разумом то, что вера принимает безотчетно. Это не является переходом к иррационализму, поскольку философия есть только попытка истолкования рас-

(см. М.В. Шантипарва, 10. 45; Bhāgavata Purāṇa, VIII. 14. 10). Всякое исследование начинается с сомнения и удовлетворяет какой-либо потребности. Ср. Jijñāsāyā samdehaprāyojane sūcayati (Bhāmatī, I. 1. 1).

² В Рамайяна анвикшики осуждается как уводящая человека от предписаний дхармашастр (II. 100. 36) (М.В. Śānti, 180. 47 — 49; 246 — 248). Ману считает, что те, кто вводит в заблуждение при помощи логики (хетушастра), кто не почитает веды и Дхарма-сутры, заслуживает отлучения (II. 11); и все же как Гаутама в своей Дхарма-сутре (XI), так и Ману (VII. 43) предписывают курс анвикшики для царей. Логика была включена в сообщества законодателей. Когда логика поддерживает священные книги, она рекомендуется. Вьяса заявляет, что он систематизировал веды с помощью анвикшики (Nyāyasūtravṛtti, I. 1. 1).

³ Mād h a v a, S. D. S.

ширяющегося опыта человечества. Единственной опасностью, которой следует избегать, является то, чтобы вера не поставляла готовых выводов для философии.

Из всех систем мысли, или даршан, шесть стали более известными, чем другие, а именно: ньяя Гаутама, вайшешика Канады, санкхья Капила, йога Патанджали, пурва-миманса Джаймини и уттара-миманса, или веданта, Бадарайяны⁴. Названные системы являются брахманическими системами, поскольку все они признают авторитет вед. Системы мысли, признающие авторитет вед, называются *астика*, а отвергающие его — *настика*. Принадлежность системы к *астике* или к *настике* зависит не от ее положительного или отрицательного отношения к природе высшего духа, а от признания или непризнания авторитета вед⁵. Даже школы буддизма восходят к упанишадам, хотя они и не рассматриваются как ортодоксальные, поскольку не признают авторитета вед. Кумарила — большой авторитет в этих вопросах — считает, что буддисты обязаны своим вдохновением упанишадам. Он доказывает, что буддизм был выдвинут с целью борьбы против чрезмерной приверженности к чувственным объектам, и объявляет, что все они — авторитетные системы мысли⁶.

Признание авторитета вед практически означает, что духовный опыт проливает больше света на эти дела, чем разум. Это, однако, не означает полного согласия со всеми доктринами вед или признания какой-либо веры в существование бога. Это означает только серьезную попытку раскрыть высшую тайну бытия; и в этом смысле школы не признают непогрешимости даже вед. Как мы увидим, вайшешика и ньяя признают бога как результат умозаключения. Школа санкхья не является теистической. Йога практически независима от вед. Две школы мимансы находятся в более прямой зависимости от вед. Пурва-миманса выводит общую концепцию божества из вед, но не слишком заботится о доказательстве существования высшего духа. Уттара-миманса признает бога на базе *шрути*, с помощью вывода, в то время как осознание идеи бога, по ее мнению, возможно только посредством созерцания и джняны. Теистически настроенные мыслители впоследствии отказывались включить школу санкхья в число ортодоксальных даршан⁷.

Философский характер систем только в небольшой степени компрометируется признанием авторитета вед⁸. Различие между *шрути* и *смирти* хорошо известно, и когда они вступают в конфликт, первая (то есть *шрути*) превалирует. Шрути сама делится на *кармаканду* (самхиты и брахманы) и *джнянаканду* (упанишад). Последняя имеет большую ценность, хотя многое из нее должно быть оставлено как простая *артха-вада*, то есть как несущественные положения. Все эти различия говорят о трактовке ведийских писаний в весьма либеральном духе. Интерпретация ведийских текстов зависела от философских склонностей авторов. Используя логические методы и достигая истин, согласных с разумом, они все же

⁴ Харибхадра в своей «*Ṣaḍdarśanasamuccaya*» разбирает системы буддизма, ньяйи, санкхьи, джайнизма, вайшешики и Джаймини. Джинадатта и Раджасекхара согласны с этим.

⁵ *Prāmāṇyabuddhīr vedeṣu*. Ману говорит, что к настикам относится тот, кто отвергает веды. *Nāstiko vedanindakah* (II. 11). См. М. В., XII. 270. 67.

⁶ *Tantravarttika*, I. 3. 2, p. 81.

⁷ В «*Nyāyakośa*» Бхимачарья говорит, что астика есть *paralokādyastitvavādi*, а настика — *vedamārgam ananurundhānah*. Он причисляет к последним санкхью и адвайта-веданту. «*Māyāvādivēdānty api nāstika eva paryavasāne sampadyate*» Кумарила считает системы санкхья, йога, панчататра и пашупата столь же оппозиционными по отношению к ведам, как и буддизм («*Tantravarttika*», I. 3. 4).

⁸ То, что Кейс говорит о школах ньяя и вайшешика, верно также и в отношении других систем. «Системы являются действительно ортодоксальными и допускают авторитет священного писания, но они подходят к проблемам бытия с человеческими средствами, и писание служит для всех практических целей, за исключением того, чтобы давать санкцию результатам, достигнутым без его помощи, и часто даже в весьма сомнительном согласии сего учениями» (J. Z. A., p. 3).

старались сохранить их связь с древними текстами. Они не хотели, чтобы их толкования принимали за провозглашение чего-то совершенно нового. И хотя такая позиция, возможно, была и не вполне искренней, она помогала распространению того, что они считали истинным⁹. Критики и комментаторы различных школ претендуют на санкцию вед для своих взглядов и употребляют всю свою изобретательность для получения этой санкции, когда она сама по себе не очевидна.

Под влиянием споров, возникших в последующие времена, эти комментаторы толкуют веды в плане таких вопросов, о которых знают очень мало или не знают совсем ничего. Общие концепции вед не были ни достаточно определенными, ни разработанными в деталях и в силу этого допускали свободное обращение с ними в различных школах мысли. Кроме того, сама обширность вед, из которых авторы могли выбирать по собственному убеждению любую часть, согласную с их взглядами, благоприятствовала самостоятельности мышления.

Религиозной направленностью философских спекуляций в значительной мере объясняется и разнообразный характер содержания систем. Устойчивость и долголетие того или иного учения являются более теологической, чем философской проблемой и так или иначе связаны с учением о непогрешимости вед. Каждая система есть соединение логики и психологии, метафизики и религии.

■ СУТРЫ

Когда ведийская литература стала слишком громоздкой, ведийские мыслители оказались вынужденными систематизировать свои взгляды, и так возникла литература сутр. Основные положения даршан были оформлены в виде сутр, или кратких афоризмов. Они должны были быть как можно более краткими, свободными от всего сомнительного, способными выражать самое существенное, положить конец всяким сомнениям и, наконец, не должны были содержать ничего лишнего и ошибочного¹⁰.

Авторы сутр стараются избегать всяких излишних повторений и соблюдать строжайшую экономию в словах¹¹. Древние писатели не соблазнялись многословием, так как полагались больше на память, чем на печатные книги. Эта чрезвычайная сжатость изложения делает сутры трудными для понимания без комментария.

Различные системы развивались в различных центрах философской активности. Взгляды зрели и развивались на протяжении многих поколений, перед тем как были суммированы в сутрах. Сутры не являются результатом работы одного мыслителя или даже одного века, они — результат работы длинного ряда мыслителей, следовавших друг за другом в большом числе поколений. Так как сутрам предшествует период вызревания и формирования их идей, нам трудно проследить происхождение сутр. Для творений духа нельзя указать абсолютного момента их начала. Сутры являются результатом целой серии прошлых усилий и «зани-

⁹ Ср. Гёте: «Некоторые весьма умные и блестящие люди похожи на бабочек, которые, достигнув зрелости и забыв, что они когда-то были куколками, отбрасывают покровы, в которых они росли. Других, более заслуживающих доверия и скромных, можно сравнить с цветами, которые, став прекрасными бутонами, не порывают связи с корнем и не отрываются от родного ствола, но именно благодаря этой связи развиваются до плодоносной зрелости». Цитировано по Мерцу (Merz, *European Thought in the Nineteenth Century*, vol. IV, p. 134, fn. 1).

¹⁰ *Alpākṣaram asaṁdigdham sāravad viśvatomukham Astobham anavadyam ca sūtram sūtravido viduḥ* (Madhva on B. S., I. 1. 1). См. Jayatirha, *Nyāyasudha*, I. 11; Bhāmati, I. 1. 1.

¹¹ Выражение, что «грамматист радуется экономии хотя бы на половину краткого гласного звука так же, как он радуется рождению сына», указывает на идеал строгой экономии слов.

мают строго центральное положение в деле, с одной стороны, суммирования ранних литературных опытов, охватывающих много поколений, и с другой — формирования главного источника постоянно растущей активности комментаторов и независимых писателей, активности, проявляющейся и в наши дни и, возможно, имеющей перед собой и будущее»¹². Системы должны были развиваться гораздо раньше того периода, когда были сформулированы сутры.

Что же касается философских сутр, то их тон и стиль заставляют предполагать, что они относятся приблизительно к тому же периоду¹³. Авторы сутр являются не оригинальными создателями и зачинателями систем, но только их составителями и оформителями. Это обстоятельство объясняет взаимные ссылки в философских сутрах, и следует думать, что различные системы развивались бок о бок в течение периода, предшествовавшего формированию сутр. Кристаллизация различных систем из сложного конгломерата относится к дохристианской эре, к периоду ранних веков после Будды. Не книги, а устная традиция была хранилищем философских взглядов. Возможно, что вследствие недостатков в устной традиции некоторые важные взгляды были забыты и погибли, а многие из тех, которые сохранились, не дошли до нас полностью в первоначальном виде. Некоторые из более ранних, но важных сутр, как, например, «Брихаспати-сутры», «Вайкхана-сутры» и «Бхикшу-сутры», как и большое количество философской литературы, утеряны для нас, а вместе с ними утеряно также много полезной информации, касающейся хронологии различных систем. Макс Мюллер относит постепенное становление сутр к периоду от Будды до Ашоки, хотя в отношении веданты, санкхьи и йоги допускает и гораздо более раннее развитие. Этот взгляд подтверждается и свидетельством «Артхашастры» Каутильи. К этому времени ортодоксальные школы анвикшики, или логические системы, разделились в основном на две школы — на пурву-мимансу и санкхью. Хотя указания в буддистских текстах очень неопределенны, все же можно сказать, что буддистские сутры знают шесть систем. Кипучая интеллектуальная жизнь первых веков после Будды текла многими потоками, параллельными друг другу, хотя толчок к кодификации их идей был дан реакцией против мятежных систем. Эти системы мысли подвергались модификациям со стороны позднейших интерпретаторов, хотя авторство результирующей системы все же приписывалось первоначальному ее систематизатору. Философия веданты называется философией Вьясы, хотя Шанкара, Рамануджа и множество других внесли в нее существенные изменения. Величайшие мыслители Индии объявляли себя простыми схолиастами, хотя, истолковывая тексты, они улучшали их. Каждая система росла в связи с другими, постоянно учитывая и принимая их во внимание. Развитие шести систем продолжается до настоящего времени, причем каждый последующий интерпретатор защищает традицию от нападок ее противников.

У каждой даршаны мы прежде всего отмечаем период философского брожения, каждая ступень которого, взятая в отдельности, выражается сутрой, или афоризмами. За этим идет описание комментариев на афоризмы, вслед за чем следуют глоссы (толкования), описания и разъяснительные компендиумы, в которых первоначальная доктрина подвергается изменениям, исправлениям и расширению. Комментарии пишутся в форме диалога, который восходит к временам упаднищад как единственно адекватная форма для изложения сложной темы. Благодаря форме диалога комментатор в состоянии показать отношение взгляда, который

¹² Thibaut, Introduction to S. B., p. XII.

¹³ В какой-то форме различные системы должны были существовать уже в дохристианскую эру. Ранняя священная литература джайнизма уже упоминает системы вайшешика, буддизм, санкхья, локаята и шаштитантра (Weber, Sanskrit Literature, p. 236, n. 249). См. также Lalitavistara, XII; Carakasamhitā; M. B., Nārāyaṇīya Section.

он истолковывает, к другому взгляду, который представлен возражающим себе-седником. В результате идеи утверждаются с большей силой и устанавливается их превосходство над другими.

■ ОБЩИЕ ИДЕИ

Шесть систем согласны между собой в отношении некоторых существенных пунктов¹⁴. Принятие веды значит, что все системы черпали из общего резервуара мысли. Индийские учителя должны были использовать наследство, которое они получили от прошлого, чтобы сделать свои взгляды действительно понятными. Хотя употребление терминов *авидья*, *майя*, *пуруша*, *джива* показывает, что язык умозрения является общим для различных систем, нужно все же отметить, что системы отличаются друг от друга различными значениями, придаваемыми этим терминам в различных школах. В истории мысли часто случается, что одними и теми же терминами различные школы пользуются в существенно различных смыслах. Каждая система выставляет свою собственную доктрину, используя, с необходимыми изменениями, общепринятый язык высшего религиозного умозрения. В системах философия становится самосознающей. Духовный опыт, зафиксированный в ведах, имеет объектом логический критицизм. Вопрос о действительности познания и его средствах составляет важную главу в каждой системе. Каждая философская система имеет свою собственную теорию познания, которая является неотъемлемой частью или необходимым следствием ее метафизики. Интуиция, вывод и веда принимаются всеми системами. Разум подчиняется интуиции. Жизнь во всей ее полноте не может быть понята одним логическим разумом. Самосознание не является высшей категорией мироздания. Есть нечто выходящее за пределы сознания я, чему даются различные наименования — интуиция, откровение, космическое сознание, бог. Мы не можем описать его адекватно, поэтому называем его сверхсознанием. Когда мы время от времени улавливаем как бы отблески этой высшей формы, мы чувствуем, что достигаем более чистого озарения и более широкого охвата. Как различие между просто сознанием и самосознанием образует рубеж, отделяющий животное от человека, так и различие между самосознанием и сверхсознанием составляет все различие между человеком, каков он есть, и человеком, каким он должен быть. Философия Индии основывается на духе, который выше простой логики, и считает, что культура, основанная на простой логике или науке, может быть эффективной, но не может быть вдохновляющей.

Все системы протестуют против скептицизма буддистов и поднимают знамя объективной реальности и истины против вечной неустойчивости и изменчивости. Мировой поток вечно течет, и это течение не просто субъективно, но вполне объективно. Оно прослеживается до вечной *пракрити*, или *майи*, или атомов. «То, в чем мир находится, когда лишается имени и формы, некоторые называют пракрити, другие — майя, третьи — атомами»¹⁵. Признается, что все, что имеет начало, имеет и конец. Все, что имеет части, не может быть ни вечным, ни существующим

¹⁴ «Чем больше я изучал различные системы, тем больше на меня производила впечатление истинность идеи Виджнянабхикшу и других о том, что под различием шести систем имеется общий фонд идей, который может быть назван национальной или народной философией, широкое озеро манаса философской мысли и языка, где-то на далеком Севере и в далеком прошлом, из которого каждый мыслитель мог черпать для своих собственных целей» (Max Muller, S.S., p. XVII).

¹⁵ Виджнянабхикшу в своей «Йогаварттика» («Yogavārttika») цитирует из «Bṛhadvaśiṣṭha»:

Namarūpavinirmuktaṁ yasmin samtiṣṭhate jagat
Tarn āhuḥ prakṛtim kecin māyām anye pare tv aṇūn.

само по себе. Истинный индивидуум неделим. Вселенная, простирающаяся в пространстве и времени, не является реальностью, ибо природа реальности — становление, но не бытие. Имеется нечто более глубокое — атомы и души, пуруша и пракрити, или Брахман.

Все системы признают великий ритм вселенной. Обширные периоды созидания, пребывания и распада следуют друг за другом бесконечной чередой. Эта теория не является несовместимой с верой в прогресс, ибо достижение миром своих целей бесчисленное число раз и возвращение его снова к исходному пункту не есть вопрос движения мира. Созидание и разрушение не обозначают нового рождения и полного исчезновения космоса. Новая вселенная образует только новую стадию в истории космоса, в котором неисчерпаемые потенции добра и зла создают возможности для своего осуществления. Это значит, что человеческая раса вступает в восходящий путь своего развития и снова и снова его проходит. Это непрерывающееся чередование мировых эпох не имеет начала.

За исключением, может быть, только пурва-мимансы, все системы имеют практическую цель — спасение. Системы имеют в виду восстановление через освобождение (мокша) естественной целостности души, которой она лишилась вследствие греха и ошибки. Все системы видят свой идеал в состоянии полного равновесия мысли и в свободе от разлада и неустойчивости, печалей и страданий жизни, в «покое, вечном покое», не нарушаемом никакими сомнениями и не прерываемом перевоплощениями. Концепция *дживанмукти*, или освобождения в жизни, принимается многими школами.

Основным убеждением индузов является убеждение, что бытие в своей основе закономерно и что человек тем не менее свободен определять свое собственное назначение в нем.

Наши поступки всегда преследуют нас,
И наше прошлое создает наше настоящее.

Системы верят в перевоплощение и предсуществование. Наша жизнь есть только шаг на пути, направление и цель которого теряются в бесконечном. На этом пути смерть никогда не является концом или преградой, но самое большее — началом нового отрезка пути. Развитие души есть длительный процесс, хотя он и разрывается на отдельные части повторяющимся таинством смерти.

Философия подводит нас ко входу в обетованную землю, но не может ввести нас туда: для этого необходимо прозрение и понимание. Мы подобны детям, блуждающим во тьме *сансары*, не имеющим никакого представления о нашей истинной природе и склонным воображать себе страхи и цепляться за надежды во мраке, который нас окружает. Отсюда возникает потребность в свете, который освободит нас от власти страстей и покажет нам нашу подлинную реальность и то нереальное, в чем мы по незнанию живем. Такое прозрение принимается как единственное средство спасения, хотя существуют разногласия относительно объекта прозрения¹⁶. Причиной рабства является незнание, и освобождение может быть достигнуто через проникновение в истину. Идеал для систем — практически преодолеть обычный этический уровень. Святого человека можно сравнить с прекрасным лотосом, не запятнанным той грязью, в которой он вырастает. В этом случае добро является не целью стремлений, но совершившимся фактом. В то время как добродетель и порок могут вести к доброй или злой жизни в цикле *сансары*, мы можем избежать сансары через преодоление морализирующего индивидуализ-

¹⁶ Даже буддистский мыслитель Дхармакирти начинает свою «Ньяябинду» (*Nyāyabindu*) замечанием, что всякому исполнению человеческих желаний предшествует истинное знание. *Samyagjñānapūrvikā survapuruṣārthasiddhiḥ* (I).

ма. Все системы признают обязательной свободную от эгоизма любовь и бескорыстную деятельность и настаивают на читташудхи (очищении сердца) как существенной для всякой моральной культуры. В различной степени они придерживаются правил касты — *варна* и учения о стадиях жизни — *ашрам*.

Изучение истории индийской философии, как мы отметили во введении¹⁷, сопряжено с бесчисленными трудностями. Даты жизни основных писателей и написания их произведений не установлены точно, и в некоторых случаях оспаривается даже само историческое существование хорошо известных авторов. Многие из важных произведений утрачены, и даже те немногие произведения, которые напечатаны, далеко не все еще критически изучены. Сами великие индийские мыслители не занимались исторической трактовкой индийской философии. Мадхава в своей «Сарвадаршанасанграха» разбирает шестнадцать различных даршан. В первом томе мы рассмотрели взгляды материалистов, буддистов и джайнистов. Здесь мы разберем даршаны ньяйи, вайшешики, санкхьи, йоги, пурва-мимансы и веданты. Четыре школы шиваизма и Рамануджи, как и Пурнапраджни, основаны на Веданта-сутре и пытаются только различным образом истолковать ее. Система Панини не имеет большого философского значения. Она принимает взгляд мимансы на вечность звука и развивает теорию *спхота*, то есть теорию неделимого единства некоторого фактора, заключенного в каждом слове, как средства выражения его значения. Из вышеприведенных шести систем система вайшешика не пользуется большим признанием, в то время как система ньяя популярна своей логикой и имеет много приверженцев, особенно в Бенгалии. Йога в ее практической форме принимается немногими, а пурва-миманса тесно связана с индийским учением оправе. Санкхья уже отжила свой век, тогда как веданта в ее различных формах преобладает во всей философской атмосфере Индии. Разбирая шесть систем индийской мысли, мы сосредоточим наше внимание на великих классиках, на сутрах и на их главных комментаторах. Относительно почти всех мыслителей недавнего времени — разумеется, с некоторыми исключениями — можно сказать, что их метафизические взгляды не имеют большого влияния. Их учения очень своеобразны, но они принадлежат к периоду упадка, когда тенденция к толкованию и переделкам вытесняет творчество и конструктивную мысль. Здесь много уступок догме, видна слишком большая приверженность к мистификации очевидного, и из-за искажающего эти учения теологического уклона и метафизической бесплодности они не заслуживают большого внимания.

В согласии с установившимся обычаем, который напрасно было бы стараться изменять, мы начнем с теорий ньяйи и вайшешики, дающих нам анализ мира опыта, затем перейдем к теориям санкхьи и йоги, которые пытаются объяснить опыт смелыми спекуляциями, и закончим разбором теории мимансы, предпринимающей попытку показать, что откровения *шрути* находятся в гармонии с заключениями философии. Такой порядок изложения хотя и отстает от хронологии, но по крайней мере основывается на здравой логике.

¹⁷ См. т. I настоящего сочинения.

ЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ СИСТЕМЫ НЬЯЯ

Ньяя и вайшешика. — Источники ньяйи. — Литература и история. — Цель и круг вопросов. — Природа определения. — Восприятие. — Его анализ и виды. — Вывод. — Силлогизм. — Индукция. — Причинность. — Множественность причин. — Асаткарья-вада — критика взгляда ньяйи на причинность. — Сравнение. — Вербальное знание. — Авторитетность вед. — Другие формы знания. — Айтихья и Артхапатти, Санбхава и Абхава. — Тарка, вада, ниграхастхана. — Память. — Сомнение. — Ошибка. — Истина, ее природа и критерий. — Теория ошибки. — Анализ теории познания ньяйи. — Мир природы. — Индивидуальная душа. — Сансара. — Мокша. — Критика теории души и ее отношение к сознанию в системе ньяя. — Этика. — Доказательство существования.

■ НЬЯЯ И ВАЙШЕШИКА

В то время как другие системы индийской мысли являются главным образом умозрительными в том смысле, что они имеют дело с мирозданием в целом, ньяя и вайшешика представляют собой аналитический тип философии и поддерживают здравый смысл и знание вместо третирования их как «света от безумия». Отличительным признаком этих школ является применение метода, который их адепты рассматривают как метод науки, материал которой до них трактовался совершенно иным способом. Применяя методы логического исследования и критики, они стараются показать, что эти методы не подтверждают заключений, которые извлекают из них буддийские мыслители, и что логика не рассеивает единства и не заставляет нас отражать жизнь через ее преходящие моменты. Они главным образом заинтересованы в том, чтобы ликвидировать скептические последствия буддийского феноменализма, который растворял внешнюю реальность в идее разума. Они стараются восстановить традиционные субстанции — душу внутри человека и природу вне его, но не на основе простого авторитета. Всеобщий скептицизм, распространившийся подобно наводнению, не мог быть приостановлен простым обращением к вере, в то время когда цитадель веры подвергалась атакам еретически настроенных мыслителей, предпосылкой для которых была очевидность чувств и заключений разума. Цели жизни и религии могут быть правильно уяснены только с помощью тщательного исследования форм и источников истинного знания. Этимологический смысл слова «анвикшики» состоит в том, что необходимо подвергать исследованию разума все то, о чем говорит священное писание и что дают нам наши органы чувств¹. Найяйика —

¹ Pratyakṣāgamābhyām ākṣiptasya anvīkṣā tayā vartata ity ānvīkṣikī (N. B., I. 11) «Анвикшойей, или исследованием, называется то, что требует пересмотра (anu-īkṣaṇa) вещи, ранее полученной (īkṣita) восприятием и словесным свидетельством» (N. B., I. 1. 1). Аристотель сказал бы, что логика есть знание вторичного порядка. Она есть отражение знания в самом себе.

это стремление признавать за истинное все то, что устанавливается разумом². Ватсьяна и Уддйотакара утверждают, что если бы философия ньяи имела дело только с природой души и ее освобожденным состоянием, то она немногим отличалась бы от упанишад, которые также рассматривают эти вопросы. То, что действительно отличает систему ньяя, — это ее критическая трактовка метафизических проблем. Вачаспати определяет цель ньяи как критическое исследование объектов познания посредством канонов логического доказательства³.

Ньяя и вайшешика берут обычный состав понятий традиционной философии, как-то: пространство, время, причина, материя, сознание, душа и познание, — исследуют их значение для опыта и представляют результаты своего исследования в форме теории мироздания. При этом преобладающими вопросами являются вопросы логики и физики. Ньяя и вайшешика исследуют соответственно мир внутренний и мир внешний. Ньяя пространно описывает механизм познания и упорно борется со скептицизмом, который заявляет, что нет ничего достоверного. Вайшешика своей главной целью делает анализ опыта. Она (то есть система вайшешика) формулирует общие понятия, которые относятся к вещам, познанным при помощи чувства, логического вывода или авторитета. Неудивительно, что с этих позиций системы ньяя и вайшешика отстаивают веру в индивидуальную душу как в субстанциональное бытие, взаимодействующее с системой окружающих его вещей.

Обе системы долго трактовались как части одного целого. Иногда считают, что они обособились как две независимые друг от друга ветви какого-то самостоятельного учения, исследовавшего мир познанных вещей и средства познания. По этому вопросу трудно сказать что-либо определенное. Позднейшие работы рассматривают эти системы как самостоятельные части одной дисциплины⁴. Даже в «Ньяя Бхашья» Ватсьяны системы не различаются. Вайшешика используется как дополнение к ньяе⁵. «Ньяяварттика» Уддйотакары пользуется доктриной вайшешики. Якоби замечает, что «слияние этих двух школ началось рано и было, по-видимому, полным, когда была написана "Ньяяварттика"»⁶. Многие сутры ньяи предполагают основные положения вайшешики. Они называются *самантанта*, или дружественными системами, поскольку обе верят в множественность душ, в личного бога, в атомистическую вселенную и используют много общих аргументов. Но, хотя и не может быть сомнения, что обе эти системы слились очень рано, все же различия в положениях центра тяжести исследования на логической и физической стороне проблем отличает их друг от друга⁷. В то время как ньяя исследует процессы и методы рационального познания объектов, вайшешика развивает атомистическую теорию вещей, которую ньяя принимает без особых возражений⁸.

² Buddhya yad upapannaṁ tat sarvaṁ nyāyamatam.

³ Pramāṇair arthaparīkṣaṇam (N. B. and N. V. T. T., I. 1. 1).

⁴ См. Varadarāja, Tārikarkṣā; Keśava Miśra, Tarkabhāṣā; Śivāditya, Saptapadārthi; Viśvanātha, Bhāṣāpariccheda i Siddhāntamuktāvali; Annam Bhatta, Tarkasamgraha и Dīpikā; Jagadīśa, Tarkāmṛta; Laugākṣi Bhāskara, Tarkaamudī.

Буддистские мыслители Арьядэва и Хариварман не считали ньяю системой, независимой от вайшешики (U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 54, 56).

⁵ N. B., I. 1. 4. Ватсьяна цитирует V. S., III. 1. 16; N. B., II. 2. 34; V. S., IV. 1. 6; N. B., III. 1. 33, III. 1. 67.

⁶ E. R. E., vol. II, p. 201b.

⁷ Уддйотакара говорит, что «другие науки не предназначены заниматься объектами (праман), хотя они и имеют дело с вещами, познанными ими» (N. V., I. 1. 1).

⁸ Гарбе рассматривает вайшешику как более раннюю по сравнению с ньяей систему (E. R. E., vol. XII, p. 569); см. также «Philosophy of Ancient India», p. 20; Jacoby, J. A. O. S., XXXI, тогда как Гольдштекер считает, что вайшешика является ветвью ньяи. Кейс склоняется к первому взгляду (J. L. A., p. 21 — 22). Это логичнее, поскольку критическое исследование в общем следует за догматической метафизикой. Более систематический характер N. S., большее внимание к вопросам о вечности звука, природе я и к процессам логического вывода говорят в пользу взгляда

Философия ньяйи пользовалась большим почетом в течение очень долгого времени. Ману включает ее в число шрути. Яджнявалкья рассматривает ее как одну из четырех частей вед⁹. Классическая система образования индусов охватывает пять предметов: *кавью* (литературу), *натаку* (драму), *аламкару* (риторику), *тарку* (логику) и *вьакарану* (грамматику). Обучающийся мог позднее принимать за любые специальные занятия, но первоначальный курс обязательно включал логику как основу всего обучения. Каждая система индийской мысли принимает основополагающие принципы логики ньяйи, и даже в критике системы ньяйи используется терминология и логика ньяйи. Ньяя служит введением во всякую систематическую философию¹⁰.

■ ПРОИСХОЖДЕНИЕ НЬЯЙИ

Анвикшики, как мы видели, есть сознательно-критическая трактовка высших вопросов духа. Она употреблялась в широком смысле как включающая в себя все систематические попытки разрешения вопросов философии — санхьи, йоги и локаяты. Вскоре внимание было направлено на природу логических операций и критики, используемых в общем всеми этими системами мысли. Всякое знание есть ньая, что буквально означает «вхождение в предмет» или «аналитическое исследование». Система ньая, которая изучает общий план и метод критического исследования, может быть названа наукой наук. Такие чисто логические занятия поощрялись мимансами, которые были не просто экзегетами, но и логиками. Очень возможно, что логика возникла из потребностей жертвенной религии, а именно из потребности правильного толкования ведийских текстов, имевших отношение к жертвенным ритуалам, правилам и процедурам, и возможно, что именно в связи с этим мыслители, развивавшие и обосновывавшие учение мимансы, содействовали развитию логики¹¹. Когда Гаутама осветил логическую сторону учения более тщательно, чем другие мыслители, его взгляды были отождествлены с учением анвикшики. Таким образом, термин, который очень долго употреблялся в общем смысле систематической философии, приобрел более узкое значение¹².

Кейса. Развернутые ссылки на Ишвару в N. S., IV. 1. 19 выходят за пределы того, что вайшешика может сказать по этим вопросам. Доказательство существования я, основанное на признании активности тела, грубее, чем взгляды ньяйи на я как на основу феноменов сознания. Отсутствие прямых ссылок на ньяйю в Брахма-сутре (B. S.), которая критикует теорию вайшешики (II. 2. 12 — 17), говорит в пользу большей древности последней (то есть вайшешики). Это мнение значительно укрепляется, если ссылку ньяйи на *pratitantrasiddhanta* понимать как намек на вайшешику. Более детальная разработка оснований вывода и более простая схема ошибок в Вайшешика-сутре (V. S.) не имеют большого значения в вопросе датировки. Имеется большое количество совпадений между N. S. и V. S. Ср. N. S., III. 1. 36; II. 1. 54; I. 1. 10; III. 1. 28; III. 1. 35; III. 1. 63; III. 1. 71; III. 2. 63, — и V. S., IV. 1. 8; VII. 2. 20; III. 2. 4; IV. 2. 3; IV. 1. 6 — 13; VII. 2. 4 — 5; VIII. 2. 5; VII. 1. 23 соответственно. Если некоторые из сутр вайшешики кажутся разработкой взглядов ньяйи, то это только показывает, что эти сутры были составлены позднее сутр ньяйи. Более раннее происхождение основной массы сутр вайшешики этим не опровергается.

⁹ Yājñavalkya Smṛti, I. 3. Ср. Ātmapariśad, II; Viṣṇu Purāṇa, III. 6.

¹⁰ Ср. Kauṣīlya (I. 2), цитированный в N. B., I. 1. 1.

¹¹ Из самых названий работ школы мимансы, как-то: Madhava, Nyāyamālavistara; Pārthasarathi Mīśra, Nyayaratnākara; Āpadeva, Nyāyaprakāśa — очевидно, что термин «ньяя» употреблялся как синоним термина «миманса». См. также Āpastamba, Dharma Sūtra, II. 4. 8. 23; II. 6. 14. 3.

¹² См. также «Manu», VII. 43; Gautama, Dharma Sūtra, XI; Ayodhyākāṇḍa, Rāmāyaṇa, 100. 36; Śāntiparva, M. B., 180. 47.

Среди обстоятельств, предшествовавших возникновению ньяи, большое место должно быть отведено диалектическим дискуссиям¹³. Ньяя иногда называется «таркавидья», или наука спора, «вадавидья», или наука дискуссии. Дискуссия, или вада, представляет дыхание интеллектуальной жизни. Мы вынуждены пользоваться ею в поисках истины, сложной по своему характеру и уступающей только совместным усилиям многих умов¹⁴. Упанишады говорят об ученых собраниях, или паришадах, где проводились философские диспуты¹⁵. Греческая логика во многом обязана софистическому движению, которое пользовалось способом спора, называемым диалектикой, способом вопросов и ответов. Упражняясь в искусстве дискуссий, софисты не только открывали принципы рассуждения, но и изобретали софизмы и трюки в доказательствах. Из диалогов Платона мы узнаем, что Сократ пользовался искусством спора в целях выявления истины. Аристотель посвятил два из своих логических трактатов — «Топику» и «О софистических доказательствах» — наставлению диспутантов, задающих вопросы и отвечающих, хотя он и отличал логику от риторики, принципы рассуждения от правил спора. Не может быть сомнения, что логика Гаутамы восходит к диалектическим турнирам, отзвуки которых проникали во дворцы царей и в школы философов. Попытка урегулировать практику споров привела к развитию логической теории. Гаутама, подобно Аристотелю, систематизировал принципы рассуждения, осуществил различение правильного от ложного и произвел анализ различных форм софизмов и трюков в доказательствах. Шестнадцать тем, упомянутых в первой сутре, могут рассматриваться как выражение стадий в диалектическом споре, имеющем целью приобретение знания¹⁶. Многие из более поздних работ по логике обсуждают правила спора¹⁷, хотя всех их относят к проблемам диалектики¹⁸.

Джаянта утверждает, что хотя наиболее удовлетворительную разработку предмета дает работа Гаутамы, все же логика была и до Гаутамы, так же как миманса существовала до Джаймини и грамматика — до Панини¹⁹. Чандогья упанишад ссылается на Ваковакью²⁰, которую Шанкара толкует как «Таркашастру»²¹. «Ма-

¹³ Первая сутра перечисляет следующие темы, обсуждаемые в системе: 1) *прамана* — средство познания; 2) *прамея* — объекты познания; 3) *саншья* — сомнение; 4) *прайоджана* — цель; 5) *гриштанта* — пример; 6) *сиддханта* — признанная истина; 7) *аваява* — части силлогизма; 8) *тарка* — косвенное доказательство; 9) *нирняя* — определение истины; 10) *вада* — дискуссия; 11) *джалпа* — пререкания; 12) *витанга* — придирки; 13) *хетвабхаса* — ложные основания; 14) *чхала* — софистика; 15) *джати* — пустые, поверхностные возражения и 16) *ниграхастхана* — поводы для вынесения порицания. Первые девять тем являются логическими в более строгом смысле, чем последние семь, которые выполняют негативную функцию предупреждения ошибочного знания. Они больше являются оружием в борьбе с ошибками, чем служат для установления истины.

¹⁴ Сократ использовал ее на практике. Диалоги Платона иллюстрируют ценность этого способа для достижения истины. Аристотель говорит: «Некоторые видят одну сторону дела, другие — другую, но все вместе способны увидеть все стороны» («Политика»). В «*Aegeoragitica*» Мильтона и в «*Essay on Liberty*» Милля восхваляется метод свободной дискуссии.

¹⁵ См. Chān. Up., V. 3. 1; Bṛh. Up., VI. 2. 1; «Rāśna», I. 6. См. также «Manu», VI. 50; VIII. 269; XII. 106; M. B. Śāntiparva, 180. 47; 246. 18. Детали, касающиеся паришадов (pariśads), упоминаются также в «Manu», XII. 110 — 111; «Parāśara», VIII. 19; «Yājñavalkya», 1. 9 и Vinaya Piṭaka, Parivāra.

¹⁶ См. также N. B., I. 1. 1.

¹⁷ Tārkikarākṣa.

¹⁸ Каутилья упоминает тридцать два технических термина, называемых Tantrayukti. Этот же перечень имеется в «Carakasamhitā», Siddhisthāna, XII и в «Suśrutasaṃhitā», Uttaraṇṭattra, LXV. Ānvtikṣikī, части работы Чакари (Caraka), посвященные анвиксикам, пространно обсуждают правила спора (Vimānasthāna, VIII).

¹⁹ Д-р Видьябхушан придерживается мнения, что многие писатели сделали вклад в индийскую логику до автора сутры. Он упоминает имена Даттатрея Пунарвасу Атрея, женщины-аскета Сулабхи и Аштавакра («History of Indian Logic», p. 9 — 17).

²⁰ VII. 1. 2.

²¹ См. также Subāla Up., II. Некоторые из более поздних упанишад употребляют термин pramāna в техническом смысле. См. Maitrī Up., 6. 6. 24; Nṛsimhottaratāpani, 8; «Sarvopaniṣatsāra», 4;

хабхарата» ссылается на «Таркашастру» и «Анвикшики»²² и устанавливает, что Нарада был знаком с силлогизмом ньяйи, так же как и с принципами конъюнкции и присущности. Вишванатха приводит отрывок из некой *пураны*, в котором ньяя включается в число дополнений (*упанга*) к веде²³. Хотя система Будды была наиболее рационалистической, тем не менее мы не встречаем сколько-нибудь систематического исследования логической теории в ранних канонических работах. Имеются, однако, ссылки на людей, искусных в логике. «Брахмаджала сутра» упоминает Такки (софиста) и Виманси (казуиста)²⁴. Название «Ануманасутра» Мадджхима Никайи, возможно, указывает на употребление слова *анумана* в значении вывода. «Катхаватту» употребляет термины *пратинна*, *упаная*, *ниггаха* в их техническом значении²⁵. «Ямака» знает о распределенности терминов и о правилах обращения. *Пратисамбхи дамагга* ссылается на анализ слов и вещей. «Неттипакарана» обнаруживает высокую оценку логической теории. В «Questions of Milinda» система ньяйи, возможно, имеется в виду под названием *ниппи*²⁶. «Лалитавистара» упоминает логику под названием *хетувида*. Джайнские агама удостоверяют древность индийской логики. «Ануйозадвара», составленная Арьяракшитой, жившим около I века н. э., имеет то же деление *ануманы* на *пурвават*, *шешават* и *саманьятодришиту*, как и сутра Гаутамы. Арьяракшита, по-видимому, был только редактором более ранней работы, на которую имеются ссылки в «Бхалавати-сутре», одной из книг джайнского канона, составленного на Совете Паталипутры в начале III века до н. э. Возможно, что учение о трех видах вывода относится ко времени до III века до н. э.

Возникновение ньяйи относится к добуддистскому периоду, хотя ее научная трактовка была начата приблизительно в период раннего буддизма, а основные принципы твердо установлены до III века до н. э. Мы мало знаем об историческом развитии ньяйи в период, предшествующий составлению сутр.

■ ЛИТЕРАТУРА И ИСТОРИЯ

История литературы ньяйи охватывает свыше двадцати столетий. «Ньяя-сутра» Гаутамы, разделенная на пять книг, каждая из которых содержит два раздела, является основным источником ньяйи. Согласно Ватсьяяне, этот трактат следует методу формулировок, определений и критического исследования. Первая книга излагает в общих чертах шестнадцать тем, которые обсуждаются в остальных четырех книгах. Вторая имеет дело с природой сомнения, средствами доказательств и их обоснованностью. Третья обсуждает природу я, тела, чувств, их объек-

«Kālāgnirudropaniṣad», 7; «Muktikopaniṣad», 2. Taittirīya Aranyaka ссылается на *smṛti*, или писание, *pratyakṣa*, или восприятие, *aitihya*, или традицию, и о *anumāna*, или вывод, как на четыре источника познания. См. также «Rāmāyaṇa», V. 23–87; «Manu», XII. 105. Многие термины ньяйи, такие как *тарка*, или рассуждение (Kaṭha Up., II. 9; «Manu», XII. 106; М. В., II. 153), *вага*, или дискуссия («Manu», VI. 50; «Rāmāyaṇa», I. 13–23; VII. 53–60), *юкти*, или непрерывный аргумент («Aitareya Brāhmaṇa»), VI. 23; «Rāmāyaṇa», II. 1. 13), *джалпа*, или пререкания (М. В., XIII. 4322), *витанга*, или придирки (М. В., II. 1310; VII. 3022; «Pāṇini», IV. 4. 102), *чхала*, или софистика («Manu», VIII. 49; «Rāmāyaṇa», IV. 57. 10), *нирняя*, или удостоверение (М. В., XIII. 7553, 7535), *прайоджана*, или цель («Manu», VII. 100; М. В., I. 5805), *прамана*, или доказательство («Manu», II. 13; «Rāmāyaṇa», II. 37. 21; М. В., XIII. 5572), *прамея*, или объект познания («Rāmāyaṇa», I. 52. 13; М. В., I. 157; VII. 1419), встречаются в более ранних работах. См. Vidyābhāṣaṇ, History of Indian Logic, p. 23.

²² М. В., I. 70. 42; XII. 210. 22.

²³ «Nyāyasūtravṛtti», I. 1. 1.

²⁴ См. также «Udāna», VI. 10.

²⁵ См. также «Vibhanga», p. 293 и далее.

²⁶ С. В. Е., p. 6–7.

тов, познавательной способности и мышления. Четвертая трактует о воле, печали, страдании и освобождении.

Местами, от случая к случаю, она касается теории ошибок и отношения целого к частям. Последняя книга обсуждает *джати*, или мнимые возражения, и *нигра-хана*, или поводы для возражений. «Ньяя-сутра» пытается согласовать результаты логической мысли брахманизма с его религиозными и философскими догматами. В результате получились логическая защита теистического реализма. Сутры Гаутамы, во всяком случае наиболее ранние из них, относятся к III веку до н. э., эпохе *ахник*, или ежедневных уроков, подобно навахнику во «Вья карана Махабхашье» Патанджали, хотя кое-что из содержания «Ньяя-сутры» относится, безусловно, к нашей эре²⁷.

²⁷ Якоби полагает, что N. S. и N. B. относятся приблизительно к одному и тому же времени, с разницей, возможно, в одно поколение. Он помещает их в период между II веком н. э., когда развилась Шуньявада, и V веком н. э., когда была систематизирована Виджняна-вада (см. J. A. O. S., XXXI, 1911, p. 2, 13). Он считает, что критикуемые в N. S. буддистские взгляды являются взглядами Шуньявады, которые защищал Нагарджуна, живший приблизительно в III веке н. э., а не взглядами «Виджняна-вады» из Асанги и Васубандху, которые относятся к середине IV века н. э. Трудно, однако, согласиться с этим мнением. Ватсьяпа и Вачаспати думают, что N. S. (IV. 2. 26) направлена против «Виджняна-вады». Нет надобности отрицать, что «Ньяя-сутра» нападает на N. S. (ср. N. S., IV. 1. 40; IV. 1. 48 с «Mādhyaṃika Kārikā», XV. 6 и VII. 20, а также N. S., IV. 1. 34–35 с Candrakīrti's «Vṛtti», p. 64–71). Но Шуньявада является более ранней, чем Нагарджуна, который знаком с терминологией ньяйи и отрицает учение об атомах (ср. N. S., IV. 2. 18–24, 31–32 с «Mādhyaṃika Kārikā», VII. 34 и N. S., III. 2. 11 и IV. 1. 64). Все, что можем сказать, — это то, что «Ньяя-сутра» относится к более раннему времени, чем «Нагарджуна», хотя и к более позднему времени, чем традиция Мадхьямиков (см. также J. P., vol. I, p. 643n.; U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 85). «Ланкаватарасутра» ссылается на таркиков и найяйиков, и если мы припомним, что некоторые космологические взгляды, отвергаемые в N. S., столь же древни, как и ранний буддизм, то дата, предлагаемая Якоби и поддерживаемая Суали, согласно которой N. S. относится к 300 или 350 году н. э., является, по-видимому, слишком поздней (см. также U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 16). Гарбе склоняется к мнению, что N. S. относится к I веку н. э., поскольку она известна Панчашикхе, которого он (Гарбе) считает современником Шабары, жившего между 100 и 300 годами н. э. Гаутама знаком с терминологией B. S. (ср. N. S., III. 2. 14–16 с B. S., II. 1. 24) и «Pūrva Mīmāṃsā» Jaimini (см. N. S., II. 1. 61, 67; B o d a s, Introduction to «Tarkasaṃgraha»). Бода считает, что V. S. (IV. 1. 4–5) имеет в виду критику теории атомов Бадарайяны и что V. S. (III. 2. 9; ср. также N. S., III. 1. 28–30) направлена против взгляда веданты, что я познается только через шрути. Подобным же образом V. S. (IV. 2. 2–3) оспаривает взгляд B. S. (II. 2. 21–22), что тело является результатом соединения пяти или трех элементов. В некоторых местах Гаутама выдвигает мнения, очень схожие с мнениями Бадарайяны. См. N. S., IV. 1. 64 и III. 2. 14–16. Иногда подчеркивают отсутствие прямых ссылок на ньяйю в B. S. и M. S. Возможно, что Вьяса, считающийся учеником Гаутамы, не критиковал взгляды ньяйи, так как они согласовывались с признанием Ишвары. Иногда думают, что B. S. (II. 1. 11–13) старается опровергнуть мнение ньяйи о возможности познания бога разумом. Учения атомизма и асаткарья-вады исследуются в B. S. (II. 2. 10–16, II. 1. 15–20). Ранние буддистские работы не содержат никаких данных для установления даты «Ньяя-сутры». Катьяяна (IV век до н. э.) и Патанджали (чье великое произведение было написано около 140 года до н. э.) знают систему ньяя. См. Goldstucker, Pāṇini. Цитаты Шабары из Bhagavan Upaśāra, про которого говорят, что он написал комментарии на обе системы мимансы, указывают на знакомство Упашари со взглядами ньяйи. Хариварман (260 год н. э.) знает о шестнадцати темах ньяйи. Ашвачхоша употребляет пятичленный силлогизм. См. U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 56 и 81. Мы можем, таким образом, заключить, что N. S. уже существовала в IV веке до н. э., хотя и не в настоящем ее виде. М.М. Харапрасад Шастри говорит: «Я не уверен, что N. S. не прошла через несколько редакций, прежде чем приобрела свою настоящую форму» (J. A. S. of Bengal, 1905, p. 178; см. также p. 245 и далее). Вачаспати сделал две попытки собрать сутры в своих «Nyāyasūti» и «Nyāyasūtroddhāra», тем самым подвергая сомнению аутентичность N. S. Д-р Видьябхушан полагает, что Гаутама написал только первую главу работы и что он был современником Будды, так же как и автор «Dharma Sūtra», который жил в Митхила [Mitnilā] — столица древнего царства Видеха, которая была расположена северо-восточнее Магадхи (современный Южный Бихар). Ныне называется Джанакпуром. — Прим. ред.] в VI веке до н. э. (см. S. B. H.: N. S., p. V–VIII, и юбилейный том Бхандаркара, p. 161–162). Он считает, что оригинальные взгляды Гаутамы те же, что и содержащиеся в «Caraka Saṃhitā»

«Ньяя Бхашья» Ватсьяны является классическим комментарием на «Ньяя-сутру». Очевидно, Ватсьяна не был ближайшим последователем Гаутамы, так как его работа содержит отрывки, написанные в стиле *варттик*, которые в сжатой форме дают результаты дискуссий, происходивших в школе Гаутамы. Ватсьяна предлагает различные объяснения некоторых сутр, указывая тем самым на то, что были и более ранние комментаторы, которые не все были согласны между собой в истолкованиях сутр²⁸. Кроме того, Ватсьяна ссылается на Гаутаму как на мудреца далекого прошлого и приводит цитаты из «Махабхашьи» Патанджали и «Артхашастры»²⁹ Каутильи, а также из «Вайшешика-сутры»³⁰. Нагарджуна, автор «Упаякаусальи» и «Виграхавьявартани», безусловно, жил раньше, чем Ватсьяна, который пытается бороться со взглядами Нагарджуны. Дигнага критиковал толкование Ватсьяны с буддистской точки зрения. Из всего этого мы можем заключить, что Ватсьяна жил приблизительно около 400 года н. э.³¹

Произведениями Дигнаги, сохранившимися в переводе на тибетский язык, являются: «Праманасамуччая» с комментарием самого автора, «Ньяяправеша», «Хетучакрахамара», «Аламбанапарикша» и «Праманамастраправеша», о которых

(Vimānasthāna, VIII). N. S. и «Caraka Samhitā» имеют много общего, однако «ссылки Чараки на принципы ньяйи и категории вайшешики дают очень мало для установления даты N. S., поскольку работа эта подверглась значительной переработке и ее даты неустойчивы» (I. L. A., p. 13).

Выражались сомнения даже относительно того, что Гаутама является автором N. S. Ватсьяна, Уддйотакара и Мадхва приписывают авторство «Ньяя-сутры» Акшападе, в чем их поддерживают Вачаспати и Джаянта. Согласно «Padma Purāṇa» (Uttarakhaṇḍa, 263) и «Skanda Purāṇa» (Kālikā Khaṇḍa, XVII), автором N. S. является Гаутама. Того же мнения придерживается и Вишванатха. Индийская традиция отождествляет обоих и считает, что Гаутама называется Акшапада, то есть «имеющий зрение в ногах». Существует легенда, говорящая, что когда Гаутама, погруженный в размышления, упал однажды в колодезь, бог по своей милости одарил его ноги способностью видеть, чтобы предупредить повторение подобного случая. Д-р Видьябхушан идет против твердо установившейся традиции, когда говорит, что «Гаутама и Акшапада, по-видимому, оба участвовали в создании "Ньяя-сутры"». Она рассматривает главным образом пять вопросов, а именно: 1) *прамана* — средства правильного познания; 2) *прамея* — объекты правильного познания; 3) *вада* — спор или дискуссию; 4) *аваява* — части силлогизма и 5) *аньяматапарикша* — анализ современных философских учений. Второй и третий вопросы и, возможно, также и первый, в сыром, первоначальном виде, были разработаны, по всей вероятности, Гаутамой. Ссылки на эти части встречаются и в старых брахманистских, буддистских и джайнистских книгах, которые и подготовили Ānvikṣikīvidyā Гаутамы. Четвертый и пятый вопросы, а возможно, также и первый в его систематизированном виде, ввел Акшапада; «Анвикшики-видья» в своей окончательной форме и образовала N. S. Таким образом, настоящим автором N. S. является Акшапада, который извлек значительную часть ее содержания из «Ānvikṣikīvidyā» Гаутамы («History of Indian Logic», p. 49–50). Этот взгляд является, однако, только предположением, которое невозможно ни защищать, ни отвергать. Гаутама здесь отождествляется не только с автором «Dharma Sūtra», но и с мудрецом того же имени, упоминаемым в «Рамайяне» Вальмики в связи с эпизодом об Ахалье. Согласно «Махабхарате» (Śāntiparva, 265. 45), другим именем Гаутамы было Медхатитхи. Бхаса в своей «Pratimānāṭaka» упоминает о Медхатитхи как об авторе системы ньяя: «Mānakīyaṁ dharmasāstram, māheśvaraṁ yogaśāstram, bārhaspatyaṁ arthaśāstram, medhātithēr nṛayaśāstram» (Act V). См. также «History of Indian Logic», p. 766.

²⁸ См. N. B., I. 1. 5, 1. 2. 9. Ватсьяна ссылается на другие истолкования в I. 1. 32 в обычном стиле: «еке» — некоторые; «kecit» — некоторые; «anye» — другие. См. M. B., Adiparva, 42–44.

²⁹ N. B., I. 1; «Arthaśāstra», 11; N. B., V. 1. 10; «Mahābhāṣya», I. 1. 3.

³⁰ Cp. V. S., IV. 1. 6; N. B., III. 1. 33, III. 1. 67; V. S., III. 1. 16. N. B., II. 2. 34.

³¹ Д-р Видьябхушан полагает, что Ватсьяна был уроженцем Южной Индии середины IV века н. э. («History of Indian Logic», p. 42, 116–117; A., 1915, Art. on «Vātsyāyana»). В то время как Кейс (I. L. A., p. 28) и Бода (введение к «Tarkasaṁgraha») согласны с этим взглядом, Якоби и Шуали склонны относить его жизнь и деятельность к началу VI века н. э. или несколько раньше. Харалд Шастри считает Ватсьяну последователем Нагарджуны и Арьядэвы, так как он знаком с учениями махаянистов об изменчивости, шуньяваде, индивидуальности и т. д. См. J. A. S. of Bengal, 1905, p. 178–179.

говорят, что они популярны в Японии³². Дигнага жил в V веке н. э.³³ Многие важные изменения, которые внес в логическое учение Прашастанада, можно найти и у Дигнаги, оригинальность которого во многом ставится под сомнение, если считать, что Прашастанада был его предшественником.

«Ньяяварттика» Уддйотакары (VI век н. э.)³⁴ является защитой Ватсьяны против нападок Дигнаги. «Ньяябинду» Дхармакирти есть защита Дигнаги от критики Уддйотакары. Если принять, что «Вадавидхи», на которую ссылается Уддйотакара³⁵, есть другое название «Ваданьяи» Дхармакирти и что шастра, упоминаемая Дхармакирти в его «Ньяябинду»³⁶, есть «Варттика» Уддйотакары, то можно считать, что эти два писателя относятся к одному и тому же периоду. Однако самой поздней датой, к которой может быть отнесена жизнь Дхармакирти, является начало VII века³⁷. В IX веке Дхарматта в своей «Ньяябиндудике» продолжал линию Дигнаги и Дхармакирти.

К первой половине IX века Вачаспати в своей «Ньяяварттика-татпарьятике» восстановил ортодоксальные взгляды ньяйи. Он написал также и другие, более мелкие работы о ньяе, например «Ньяяшучинибандху».

«Ньяясутроддхара» также приписывалась ему³⁸. Это был многосторонний гений, написавший авторитетные работы о других системах, как-то: «Бхамати» — об адвайта-веданте и «Санкхьятаттвакаууди» — о санкхье. За это его величали титулом *Сарватамрасватангра* или *Садгаршаниваллабха*. «Татпарьяпарিশуддхи» Удааны (984 год н. э.) является ценным комментарием на работы Вачаспати. Его «Атмататтввивека» представляет собой защиту теории вечности души и критику буддистских мыслителей — Арьякрти и других. Его «Кусуманджали» — первая систематическая работа о теизме ньяйи³⁹. Его другими работами являются «Киранавахи» и «Ньяяпаришишта». «Ньяяманджари» Джаянты есть самостоятельный комментарий к «Ньяя-сутре». Джаянта, который цитирует Вачаспати и которого цитируют Ратнапрадха и Девасури, жил в X веке⁴⁰. «Ньяясара» Бхасарваджни

³² Некоторое представление об их содержании можно получить из Vidyābhūṣaṇ's «History of Indian Logic», p. 276 – 299, и из ссылок Уддйотакары на взгляды Дигнаги в его N. V.

³³ Таранатха в своей «History of Buddhism» говорит, что Дигнага был сыном одного брахмана из Чондживарама и скоро стал весьма сведущим в учениях *хиньяны*, хотя позднее от Васубандху он усвоил учения *махаяны*. По свидетельству Сюань-цзана, прежде чем стать буддистом, Васубандху был очень сведущим не только в восемнадцати школах буддизма, но также и в шести индийских системах. Васубандху теперь относят к первой половине IV века н. э., и Дигнага мог процветать около 400 года н. э. Ссылка Калидасы в его «Медхадуте» на Дигнагу подтверждает этот взгляд, поскольку считается, что Калидаса жил в тот же период (см. Keith, Classical Sanskrit Literature, p. 31 – 32; I. P., p. 624n).

³⁴ «Васавадатта» Субандху упоминает об Уддйотакаре как о спасителе ньяйи (см. Hall's edition, p. 235). «Харшачарита» Ваны, написанная во времена царя Харши, который правил в Тханесваре — во всяком случае, в период 629 – 644 годов н. э., когда китайский пилигрим Сюань-цзан путешествовал по Индии, — упоминает «Васавадатту», которая ссылается на Уддйотакару. Таким образом, можно смело утверждать, что он жил в VI веке н. э. Уддйотакара принадлежал к роду Бхарадваджи и к секте Пашупата.

³⁵ N. V., 1. 33.

³⁶ «Nyāyabindu», III, Peterson's edition, p. 110 – 111.

³⁷ На него ссылается И-цзин. См. Takakusu, I-tsing, p. LVIII.

³⁸ Автор «Ньяясутроддхары» на самом деле другой, и жил он в XV веке н. э. Вачаспати говорит, что его «Ньяясучи» написана в 898 году. Но этот год, весьма вероятно, относится к эре Виркама и соответствует 841 году христианской эры. Не подлежит сомнению, что он жил раньше буддистского логика Ратнакирти (100 год н. э.).

³⁹ Когда он почувствовал, что бог смотрит на его занятия теизмом неблагоприятно, он, как говорят, обратился к нему со словами: «Гордый своей доблестью, ты презираешь меня, от кого зависело твое существование, когда владычествовали буддисты».

Aiśvarya madarnatto śi mām avajñāya vartase

Parākṛāṇṭeṣu bauddheṣu madadhīnā tava sthitiḥ.

⁴⁰ См. «History of Indian Logic», p. 147, J. L. A., p. 33.

представляет собой, как указывает ее название, обзор философии ньяйи. Он признает доказательность восприятия, вывода и словесного свидетельства и отвергает сравнение как самостоятельное средство доказательства. Он — шиваит, возможно, Кашмирской секты, и жил в X веке н. э. «Ньяянибандхапракаша» (1225 год н. э.) является комментарием на «Ньяятатпарьяпарिशуддхи» Удаяны, хотя и включает в себя взгляды Гангешы, отца Вардхаманы и основателя новой школы. «Макаранда» Ручидатты (1275 год н. э.) развивает взгляды Вардхаманы⁴¹.

Более поздние работы о ньяйе открыто принимают категории вайшешики, которые они сводят к *прамее*, то есть к объектам познания, или к *артхе*, являющейся одной из двенадцати видов прамейи. «Таркшаракша» Варадараджи (XII век н. э.) — очень важный трактат синкретической школы. Он подводит под прамейю двенадцать объектов ньяйи, как и шесть категорий вайшешики. «Таркабхаша» Кишава Мишры (конец XIII века) сочетает взгляды ньяйи и вайшешики⁴². «Дашавайкаликанирюкты» Бхадрабаху (ок. 357 года до н. э.), «Ньяяватара» Сиддхаина Дивакары (VI век н. э.), «Парикшамукха-сутра» Маникьянди (800 год н. э.), «Праманаанаятаттвалокаламкара» Девасури (XII век н. э.) и «Прамейакамаламартанда» Прабхачандры являются важными джайнскими логическими работами. Джайнские мыслители и буддистские логики отличали логические исследования от религиозных и метафизических, тогда как в рассуждениях индийских писателей все это смешивалось. В работах последних, написанных в духе ньяйи, рассматриваются атомы и их свойства, душа и перевоплощение, бог и мир, а также логические вопросы природы и границ познания. Буддистские и джайнские мыслители не обнаружили интереса к метафизическим воззрениям древней ньяйи, но усиленно выделяли чисто логические стороны учения и таким образом подготавливали линию новой ньяйи, являющуюся чистой логикой и диалектикой.

«Таттвачинтамани» Гангешы является стандартным текстом новой школы⁴³; Вардхамана, сын Гангешы, в своих работах продолжает эту традицию. Джаядева написал комментарий на «Таттвачинтамани» под названием «Алока» (XIII век). «Таттвачинтаманивьяхью»⁴⁴ Васудевы Сарвабхаумы можно рассматривать как первую выдающуюся работу школы Навадвипы (Нуддеа), относящуюся к концу XV и началу XVI века. Автору этой работы посчастливилось с учениками, главными из которых были Чайтанья, знаменитый вишнуистский реформатор, Рагхунатха, известный логик и автор «Дидхити» и «Падартхакхандана»⁴⁵, Рагхунандана, знаменитый юрист, и Кришнананда, большой авторитет по части тантрических ритуалов. Хотя Гангеша писал только о четырех праманах и сам непосредственно не касался метафизических вопросов, Рагхунатха, как и некоторые другие писатели этой школы, весьма интересовался также и метафизикой. Джагадиша (конец XVI века) и Гададхара (XVII век) являются хорошо известными логиками этой школы. Аннам Бхатта⁴⁶, брахман из Андхры (XVII век), пытался развить стройную систему из философии древней и новой ньяйи и вайшешики, хотя его воззрения больше склонялись к древней ньяйе. Его «Таркасанграха» и «Дипика» являются популярными руководствами школы ньяйи вайшешика. Другими работами, имею-

⁴¹ Эта работа является комментарием на Vardhamāna's Prakāśa или Udavana's Kusumāñjali.

⁴² Эта работа переведена д-ром Джжа в «Indian Thought», vol. II.

⁴³ Суммарное изложение этой работы дано в Vidyābhūṣaṇa, History of Indian Logic, p. 407 — 453. Гангеша жил в Миткиле в последней четверти XII века, как это видно из факта его знакомства с работами Удаяны и из цитат из Шивадити и Харши. В «Таттвачинтамани» (II, с. 233) критикуются воззрения Шри Харши.

⁴⁴ Она называется «Саравали», и я слышал, что ее рукопись находится в библиотеке Государственного санскритского колледжа в Бенаресе.

⁴⁵ Эта критика системы вайшешика опубликована в «Pandit» (XXIV и XXV) под названием «Padārthatattvanirūpaṇa».

⁴⁶ «History of Indian Logic», p. 388.

щими значение, являются «Ньяялилавати» Валлабхи и «Ньяясутравритти» (XVII век) Вишванатхи⁴⁷.

Можно различить разные стадии в развитии логических учений в Индии. Прежде всего следует назвать анвикшику, которой в «Махабхарате» отведено особое место, наряду с ньяйей. Она скоро была вытеснена ньяйей, и в классических текстах старой школы мы находим в добавление к логической теории также и метафизические воззрения на вселенную в целом. Как говорит Ватсыяна, «высшее добро достигается только тогда, когда приобретается правильное понимание истинной природы: 1) того, что подлежит отбрасыванию (то есть страдания вместе с его причиной в форме авидьи с ее результатами); 2) того, что кладет конец страданию, другими словами — джняны (познания); 3) средств, с помощью которых достигается прекращение страдания, то есть философских трактатов, и 4) цели, к которой следует стремиться, то есть высшего добра»⁴⁸. Старая ньяя хотя и обсуждала логические вопросы, но не ради их самих. Труды джайнских и буддистских мыслителей внесли изменения в ее воззрения. Новая ньяя, с ее исключительным интересом к теории познания, забывает близкую связь логики с жизнью. Древний наййик имел более правильное представление об отношении между логикой и метафизикой. Логика может устанавливать нормативные формы мышления только по отношению к содержанию мысли. Новый наййик уделяет большое внимание *прамане*, или средствам познания и теории определения⁴⁹, и совершенно опускает вопрос о *прамехах*, или объектах познания. Схоластические тонкости, логические фокусы, мелочной педантизм, которыми увлекаются последователи Гангешы, отпугивают весьма многих, и даже те, кто попытался преодолеть все это, не могут быть вполне уверенными, что они поняли идеи этих писателей. Многие из тех, кто одолел их произведения и оказался под впечатлением блестящего диалектического искусства этих писателей, находят, однако, что эти произведения скорее запутывают, чем освещают поставленные вопросы. Простые вопросы затемняются всякими хитрыми тонкостями. Увлечение логической мысли всякими дистинкциями часто вырождается в любовь к формулам и производит впечатление бедного содержанием формализма.

Выработка терминологии занимает место исследования содержания предмета мысли. Термины, которые должны определять различия дистинкциями, часто употребляются для того, чтобы обойти трудности. По крайней мере о некоторых из этих произведений можно сказать, что они успешно показывают, как можно быть ученым в совершенно пустых вещах. Даже те, кто полагает, что интеллектуальная мельница этих писателей мелет чрезвычайно мелко, не могут не признать, что эта мельница не всегда достаточно загружена зерном⁵⁰. Значение навья ньяйи как поля, отведенного для тренировки интеллекта, едва ли можно переоценить.

■ КРУГ ВОПРОСОВ, ИССЛЕДУЕМЫХ НЬЯЙЕЙ

Термин «ньяя» буквально обозначает то, посредством чего ум приходит к заключению⁵¹; «ньяя» эквивалентно аргументу, и та система, которая трактует об аргументах более тщательно, чем другие, становится известной как система ньяя.

⁴⁷ Об истории индийской логики в Китае и Японии см. Sugira, Hindu Logic as Preserved in China and Japan.

⁴⁸ N. B., I. 1. 1.

⁴⁹ Lakṣaṇapramāṇābhyaṁ vastusiddhiḥ.

⁵⁰ Cp. Bodas, Tarkasamgraha, p. XIII; Keith, J. L. A., p. 35. Д-р Видьябхушан делит историю философии ньяйи на три периода: древний (от 650 года до н. э. до 100 года н. э.), средний (до 1200 года н. э.) и новый (с 900 года н. э.). См. его «History of Indian Logic», p. XIII. О характере новой ньяйи см. Dr. Śaileśvar Sen, A Study of Mathurānātha's Tattvacintāmani-rahasya, 1924.

⁵¹ Nīyate anema iti nyāyah.

Аргументы бывают действительные и недействительные. Термин «ньяя» в обычном употреблении означает «верный» или «правильный», и ньяя получает значение науки о правильном рассуждении. В узком значении слово «ньяя» означает силлогистический вывод⁵², тогда как в более широком смысле этот термин означает исследование объектов посредством доказательств. Таким образом, ньяя становится наукой о доказательстве или правильном познании — *праманашастре*. Всякое познание предполагает четыре условия: 1) познающего субъекта, *праматри*, или субстантивную основу познания; 2) объект, или *прамею*, на который направляется процесс познания; 3) результат познания, или *прамити*, и 4) средства познания, или *праману*⁵³. Во всяком познавательном акте, правильном или неправильном, принимают участие первые три фактора: познающий субъект, содержание, то есть то, что субъект познает, и познавательное отношение между первыми двумя, которые неотделимы друг от друга, хотя и различны. Природа познания, как правильного, так и неправильного, зависит от четвертого фактора, *праманы*. Это действующая причина правильного познания в нормальных условиях⁵⁴.

В то время как Ватсьяяна определяет *праману* как инструмент познания или как «то, посредством чего познающий субъект познает объект»⁵⁵, Уддйотакара называет ее (*праману*) причиной познания (*упалабдгхихету*)⁵⁶. Он допускает, что это определение слишком широко, поскольку познающий субъект и познаваемый объект являются также причинами познания, но отстаивает его на том основании, что «познающее и познаваемое выполняют свои функции через что-то» — то есть функция познающего субъекта и познаваемого объекта заключается в их активности и она осуществляется лишь посредством проникновения *праманы* в деятельность; с другой стороны, *прамана* сама по себе не имеет функции (за исключением тех случаев, когда она выступает в познании); таким образом, *прамана* — это реальная причина познания. Везде, где имеет место *прамана*, возникает познание; где ее нет — познание не возникает, даже при наличии всего остального. *Прамана*, таким образом, есть самая действенная причина познания и непосредственно предшествует возникновению познания⁵⁷. Шивадитья делает логическое допущение, когда он определяет *праману* как то, что производит *праму*, или познание в согласии с реальностью⁵⁸. Джаянта считает *праману* причиной, производящей безошибочное, достоверное познание объектов⁵⁹.

Специфическая форма познания обуславливается *праманой*. Другие факторы (субъект и объект) могут быть одинаковыми как в восприятии, так и в выводе.

⁵² N. V., I. 1. 1. Ватсьяяна употребляет выражение *праманья* в значении силлогизма, состоящего из пяти частей. Дигнага называет члены силлогизма — *ньяяваява*. См также N. V., IV. 1. 14. В *Nyūyasūci* Вачаспати о расчленении силлогизма говорится как о *ньяяпракаране*, Вишванатха под *ньяясварупа* имеет в виду структуру силлогизма. См. его «*Nyāyasūtravṛtti*», I. 1. 25; I. 1. 31; I. 1. 38; I. 1. 40. Мадхава (S. D. S., XI) употребляет слово «ньяя» в смысле вывода для других.

⁵³ *Pramākarāṇam pramāṇam*. См. также «*Vedāntaparibhāṣā*», I.

⁵⁴ N. V., I. 1. 1.

⁵⁵ N. B., I. 1. 1.

⁵⁶ См. также N. V. T. T., I. 1. 1.

⁵⁷ N. V., I. 1. 1. Рассматривается и другое возражение, заключающееся в том, что если *прамана* осуществляется познающим субъектом и познаваемым объектом, то, следовательно, субъект и объект должны существовать уже до *праманы*, хотя, конечно, пока нет *праманы*, мы не можем различить субъект или объект, которые имеют смысл только в применении к активности мысли, называемой «*прамана*». Уддйотакара соглашается с этим, но замечает: «Эти слова имеют значение не только в отношении данного акта. Повар есть повар независимо от того, стряпает он в данный момент или нет. Основание для такого словоупотребления лежит в выразительной способности самого слова, и эта способность присуща слову во всякое время. Подобным же образом нет ничего недопустимого в утверждении, что *прамана* осуществляется познающим субъектом и познаваемым объектом».

⁵⁸ *Saptapadārthi*, sec. 144. См. также S. D. S., XI.

⁵⁹ *Avyabhicāriṇiṃ asaṃdighāṃ arthopalabdhim*. «*Nyāyamañjari*», p. 12.

Подобным же образом контакт манаса (ума) с душой есть обычная непосредственная причина всех форм познания. Только этот контакт (*саньйога*) принимает различные формы в разных видах познания.

Хотя ньяя исследует познание вообще, все же более специально она исследует высшие условия познания, называемые «прамана», и поэтому называется «праманашастра»⁶⁰. Прежде чем исследовать природу объектов, мы должны узнать возможности инструментов познания, ибо «знание измеряемых вещей зависит от знания самого измерения»⁶¹. Праманашастра не только помогает нам в познании объектов, но также дает нам возможность испытывать действительность познания⁶². Она и формальна, и содержательна, и заинтересована как в правильности, так и в истине. Ньяя начинает с признания того, что картина мира, которую дает нам наш разум, в основном заслуживает доверия. Всякое знание есть раскрытие реальности (*артхапракаша*).

Мы так устроены, что способны воспринимать объекты, замечать их сходства и делать выводы. Эти операции выполняются всеми мыслящими людьми, хотя и с различной степенью тщательности и точности. Всякий раз, когда налицо мыслительная деятельность, направляемая с целью достижения знания реальности, имеется и материал для логического исследования. Поиски истины присущи человеческой деятельности. Логическая теория этого не создает. Она только истолковывает их и выражает их природу в общих принципах. Ее задача немногим отличается от задачи всякого позитивного знания. Как физиолог исследует процессы, благодаря которым поддерживается жизнь индивидуума, так и логик устанавливает законы, управляющие процессом познания. Он не более ответствен за это, чем физиолог за работу механизма человеческого тела.

Система ньяя не считает, что оценка и факт полностью разделены и требуют совершенно различных методов трактовки. Оценки присущи фактам и могут быть изучены только в отношении к ним. Мы начинаем изучение не с совершенно лишенным какого-либо знания разумом, а с разумом, обладающим сведениями о природе мира благодаря опыту и традиции. Сложную систему знания передает нам священное писание. Применяя индуктивный метод, ньяя классифицирует способы, с помощью которых приобретается наше знание. *Пратьяхма*, или интуиция⁶³, *анумана*, или вывод⁶⁴, *упамана*, или сравнение, и *шабда*, или устное свидетельство⁶⁵, являются четырьмя праманами, благодаря которым приобретается правильное познание. В западных работах по логике вопросам восприятия⁶⁶ обычно не уделяется места, а ньяя рассматривает его как один из важных источников знания. Вывод является центральной проблемой системы ньяя и называется иногда *хетувиद्या*, или знание основания, от которого зависит действительность вывода⁶⁷. В соответ-

⁶⁰ Большое значение, придаваемое индийскими мыслителями исследованию праман, объясняется замечанием Вишванатхи, что прамана является одним из имен Вишну.

⁶¹ *Mānādhīnā meyasiddhih. Citsukhī*, II. 18.

⁶² Ср. определение В.Е. Джонсоном логики как «анализа и критики мысли» («Logic», vol. I, p. XIII).

⁶³ Чувственное восприятие есть только разновидность интуиции, или непосредственного познания.

⁶⁴ «Анумана» буквально значит познание одной вещи после или через познание другой.

⁶⁵ N. S., I. 1. 3. Чарака дает *антопагешу*, или надежное утверждение, *пратьякшу*, *ануману* и *юкти*, или непрерывное рассуждение. См. также «*Śthānāṅga Sūtra*».

⁶⁶ Ср., однако, J. S. Mill, *System of Logic. Introduction*, p. 4: «Истина познается нами двумя способами — интуицией и выводом».

⁶⁷ Термин «*hetuvidyā*» встречается в «*Milinda*» (S. B. E., vol. XXXV, p. 6–7), «*Lalīstavīstara*» (XII). Хотя «*hetu*» значит только «основание», джайнские мыслители употребляют его в более широком значении. См. также «*Manu*», II, 11; M. B., *Ādiparva*, 1–67; *Śāntiparva*, 210. 22; *Āśvamedhaparva*, 85. 27. Ранние грамматики Панини, Катьяяна и Патанджали согласны с этим. См. также N. V., IV. 1. 14; I. L. A., p. 11.

ствии с этим логика есть теория вывода, или *ануманавага*. Интуитивное, или непосредственное, знание оказывается вне круга проблем понятой таким образом логики. Ньяя, однако, не оправдывает это узкое понимание. Признание устного свидетельства, которое является проблемой теологии откровения, указывает на религиозные интересы системы. Ньяя дает психологическую трактовку этих четырех источников познания. Она утверждает, что логическое исследование не может быть проведено вне связи с психологическими процессами, посредством которых знание становится содержанием мысли. Она пространно трактует способы, посредством которых мышление движется вперед, и приходит к новым результатам. Она указывает также на трудности, с которыми связано иногда применение этих средств. Но проблема логики не сводится только к проблеме индукции. Простое обобщение, говорящее, что все наше знание приобретает через один или другой из четырех источников знания, не объясняет проблему познания в целом. Обобщение не есть объяснение.

Ньяя не только углубляется в способы и средства, которыми человеческий ум приобретает и развивает знание, она также истолковывает логические факты и выражает их в логических формулах, приобретающих форму образцов или норм для всех случаев отклонения мысли от нормального курса искания истины. Праманы становятся, таким образом, мерилами или канонами познания, посредством которых мы можем контролировать и оценивать уже полученное знание. Логика есть, таким образом, наука о доказательстве или об оценке достоверности. Она исследует действительность знания посредством обнаружения его обусловленности данными основаниями или его соответствия реальности. Проблема истины имеет большое значение для метафизической теории ньяйи. Ньяя является метафизикой реальности (*таттвашастра*)⁶⁸ в такой же степени, как и теорией познания. Таким образом, она представляет собой не просто формальную логику, но и полную эпистемологию, объединяющую психологические, логические, метафизические и теологические вопросы.

■ ПРИРОДА ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Некоторые проблемы, обсуждаемые в «Ньяя-сутре», сначала ставятся в ней, затем определяются и наконец исследуются⁶⁹. Определение раскрывает существенную природу (*сварупа*) вещи так, чтобы отличить ее от других. Функция определения и заключается в этом отличии вещи от других, с которыми ее можно смешать⁷⁰. Мы можем отличить вещь и без раскрытия ее сущности. *Асадхарана дхарма*, или собственный признак, также помогает нам в этом отличии. Ошибки в определении встречаются трех видов: *ативьяпти*, или распространение признака на объекты, находящиеся вне определяемого класса, что встречается в слишком широких определениях, когда, например, мы определяем корову как рогатое животное; *авьяпти*, или ограничение признака одной частью определяемого класса, что встречается в слишком узких определениях, когда, например, мы определяем корову как животное рыжевато-коричневого цвета; *асамбхава*, или ошибка, состоящая в приписывании объекту признака, которым определяемые объекты не обладают, когда, например, мы определяем корову как животное с неразвоенными копытами. Определение устанавливает «характерный признак, присущий всем вещам, обозначаемым определяемым термином, ни больше, ни меньше»⁷¹.

⁶⁸ N. B., I. 1. 1.

⁶⁹ Uddeśa, lakṣaṇa, parīkṣā, N. B., I. 1. 3.

⁷⁰ N. B., I. 1. 3.

⁷¹ Lakṣyātāvaccchedakasamanīyatatvam.

Чтобы обеспечить это, мы можем начать с указания на род и последовательно ограничивать его объем через исключение излишних объектов посредством таких слов, как «другой, чем» (*итара*), «отличный от» (*бхинна*)⁷². Это — определение через род и видовое отличие.

■ ПРАТЬЯКША, ИЛИ ИНТУИЦИЯ

Из всех источников познания пратьякша, или интуиция, является самым важным. Ватсыяна говорит, что «когда человек ищет знания определенной вещи и если ему скажет о ней заслуживающее доверия лицо и он получит таким образом устное знание о вещи, то у него все же имеется желание проверить сказанное посредством вывода, через особо характерные данные, и даже после того, как он достигнет знания вещи посредством вывода, он все же хочет видеть вещь своими глазами; но, если он воспринимал вещь непосредственно, он больше ничего не хочет и не ищет какого-либо иного знания о ней»⁷³. Слово «пратьякша» двусмысленно, поскольку оно употребляется как для обозначения результата, то есть познания истины, так и для обозначения процесса или операции, которая ведет к этому результату. Хотя слово «пратьякша» первоначально обозначало чувственное восприятие, оно скоро стало обозначать всякое непосредственное познание, как приобретаемое с помощью чувств, так и без их помощи⁷⁴. Гангеша определяет пратьякшу как прямое познание⁷⁵. Это есть познание, инструментальная причина которого сама не является познанием⁷⁶. В выводе, сравнении и устном свидетельстве мы имеем в качестве наших данных посылки, или сходство, или нечто условно принятое. В памяти мы имеем знание того, что познали раньше. В пратьякше знание не является антецедентом (предшествующим условием). Познание бога, например, является прямым, непосредственным и цельным и не обусловлено каким-либо другим познанием.

Гаутама определяет чувственное восприятие как «такое знание, которое возникает из "контакта" чувствующего органа с его объектом, не выразимым в словах, безошибочным и вполне определенным»⁷⁷. Это определение имеет в виду различные факторы, участвующие в акте восприятия: 1) чувства (*индрии*); 2) их

⁷² Ср. определение земли как *jalādy aṣṭadṛavya bhinnam dravyam pṛthivī*.

⁷³ N. B., I. 1. 3. Ясно, что один и тот же объект может быть познан более чем одной праманой. О существовании души можно узнать из Священного Писания посредством вывода и посредством мысленного восприятия. О существовании огня можно узнать из сообщения другого, или посредством восприятия, или вывода. Бывают также случаи, когда может действовать только одна прамана. То, что выполнение обряда агнихотры (поддержание священного огня) ведет на небо, известно только из свидетельства Священного Писания. Уддйотакара считает, что «если один и тот же объект познается посредством различных праман, то он познается в своих различных аспектах» (N. V., Introduction).

⁷⁴ «Nyāyabinduṭīkā», p. 7; I. P., p. 295 — 296.

⁷⁵ *Pratyakṣasya sāṅgātīkāritvaṁ lakṣaṇam*. «Tattacintamaṇi», p. 552.

⁷⁶ «Jñānākaraṇakam jñānam pratyakṣam». Ср. Мактагарт: «Убеждение, которое основывается непосредственно на восприятии... называется в собственном смысле слова первичным, поскольку оно, хотя и основывается на чем-то, именно на восприятии, не основывается ни на каком другом убеждении» («The Nature of Existence», p. 42 — 43).

⁷⁷ I. 1. 4. Ср. определение Чаракой восприятия как знания, которое порождается соединением души с умом (манас), чувств с их объектами. Гангеша критикует определение Гаутамы по нескольким основаниям: оно слишком широко, поскольку всякое познание порождается контактом объекта с манасом, который есть тоже чувство. Далее, оно не обращается к интуитивному познанию всех вещей, которое имеет бог без посредства какого-либо чувства. Чувствующий орган может быть определен только через восприятие, и употребление термина «чувство» в определении ведет к ошибке круга в определении.

объекты (*артха*); 3) контакт чувств с их объектами (*санникарша*) и 4) познание, порождаемое этим контактом (*гжняна*). О наличии органов чувств мы заключаем посредством вывода. Познание цвета невозможно, если нет органа зрения⁷⁸. Чувств насчитывается пять соответственно пяти видам познания (буддхиракшана): зрение, слух, обоняние, вкус и осязание⁷⁹. Они занимают различные места (адхиштхана) — глазное яблоко, слуховое отверстие, нос, язык и кожу. Из различной природы процессов (*гати*), форм (*акрити*) и составных частей (*гжати*), из которых они состоят, очевидно, что чувств всего пять. Пять органов чувств — глаз, ухо, нос, язык и кожа — той же природы, что и пять элементов: свет, эфир, земля, вода и воздух, специфические качества которых — цвет, звук, запах, вкус и осязаемость — выявляются ими⁸⁰.

Взгляд, подобный взгляду Демокрита, что все чувства суть только модификации осязания⁸¹, отвергается на том основании, что слепой человек не может видеть цвета⁸². Если отдельные части осязания имеют природу различных чувств, тогда чувств много; если же нет, тогда мы должны признать, что цвет, звук и т. д. не познаваемы чувствами⁸³. Если имеется только одно чувство, тогда различные функции — видения, слышания, обоняния — могут порождаться одновременно. Кроме того, осязание может воспринимать только близкие объекты, тогда как зрение и слух воспринимают далекие. Отвергая теорию единства органов чувств, ньяя вместе с тем признает особый характер осязания (*твак*). Относительное сознание возможно только тогда, когда имеется связь между *манасом* и *тваком*, а когда манас находится в *пуритате* вне сферы *твака*, как бывает в *сущупти* (или во сне без сновидений), тогда имеет место бездействие сознательной жизни вообще⁸⁴.

Манас (ум) есть условие восприятия. Когда мы бываем глубоко погружены в какое-нибудь занятие, мы не слышим звука ветра, хотя звук и касается органа слуха, а всепроникающее собой *я* связано с ним. Более того, «даже когда имеет место контакт более чем одного органа чувств с их соответственными объектами, тогда все-таки не бывает одновременного восприятия всех этих объектов. Это происходит потому, что когда есть близость или контакт ума (манаса) с одним объектом, то не бывает контакта с другими объектами, что показывает, что действие манаса необходимо в каждом акте восприятия»⁸⁵. Манас является посредником между *я* и чувствами. Этим и объясняется неодновременность актов познания⁸⁶. Быстрая смена впечатлений создает иногда видимость одновременности. Когда мы прокалываем булавкой несколько листов, нам кажется, что мы прокалываем одновременно их все, в то время как на самом деле прокалывание совершается последовательно⁸⁷. Из этого следует, что если манас связан с одним органом чувств, он не может быть связан с другим. О нем говорят поэтому, что по размерам он подобен атому. Если бы манас был всепроникающим (*вигху*), тогда нельзя было бы объяснить последова-

⁷⁸ Поскольку чувства состоят из элементов, обладающих специфическими качествами, постольку они способны воспринимать соответствующие им объекты, а не самих себя. Глаз видит внешние объекты, но не видит сам себя. Единственным исключением является звук (N. S., III. 1. 68–69, 71).

⁷⁹ N. S., III. 1. 54.

⁸⁰ Ничто не может оказать сопротивление нематериальной, всепроникающей субстанции. Поскольку глаз встречает сопротивление материальных вещей, например стен, он сам — материален.

⁸¹ В «*Ratnaprabhā*» и «*Bhāmātī*» этот взгляд приписывается санхье (II. 2. 10).

⁸² N. S., III. 1. 51–52.

⁸³ См. N. S., III. 1. 53.

⁸⁴ См. Brh. Up., IV. 1. 19; «*Tarkasaṃgrahadīpikā*», 18.

⁸⁵ N. B., I. 1. 4.

⁸⁶ I. 1. 16; II. 1. 24; III. 2. 6–7; N. V., I. 1. 16.

⁸⁷ N. B., III. 2. 58.

тельный характер нашего чувственного опыта. Как только чувство вступает в контакт с объектом, манас сейчас же, с быстротой молнии, стремится к соприкосновению с чувством. Кроме того, контакт между двумя всепроникающими субстанциями непостижим. «Воспоминание, вывод, познание со слов, интуиция (*пратибха*), грезы, воображение (*уха*), так же как и восприятие удовольствия и все остальное, указывают на существование манаса»⁸⁸. Различные познания, которые имеет душа, не самоочевидны, за исключением *анувьявасайи*⁸⁹. Мы отдаем себе отчет в них, так же как в эмоциях и желаниях, только благодаря манасу.

Ватсьяна включает манас в число чувств. Он называет его внутренним чувством, благодаря которому мы понимаем внутреннее состояние — эмоции, желания и познание. В то время как солнце на небе и чернильница на столе воспринимаются непосредственно как принадлежащие к иному миру, чем я, чувства удовольствия и страдания, радости и горя и акты хотения и вождения испытываются непосредственно как качества души. Я воспринимает свои внутренние состояния с помощью манаса, тогда как для понимания внешних, не субъективных состояний необходимо взаимодействие чувств⁹⁰. Различие между внутренним и внешним не совпадает с различием между субъективным и объективным, так как желание писать на бумаге является в такой же мере объектом непосредственного восприятия, как и сама бумага. Отношение познания будет совершенно одинаково независимо от того, является ли объект внешним предметом, как, например, бумага, или внутренним, как желание. Объект в первом случае познается так же прямо и непосредственно, как и во втором⁹¹.

Ватсьяна считает, что манас — такой же орган чувств, как глаз и прочие, хотя и имеются определенные отличия. Внешние чувства состоят из материальных или элементарных субстанций, действуют только на некоторые специфические объекты и способны действовать только в качестве органов, наделенных специфическими качествами. Манас же нематериален, действует на все объекты и способен действовать в качестве органа, не будучи наделен каким-либо специфическим качеством⁹². Уддйотакара не во всем придерживается этого взгляда. Вопрос о материальности или нематериальности приложим только к тому, что создано, а манас не является чем-то созданным. Он считает, что манас действует в отношении всех предметов, тогда как чувства функционируют только в ограниченной сфере. Манас, согласно мнению этого писателя, сходен с я в роли субстрата того контакта, который является причиной воспоминания, как и контакта, который приводит к познанию удовольствия⁹³. Каждое я имеет свой собственный манас, который вечен,

⁸⁸ N. B., I. 1. 16.

⁸⁹ Даже наяйики считают *анувьявасаю* ясной самой по себе.

⁹⁰ Ср. с локковским разделением ощущения и рефлексии, внешнего чувства, которое дает нам знание внешнего мира, и внутреннего чувства, которое дает знание деятельности нашего собственного ума («*Essay on the Human Understanding*», II. 1. 4). Уддйотакара проводит различие между удовольствием и познанием удовольствия. Удовольствие есть воспринимаемый объект, а познание удовольствия возникает, когда манас вступает в контакт с чувством. Приятное чувство прохлады создается контактом кожи с прохладным ветром, а познание приятности возникает, когда манас вступает в контакт с этим чувством.

⁹¹ Манас, однако, не может рассматриваться как инструмент познания самого себя. Когда познание одновременности восприятий, указывающее на существование манаса, осуществляется посредством манаса, тогда познание самого манаса, полученное таким образом, совершается благодаря присутствию манаса. Последнее не является действием манаса в отношении самого себя, ибо манас не является орудием в существовании или познании самого себя. В познании манаса орудием является объединение манаса с его проявлениями. Это уже не чистый манас сам по себе. См. N. V. T. T., III. 1. 17. Уддйотакара полагает, что манас может быть непосредственно воспринят благодаря йогической практике (N. V., III. 1. 17).

⁹² N. B., I. 1. 4.

⁹³ N. V., I. 1. 4.

хотя и неуловим и не имеет каких-либо размеров. В каждом я имеется только один манас, ибо если бы в каждом я их было много, то было бы много одновременных актов познания, много желаний одного и того же я, чего на самом деле нет⁹⁴.

Поскольку восприятие есть вид познания, или *джняны*, оно принадлежит я. Хотя контакт между я и манасом в известном смысле вечен, можно сказать, что он всякий раз возобновляется в каждом новом мыслительном акте. Ньяя придерживается натуралистического отношения между я и объектом. Внешний объект понимается как нечто воздействующее на я, подобно тому как печать воздействует на воск. Теория восприятия ньяи не разрешает центральной проблемы физиологической психологии: каким образом исходящий от внешнего объекта стимул, входящий в механический контакт с органом чувств, трансформируется в психическое состояние. И в наше время эта проблема остается тайной, несмотря на громадные успехи научного познания.

Чтобы могло возникнуть восприятие, должны существовать объекты, внешние для воспринимающего. Принимая эту реалистическую предпосылку, ньяя спасается от субъективизма, который считает, что мы имеем только быстротечные ощущения, что убеждение в существовании внешней реальности есть иллюзия невежд. Контакт чувства с соответствующим ему объектом ведет к непосредственному его отображению в сознании. Изучается отношение между объектом как стимулом и тем состоянием сознания, которое является восприятием, и делаются предположения о *minima sensibilia* и т. д., хотя точные результаты этих исследований были невозможны вследствие отсутствия сколько-нибудь хорошей аппаратуры.

Определение восприятия говорит о контакте я и манаса, имеющемся во всяком познании, и о контакте манаса и чувств; при этом устанавливается «чувственно-объективный контакт» как его отличительная черта⁹⁵. Восприятие следует за изменением я, происходящим вследствие контакта чувств с их объектами, или сопровождает его. «Если бы органы чувств действовали без соприкосновения с объектами, то они могли бы воспринимать вещи также и за стеной»⁹⁶, чего, однако, обычно не бывает. Согласно Уддйотакаре, санникарша означает не полное совпадение, а только то, что объект «становится» объектом чувства, то есть становится в определенное отношение к органу чувств.

Объекты бывают различных видов. Листик травы есть субстанция, его зеленый цвет есть качество, и поскольку качества присущи субстанциям, они не могут быть восприняты отдельно от последних⁹⁷. Субстанции и качества как роды не имеют самостоятельного существования и воспринимаются только через восприятие их субстрата. Контакт между органом чувств и субстанцией есть соединение, или *саньюга*, тогда как отношение между субстанцией и ее качеством, или родом и индивидом, есть отношение присущности, или *самавая*. Например, глаз входит в соединение с субстанцией непосредственно, а с цветом, которой присущ этой субстанции, только опосредованно, и еще более опосредованно — с классом понятий, к которому относится цвет видимого глазом объекта.

Контакт между органом чувств и объектом бывает, по учению ньяи, шести различных видов. Первый вид — простое соединение (*саньюга*), как, например, когда мы воспринимаем материал, из которого сделан кувшин. Второй вид есть присущность тому объекту, который находится в соединении с органом (*саньюкта-самавая*), что бывает, когда мы воспринимаем качество или род субстанции, как, например, цвет кувшина. Третий вид есть присущность тому, что присуще

⁹⁴ N. V., III. 2. 56.

⁹⁵ II. 1. 29.

⁹⁶ «Nyāyakandaḥ», p. 23; N. B., II. 1. 19.

⁹⁷ Исключение составляет звук, который, хотя и является качеством, воспринимается сам по себе.

объекту, находящемуся в соединении с органом (*саньюкта-самавета-самавайя*), что бывает, когда мы воспринимаем род качества субстанции, например, род цвета кувшина. Четвертый вид есть присущность (*самавая*), которая бывает, когда мы познаем качество звука, где отношение между ухом и звуком есть отношение присущности⁹⁸. Пятый вид есть присущность тому, что присуще (*самавета-самавая*), что бывает, когда мы познаем род качества независимой субстанции, как род качества звука. Последний вид есть *вишешаната*, или отношение определения к определяемому. Иллюстрацией этому виду служит восприятие отсутствия кувшина, поскольку в этом случае имеется соединение глаза с полом, в котором заключается квалификация несуществования кувшина. Этот контакт может быть выражен в двух формах: 1) «пол квалифицируется отсутствием кувшина» (*гхатаабхававад бхуталам*), где «пол» служит субъектом (суждения), я («отсутствие кувшина») — квалификацией (предикатом), и 2) «налицо отсутствие кувшина на полу» (*бхутале гхатаабхавости*), что является обращением предыдущего. В первом случае отрицание является квалификацией того, что находится в контакте (*саньюкта-вишешаната*), а именно — пола с глазом: во втором случае отрицание квалифицируется тем, что находится в контакте (*саньюкта-вишешьята*)⁹⁹. Эти различия основаны на метафизических предположениях ньяйи, рассматривающих природу реального мира таким образом, что вещи, качества и отношения принадлежат объективному миру. Ньяя и вайшешика полагают, что имеются субстанции, качества, действия, общность, отдельность, присущность и несуществование. Субстанция, обладающая размерами, воспринимается зрением, если только она имеет выраженный цвет¹⁰⁰. Формой контакта является соединение, глаз и объект вступают в действительный контакт. Согласно учению новой ньяйи, осязание также способно воспринимать субстанции, если последние материальны. Качество и движение воспринимаются второй формой контакта. Общность воспринимается вторым или третьим видом, смотря по тому, является ли она общностью субстанции, качества или движения. Ньяя считает, что самавая, или присущность, представляет само вещество восприятия, тогда как вайшешика рассматривает ее как объект присущности. Несуществование раскрывается шестым видом контакта.

Кумарила и последователи веданты принимают тот взгляд, что отрицательное познание (*анупалабдхи*) есть самостоятельное средство познания. Согласно Кумариле, когда мы устанавливаем отсутствие кувшина, мы имеем два различных познания: одно позитивное — познание пола, а другое негативное — отсутствие кувшина. Наяйики полагают, что отсутствие (несуществование) кувшина характеризует пустой пол и что воспринимается определяемый таким способом пол. Если говорят, что мы воспринимаем только вещи, которые находятся в контакте с органами чувств, и что не может быть контакта между органами чувств и отсутствием вещей, то ньяя на это отвечает, что критики ложно думают, что соединение и присущность являются только отношениями. Ни одно из них не возможно в случае несуществования, поскольку соединение возможно только между двумя субстанциями, а несуществование не есть субстанция, присущность же невозможна, потому что несуществование не необходимым образом связано с чем-либо¹⁰¹. Согласно учению буддистов,

⁹⁸ Орган слуха есть *акаша*, заключенная в полости уха, а *шабда*, или звук, есть свойство акаши.

⁹⁹ Keith. I. L. A., p. 77.

¹⁰⁰ V. S., IV. I. 6.

¹⁰¹ Взгляд ньяйи на отношение определения и определяемого критикуется на том основании, что, строго говоря, это не есть отношение, так как оно не является тем, что существует в двух вещах, отличных от него самого. Само отношение отличается от двух соотносящихся вещей и является отношением только тогда, когда существует в обеих из них. Отношение соединения отлично от барабана и палочки, но является тем, что существует в обоих. Отношение определения

восприятие отрицания не означает существование отрицания, но только существование «чего-то», что является основанием отрицания. Позитивное восприятие пола без кувшина смешивается с восприятием отрицания кувшина. Ньяя же считает, что восприятие позитивного существования — такой же факт, как и восприятие негативного существования. Если говорят, что отсутствие восприятия кувшина на полу есть восприятие пола без кувшина, то можно задать вопрос, тождественно ли то, что воспринимается без кувшина, с полом или отлично от него. Два предмета не могут быть тождественными. Если есть различие между полом с кувшином и полом без кувшина, то одно познается восприятием так же, как и другое¹⁰².

Буддистские логики считают, что зрительный и слуховой органы не только вступают в прямой контакт со своими объектами, но и воспринимают объекты также на расстоянии. Они способны воспринимать объекты, не вступая с ними в контакт (*апрапьякари*). Наяйик возражает, что зрительный орган не есть глазное яблоко или зрачок глаза, которые являются только седалищем (*адхиштхана*) зрительного органа, а что он имеет природу света (*теджас*) и что луч света идет из зрачка к объекту, находящемуся на расстоянии, и вступает в прямой контакт с ним. Вот почему мы имеем непосредственное зрительное восприятие направления, расстояния и положения¹⁰³.

Возражения буддистских логиков на положения ньяйи основываются на следующем: 1) органом зрения является зрачок глаза, посредством которого мы видим объекты, а зрачок не может покидать свое место и вступать в контакт с объектом, находящимся на расстоянии; 2) зрительный орган воспринимает объекты, гораздо большие по размеру, чем он сам, например горы и т. д., чего он не мог бы делать, если бы вступал в непосредственный контакт с объектами с целью восприятия; 3) тот факт, что процесс восприятия занимает одно и то же время, воспринимает ли орган зрения верхушку дерева или луну, показывает, что глазу нет надобности приближаться к объекту; 4) глаз не может приближаться к объекту, ибо в противном случае он не мог бы воспринимать объекты, находящиеся за стеклом, слюдой и т. п. Зрительное восприятие расстояния и направления не является непосредственным, а приобретается путем вывода¹⁰⁴. Удайна в своей

и определяемого не такого характера. Когда, например, человек несет палку, определение, заключающееся в палке, не отличается от нее самой, как и определяемость человека не отличается от него самого. Определение и определяемое тождественны с самими вещами. В случае несуществования оно (несуществование) является как определением, так и определяемым, поскольку невозможно, чтобы какая-либо субстанция, качество или действие существовали в несуществовании. Таким образом, определение, заключающееся в несуществующем, может давать только негодное, само себя опровергающее познание. Поэтому говорят, что несуществование, которое неспособно быть в каком-либо отношении к чему бы то ни было, не может восприниматься чувствами. Гангеша разделяет взгляд, что одно и то же орудие познания помогает нам воспринимать как сам объект, так и его отсутствие. Несуществование не есть результат вывода из отсутствия восприятия, но само есть объект восприятия.

¹⁰² «Nyāyabindu», п. 11. «Nyāyamaññari», р. 53—57.

¹⁰³ N. V., I. 1. 4. Обсуждается интересный вопрос, является ли зрительный орган единым или тройным. Ватсьяяна считает, что органов зрения два, и когда мы видим вещь сначала одним глазом, а затем другим, мы установили, что в обоих случаях вещь одна и та же, что показывает только то, что у них общим является то, что объединяет оба восприятия. Уддйотакара не согласен с этим мнением (см. N. B.; N. V., III. 1.7. 11). Декарт много уделил внимания проблеме, как и почему два отдельных впечатления, получаемые нашими двумя глазами или двумя ушами, сливаются в одно ощущение в сознании. Он думал, что это объясняется просто действием узкого прохода в шишковидной железе, который передает нервные движения в мозг. Лучи, идущие от глаза к объекту, считаются невидимыми, так как, согласно точке зрения Декарта, иначе они заслоняли бы объект и, находясь между глазом и объектом, препятствовали бы восприятию. Но, будучи невосприимчивы сами, они доходят до объекта с помощью внешнего света (см. N. B., III. 1. 38—49).

¹⁰⁴ N. V., I. 1. 4; см. также Vivaranaprāmeyasāṃgraha, р. 187 и далее.

«Киранавали»¹⁰⁵ пытается ответить на эти возражения: 1) то, что воспринимает или выявляет объект, должно входить в контакт с ним. Лампа освещает объект, с которым она вступает в контакт. Так и зрительный орган, который имеет природу света, выходит из зрачка, чтобы достичь объекта; 2) свет, исходящий из зрачка, распространяется и покрывает объект, и протяжение воспринимаемого объекта совпадает с полем зрения; 3) при восприятии близких и удаленных объектов имеется различие в отрезке времени, хотя оно и не ощущается нами. Мы видим далекую луну сразу же, как только откроем глаза, потому что движение света непостижимо быстрое. Мнение, что свет глаза, исходящий из зрачка, смешивается с внешним светом и входит в контакт с близкими и дальними объектами одновременно, отвергается на том основании, что в этом случае мы могли бы воспринимать объекты, скрытые от нашего взора, даже и те, которые находятся за нашей спиной; 4) стекло, слюда и им подобные вещества проницаемы по природе и не препятствуют прохождению света. Пурва-миманса поддерживает взгляд ньяйи, что все органы чувств суть *прапьякари*, то есть вступают в контакт с объектами, которые они воспринимают. В случае слухового восприятия звук, который начинается в определенном месте, распространяется в воздухе путем звуковых волн, что и приводит к встрече звука с органом слуха. Звук распространяется от его первоначального источника движения, сравниваемого с движением волн или с разрастанием ветвей растения во всех направлениях¹⁰⁶. Мы получаем от звука ощущение направления потому, что различные источники по-разному квалифицируют звук и благодаря различию звуков возбуждаются к действию разные части слухового органа. В случае запаха маленькие частицы объекта переносятся по воздуху к носу. Простого соприкосновения объекта с чувствующим органом достаточно, чтобы возникло восприятие, как бывает, когда спящий слышит удар грома¹⁰⁷.

Первой чертой, характеризующей природу познания через восприятие, Гаутама считает то, что оно не выражено в слове (*авьяпагешьям*). Совсем не необходимо, чтобы вещь воспринималась как носящая то или иное наименование. Наименование имеет значение при общении, но вовсе не необходимо, когда объект воспринимается. Согласно мнению прославленного учителя, упоминаемого Джаянтой, восприятие исключает всякое такое познание вещи, где наименование является необходимым фактором. Если человек видит фруктовый плод и опытно познает его природу, это — восприятие, но если он слышит от кого-либо его наименование, тогда это не восприятие, а вербальное знание¹⁰⁸. Ватсьяна считает, что объект может восприниматься как со знанием, так и без знания его названия. В первом случае мы имеем определен-

¹⁰⁵ Bibl. Ind. ed., p. 286 и далее.

¹⁰⁶ См. «Vivṛti» Джаянараяны, II. 2. 37. Кумарила спорит с этим на том основании, что так как *акаша* едина и невидима, то все уши получали бы раздражение и все звуки слышались бы всеми, или, напротив, если бы один не слышал, то и все не слышали бы. Кроме того, звуки, идущие по ветру, слышатся на большем расстоянии, чем те, которые идут против ветра, чего нельзя объяснить с точки зрения распространения волн в *акаше*, которая не затрагивается звуком.

¹⁰⁷ N. B., II. 1. 26. Это произвольное восприятие, так как оно возникает без соответствующего усилия (*prayatna*) со стороны я, и здесь можно проследить путь к адриште, или невидимой судьбе (N. B., II. 1. 29).

¹⁰⁸ Шабдисты считают, что объектом всякого восприятия является слово, обозначающее объект (*Vāgrūpam tattvam*). Джаянта критикует его («Nyāyamañjari», p. 99), а Вачаспати спрашивает: если объекты тождественны с названиями, то тождественны ли они с абсолютными или условными звуками? Воспринимаемые объекты не могут быть тождественны с невоспринимаемыми звуками; нетождественны они и с названиями, так как дети воспринимают объекты, не зная их названий. Таким образом, те, кто не знает значений слов, имеют не выраженные в словах восприятия, и даже те, кто их знает, имеют сначала не обозначенное словом восприятие, которое оживляет подсознательный образ названия, воспринятого в прошлом, и уж затем неопределенное восприятие становится определенным (N. V. T. T., I. 1. 4).

ное восприятие, во втором — неопределенное¹⁰⁹. Различие между не выраженным в слове (*авьяпадешья*) и хорошо выраженным (*вьавасаятмака*) эквивалентно различию между неопределенным (*нирвикальпака*) и определенным (*савикальпака*).

Ватсьяна и Уддйотакара не ссылаются на это различие, а Вачаспати, который упоминает его, приписывает его своему учителю Трилочане¹¹⁰. Все позднейшие логики, такие как Бхасарваджня, Кешава Мишра, Аннам Бхатта и последователи школ санкхья и вайшешика, а также Кумарила, признают его. В определении Гаутамы всякое познание через восприятие рассматривается как определенное. Если мы сомневаемся, является ли удаленный от нас объект человеком или столбом, пылью или дымом, мы не имеем восприятия. Джайнисты, которые считают, что во всех восприятиях мы сознаем воспринимаемый объект, отрицают возможность неопределенного восприятия.

Савикальпака, или определенное восприятие, включает знание рода, к которому относится воспринимаемый объект, знание отличительных признаков, которые отличают индивидуальный объект от других членов того же класса, и знание единства того и другого. Ясное знание рода, отличительного признака и их единства отсутствует в неопределенном восприятии¹¹¹. Различие между неопределенным и определенным восприятием приблизительно соответствует различию между знакомством с объектом и знанием объекта, простым восприятием и суждением восприятия.

Согласно воззрениям ранних вайшешиков, неопределенное восприятие есть непосредственное познание родовых и отличительных признаков объекта без знания разницы между ними. В определенном восприятии различие между этими двумя видами признаков уясняется и объект воспринимается как принадлежащий к определенному классу¹¹². Вачаспати думает, что в неопределенном восприятии мы воспринимаем свойства объекта, хотя и не относим их к объекту в форме субъектно-предикативного отношения (*вишешанавишеша-бхава*), что мы делаем в определенном восприятии. Шридхара придерживается того же мнения. Прабхакара соглашается с ранними вайшешиками, которые считают, что в неопределенном восприятии мы познаем простую форму объекта (*сварупаматра*). Хотя мы и воспринимаем родовые и отличительные признаки, все же тут нет отличительных представлений о каждом из них, как это имеет место в определенном восприятии. Гангеша определяет неопределенное восприятие как восприятие объекта и его родовой природы без отношения их друг к другу. Непосредственно после контакта объекта с органом чувств, например кувшина с глазом, кувшин не воспринимается как принадлежащий к классу кувшинов¹¹³. Когда отношение между

¹⁰⁹ N. B., I. 1. 4. См. также «Nyāyamañjarī», р. 99. Джаяна говорит, что не неопределенное восприятие не может уяснить слово или наименование, обозначающее объект. Слово не является объектом зрительного восприятия, и не может быть понимания слова, если отношение между знаком и обозначаемой вещью не уяснено и оставшийся образ не оживлен. Определенное восприятие смешано со словесными образами, тогда как у неопределенных восприятий этого нет: при познании общего, качества и т. д. между этими двумя видами восприятия разницы нет. Бхартрихари думает, что не может быть мысли без языка и, таким образом, неопределенное восприятие, которое предполагается независимым от языка, является, по его мнению, невозможным (N. V. T. T., I. 1. 4).

¹¹⁰ Патнакирти ссылается на этого писателя в своих «Apoḥasiddhi» и «Kṣaṇabhaṅgasiddhi». См. «Six Buddhist Nyāya Tracts», изданные М.М. Харанпасадом Шастри. Вишванатха упоминает различие между неопределенным и определенным как альтернативное. См. его N. S. Vṛtti, I. 1. 4.

¹¹¹ Согласно «Таркабхаше», в неопределенном восприятии, хотя я и вступаю в контакт с манасом, манас — с чувством, а чувство — с объектом, все же объект играет второстепенную роль, тогда как в определенном восприятии он становится первостепенным.

¹¹² «Nyāyakandalī», р. 190. Прабхакара и Партхасаратхи Мишра, которые считают, что определенное восприятие состоит из чувственных данных и органов памяти, поддерживают этот взгляд.

¹¹³ Prathamato ghaṭaghaṭatvayor viśiṣṭānavagāhy eva jñānam jāyate tad eva nirvikalpam. См. «Siddhāntamuktāvalī», р. 58.

объектом и классом, к которому он относится, также познается, мы имеем определенное восприятие. Согласно Аннам Бхатте, неопределенное восприятие есть восприятие объекта без его определения, тогда как определенное восприятие уясняет отношение между определяемым объектом и его определениями, такими как название и класс¹¹⁴.

Этот анализ определенного восприятия выявляет заключающиеся в акте восприятия элементы понятия и суждения. Этим избегается ошибка теории психической лестницы, согласно которой мы имеем сначала восприятия, затем понятия и, наконец, суждения.

Другой, довольно неудовлетворительный взгляд на неопределенное восприятие можно обнаружить в учении поздней ньяи. Здесь говорится, что то, что присутствует в сознании, есть определенное восприятие, из которого мы выводим наличие неопределенного. Определенное восприятие объекта, квалифицируемого теми или иными признаками, предполагает неопределенное восприятие признаков, без которых определенное восприятие невозможно. Если бы восприятие признаков было также определенным, тогда оно предполагало бы восприятие признаков признаков и так далее *ad infinitum*. Чтобы избежать этого, мы должны признать неопределенное восприятие¹¹⁵.

Некоторые наяйки рассматривают неопределенное восприятие не как результат вывода, а как состояние сознания, которое свидетельствует о простом существовании (наличии) объекта¹¹⁶. Те, кто рассматривает его как факт сознания, имеют в виду неопределенное (смутное) познание, а рассматривающие его как абстракцию от неопределенного познания приравнивают его к осознанию абстрактных признаков, которые, однако, называются неопределенными, поскольку они не являются собственными признаками (*анувьявася*).

Однако основной тенденцией ньяи является рассмотрение неопределенного восприятия как начала всякого знания, хотя оно само и не является знанием. Оно есть непосредственное восприятие объекта, не являющееся в строгом смысле слова знанием. Оно есть состояние нерасчлененного, не соотношенного осознания, в котором еще не усматриваются сходства и различия, нет анализа и синтеза. Его можно рассматривать как бессловесное, нечленораздельное, лишенное словесных образов. Определенное восприятие есть опосредствованное, расчлененное, соотношенное состояние сознания, включающее в себя результаты ассимиляции и различения. Оно расчленяется, оно конкретно и определено. В неопределенном восприятии родовые признаки и отношения присутствуют потенциально, а в определенном восприятии они рельефно выявлены. Этот взгляд

¹¹⁴ Аннам Бхатта также называет неопределенное восприятие *niṣprakāraḥ*, а определенное — *sapraḥkāraḥ*, причем *prakāratā* значит свойство отдельного познания, которое отличает его как познание отдельного объекта от других познаний.

¹¹⁵ I. L. A., p. 72 — 73. Аннам Бхатта в «*Dīpikā*» (42) говорит: «*Viśiṣṭajñānam viśeṣajñānañajanyam, Viśiṣṭajñānatvāt, daṇḍīti jñānavat. Viśeṣajñānāyāpi, savikalpakatve, anavasthāpasaṅgān nirvikalpakasiddhiḥ*». См. также «*Siddhāntamuktāvali*», 58. *Viśiṣṭajñāna* («вишиштаджняна») есть суждение, или знание о субъекте (*вишешья*), как о чем-то определяемом атрибутом (*вишешана*). Ньяя считает, что для такого знания (*гхато*, *ям*) необходим не только контакт органа чувств с *вишешей гхата* — кувшином, но также и предшествующее знание вишешаны, или «кувшинности» (*гхататва*). Это предшествующее знание называется с технической стороны *нирвакальпака*, или неопределенное. Оно выводится, а не познается непосредственно (атиндрия). Пурвимианса и веданта отрицают необходимость в предшествующем знании атрибута и считают, что чувства вступают в контакт как с атрибутом, так и с его субъектом. Этот взгляд, что мы сначала имеем неопределенное знание простой кувшинности, не поддерживается психологией. Общие идеи не появляются в сознании первыми. Знание прогрессирует от неопределенного к определенному. Понятие кувшина предшествует суждению восприятия только логически, но не хронологически.

¹¹⁶ *Vastusvarūpamātra*, *Nyāyasāra*, p. 3, 4, 84 — 86.

развивается Партхасаратхи Мишрой. Неопределенное восприятие, или чувственный опыт, и определенное восприятие, или суждение восприятия (перцептивное суждение), являются низшим и высшим типом одного и того же по своей природе процесса. Поскольку неопределенное восприятие не выходит за рамки непосредственности, бессловесно и не расчленено и является, как говорит Джемс, «сырым, бессловесным опытом», то различие между истинным и ложным к нему неприменимо¹¹⁷. «Когда мы видим впервые свет, мы, как говорит Кондильяк, скорее сами являемся им, чем видим его»¹¹⁸. Поэтому в таком простом восприятии не может быть ошибки. В суждении восприятия, где предикат приписывается субъекту, уже возникает эта логическая проблема, поскольку наше суждение может соответствовать, а может и не соответствовать объективному порядку вещей. Когда мы говорим: «это — человек», наше знание о предмете в той его части, которая обозначается словом «это», истинно, тогда как в части, обозначаемой словом «человек», оно может быть, а может и не быть истинным¹¹⁹.

Буддистские логики утверждают, что определенное восприятие есть опосредствованное знание, содержащее в себе предшествующее знание, тогда как неопределенное восприятие свободно от него (*кальпананагхам*)¹²⁰. Последнее не воспринимает квалификаций объекта, таких как общность, субстанциальность, качество, действие, имя, а просто схватывает специфическую индивидуальность объекта, его *свалакшану*¹²¹. Реальность, с которой мы вступаем в контакт, не выражена в словах, а то, что мы выражаем, является сферой понятия. Дхармакирти говорит: «Объект восприятия тождествен себе (*свалакшана*), тогда как объект опосредствованного знания тождествен члену своего класса (*саманьялакшана*). Данное — единично, отдельно и моментально; известное — типично, всеобще и длительно»¹²². В тот момент, когда мы что-либо высказываем о чувственной реальности, мы связываем ее посредством отношения с чем-то другим, и реальность таким образом теряет свою природу, будучи перегружена изобретениями нашего интеллекта. Мы слышим гудение, которое само по себе истинно, но то, что оно принадлежит шмелю или отдаленному паровозному гудку, является результатом нашего воображения. Дхармоттара говорит, что даже узнавание ребенком во второй раз материнской груди определяется его прошлым опытом и не является поэтому чистым и неопределенным. Все отношения, как сказал бы Кант, суть формы, которые наш разум накладывает на данные элементы, чтобы сделать их объектами познания.

¹¹⁷ См. *Nilakaṇṭha, Tarkasaṃgrahadīpikāprakāśa*.

¹¹⁸ James, *Principles of Psychology*, vol. II, p. 4. См. также N. B., IV. 2. 37.

¹¹⁹ N. B., III. 2. 37.

¹²⁰ Кальпана, по Дхармакирти, есть действие мысли, благодаря которому объекту дается название *Abhilāpasamsargayogyapratibhāsapratītiḥ kalpanā*. Это знание, которое способно к соединению со словом. Джаянта считает, что «кальпана» обозначает связь объекта с такими его признаками, как род (*гжату*), качество (*гуна*), действие (*крия*), имя (*нама*) и субстанция (*гравья*) («*Nyāyamañjari*», p. 97). Согласно взгляду буддистов, не существует разницы между индивидом и родом, отдельным и общим, субстанцией и качеством, и наши определенные восприятия видят различия там, где они не существуют. Мы не воспринимаем род коровы отдельно от коровы, или субстанцию коровы отдельно от ее качеств. Точно так же и движение неотделимо от того, что движется. Когда мы даем название объекту, мы отождествляем различные вещи. Когда мы говорим «это Чайтра», то «это» относится к объекту, а «Чайтра» — к слову, и наше суждение отождествляет их. Таким же образом категория субстанции приписывает тождество или сопричастность объектам, которые совершенно различны. Например, в суждении «это есть человек с палкой» слова «человек» и «палка» приписываются одному и тому же субстрату как сопричастные ему, хотя они и различны между собой. Так доказывается, что эти категории суть только идеальные конструкции (там же).

¹²¹ *Sajātīyavijātyaparāvṛttaṃ svalakṣaṇam* («*Nyāyamañjari*», p. 97).

¹²² *Śāstradīpikā* описывает взгляд, что универсалии — нереальные продукты фантазии: «*Vikalpākāramātram sāmānyam, alīkaṃ vā*» (p. 278).

В определенном восприятии мы искажаем реальный объект, и оно тем самым становится, по мнению буддистов, фикцией¹²³. Дигнага отвергает всякое познание субстанций, качеств и действий как ложное¹²⁴. Внешние объекты мгновенны, проходящи и поэтому не могут быть познаны¹²⁵. Конструктивное воображение перерабатывает эти имеющие мгновенный характер данные в нечто длящееся, пропитанное прошлым и проецирующееся на будущее. Миром мысли является нереальное (*ан-артха*). Абсолютно реальное (*парамартхасат*) есть испытываемое ощущение¹²⁶. Все это воззрение определяется метафизическими предпосылками этих мыслителей. Дигнага — субъективист и рассматривает все знание как чисто мыслительный продукт. Вопрос о природе реального оставлен им нерешенным, хотя факты восприятия вынуждали его согласиться с тем, что мы вступаем в контакт с какой-то реальностью, хотя бы и носящей характер мгновенности. Дхармакирти, с его склонностью к саутрантикам, признает реальность вне мысли, чтобы объяснить изменения в восприятиях, хотя их мгновенный характер делает познание их невозможным. Он считает ощущения индивидуальными, а их объективный коррелят — выводным.

Наяйики подвергают взгляды буддистов жестокой критике. Уддйотакара доказывает, что чистое чувственное знание, специализирующееся и познающее — самими собой, без всякой примеси имени и рода, есть нечто невозможное. Наше знание об объекте неизменно принимает родовую форму¹²⁷. Наяйики, считая, что общее так же реально, как и индивидуальное, в котором оно существует благодаря отношению присущности (*самавая*), начисто отвергают буддистский взгляд, что все общее есть продукт воображения, поскольку существует только специфическое индивидуальное. Это отношение (общего и индивидуального) или воспринимается непосредственно, или же выводится из того факта, что мы признаем индивидуальное как образующее реальные виды. Последним основанием этого является сама природа вещей, которая себя обнаруживает в вещах и определяет наше осознание. Отношения не привносятся в данные опыта нашей мыслью, а вскрываются в природе реального. Вся деятельность нашей мысли состоит в раскрытии отношений в полноте реального. Если *реальное* исключает отношения, а объект познания относителен, значит, тогда мы имели дело с ложной антитезой ноумена и феномена. Познанный объект не есть реальный объект, объект как он есть на самом деле, в себе, но он представляет собой нечто промежуточное, некое *tertium quid*, помещающееся между познающим субъектом и стимулирующим познание реальным объектом. Но, как мы видели, ньяя рассматривает неопределенное восприятие как тождественное по своей сущности с определенным восприятием. Отношения не возникают внезапно, из ничего. Они присутствуют в неопределенном восприятии, хотя мы осознаем их присутствие только в определенном восприятии. Джаянта доказывает, что объект определенного восприятия не является нереальным, так как он воспринимается также и неопределенным восприятием. Простое присутствие идеальных факторов или элементов воспоминания не мешает активности чувств. Сложность определенного восприятия не является логическим дефектом. Включающаяся в определенное восприятие рабо-

¹²³ Кант, однако, отрицает возможность неопределенного восприятия, посредством которого, как воображает буддист Дхармоттара, воспринимаются интуитивным путем голые различия. Ср. известное высказывание Канта: «Восприятия без понятий слепы, а понятия без восприятий пусты», хотя оно и не согласуется с более ранним взглядом «Прологомен» с их различием суждений восприятия и суждений опыта.

¹²⁴ См. U i, *Vaiśeṣika Philosophy*, p. 67.

¹²⁵ Kṣaṇasya (jñāna) prāpayitum aśakyatvāt («Nyāyabinduṭīkā», p. 16).

¹²⁶ «Nyayabindu», p. 103.

¹²⁷ N. V., I. 1. 4.

та мысли усиливает его жизнеспособность. Если определенное восприятие воспринимает то, что уже было воспринято неопределенным восприятием, то это не является основанием для того, чтобы считать его неистинным. Новизна не есть критерий истины. Идеальные элементы — не просто иллюзии (*викальпы*). Общее, являющееся объектом прямого восприятия, не есть только название, так как оно воспринимается даже и при отсутствии названия. Когда пришелец из Декана видит верблюдов в Северной Индии, он замечает общее в них, хотя может и не знать, как они называются. Когда мы видим наши четыре пальца, мы видим как их общие, так и отличительные признаки. Если бы мы воспринимали только специфически индивидуальное в объекте, мы не были бы в состоянии установить отношение между первым и вторым состояниями одного и того же объекта. Если, возражая на это, доказывают, что первое состояние вспоминается, когда воспринимается второе, то Джаянта отвечает, что воспоминание первого состояния ничему не может помочь, если оно не имеет отношения ко второму. Если это возражение означает, что восприятие второго состояния предполагает восприятие первого, поскольку оба относятся к одному и тому же классу, то тогда ясно, что в первом восприятии также было познание как общего, так и индивидуального. И в том и в другом есть познание и общего и особенного, но только в неопределенном восприятии неясное, а в определенном восприятии ясное. Даже буддисты не отрицают, что мы имеем понятие об общности (*анувриттиджняна*), когда мы воспринимаем индивидуальное, и вопрос встает только об основании этого познания (*анувриттиджнянотпрадика шактих*), является ли оно индивидуальным или чем-то отличным от него, вечным или преходящим, воспринимаемым или невоспринимаемым, ибо если в познании есть какая-то особенность, то должна быть соответствующая ей особенность и в объекте познания¹²⁸. Всеобщее, следовательно, отличается от индивидуального и является вечным в силу того, что оно общее, в то время как индивидуальное рождается и умирает, и реальным, независимо от того, будет ли оно воспринимаемым или выводимым¹²⁹. Аргумент, что определенное восприятие зависит от воспоминания слова, обозначающего объект, а не от прямого контакта объекта с органом чувств, критикуется на том основании, что, хотя определенное восприятие представляет собой соединение чувственных представлений и вспоминаемого образа, все же основным фактором является чувственный контакт, тогда как воспоминание имени — только вспомогательным. Вопрос, таким образом, ставится о том, основывается ли познание на восприятии или оно не зависит от наличия или отсутствия периферического раздражения¹³⁰.

¹²⁸ Viṣayātīśaya vyatirekeṇa, pratyayātīśayānupapatteḥ («Nyāyamañjari», p. 314).

¹²⁹ См. «Nyāyamañjari», p. 309 — 311, 313 — 314. Ср. взгляд ньяйи со взглядом Фомы Аквинского, что первоначальным объектом человеческого познания является синтетическое единство, в котором как чувства, так и разум необходимы. Индивидуализация, или количественная спецификация, получается от чувства, тогда как качественное единство — от разума. Объект познания содержит в себе интуицию сущности и чувственное познание особенностей. Он — не только одна сущность, как думал Декарт, и не только чувственное данное, как думали эмпирики. Мы познаем вещи, а вещи не являются ни бестелесными сущностями, ни субъективными образами. Отделить общее от индивидуального — значит упускать единство и того и другого в вещах.

¹³⁰ «Nyāyakandālī», p. 193. Партхасаратхи Мишра говорит: «Savikalpam api anuparatendriyavyāpārasya, jāyamānamaparokṣāvabhāsatvāt, pratyakṣam eva» («Sāstradīpikā», p. 103 — 104). Буддисты, исходя из связи определенного восприятия с непосредственно предшествующим ему неопределенным восприятием, доказывают, что определенное восприятие не является прямым (*апарокша*) или ясным (*вишадга*), хотя и кажется таковым. Но это только предположения. Прабхачандра также критикует взгляд буддистов. Неотчетливость не есть особенность только определенного восприятия. Восприятие удаленных объектов, скрытых за стеклом или слюдой, неотчетливы независимо от того, определенные они или неопределенные. Если определенное восприятие недействительно потому, что оно воспринимает только то, что уже было воспринято, тогда вывод тоже недействителен, поскольку он познает то, что уже было познано при познании

Здесь мы подошли к основному различию между концепциями реальности, проводимому буддистами и наैयाкиками. Буддисты полагают, что реальное есть простое «это», мгновенно-индивидуальное, заключенное в своем качестве, не имеющее протяжения ни во времени, ни в пространстве, — *сарвам притхак*. Все отношения это только произвольная сеть, набрасываемая извне воображением. Наैयाики, с другой стороны, возражают против этого мнения и считают, что все то, что существует, не есть мгновенное качество, а индивидуальное, с внутренне присущим ему разнообразием содержания. Несмотря на множественность, оно остается единым. Это — единое во многом. Поскольку оно — одно из многих других индивидуумов, оно есть особенное; поскольку же оно одно и то же во всем своем многообразии, оно есть общее, и это общее делает его также членом класса. Каждый индивидуум имеет эти две стороны, или два аспекта. Атомарное особенное, исключаящее все различия, как и простое отношение, которое не имеет конечных соотносящихся пунктов, есть предрассудок, который не может быть оправдан в опыте. Тождество и различие представляют собой различные моменты целого, которые становятся ложными, когда они превращаются в нечто застывшее, независимое друг от друга. Современная психология поддерживает точку зрения наैयाи, что содержание всякого данного имеет две стороны — чувственные качества и отношения.

Поверхностный взгляд приводит нас к мысли, что простые чувственные впечатления, являющиеся сырым материалом познания, и есть высшая реальность. Но трудно представить себе, что разрозненные и не связанные между собой человеческие впечатления представляют собой истину вещей. Хаотические массы камня, кирпича и дерева не являются зданием. Воспринимаемые впечатления не являются знанием. Солипсизм, сводящий все к настоящему моменту, ведет прямой дорогой к интеллектуальному самоубийству, сводя жизнь мысли к фантастике. Буддисты отождествляют пассивное сознание с чувством реальности. Они убеждают нас освободиться от порока рефлексии. Но их страстная привязанность к непосредственному есть не что иное, как предубеждение. Уважение к фактам не означает свободы от рефлексии. Я вовсе не занимаюсь по прихоти безрассудной рефлексией, когда говорю, что то, что я вижу перед собой, есть апельсин. Апперцепция есть нормальная функция человеческого ума. Разум человека не есть пустой сосуд, куда просто входят ощущения. Каждое восприятие есть результат активной реакции на стимул. Мы все рождаемся мыслящими существами и не можем не пытаться истолковывать то, что получаем. Ощущения не приходят к нам оторванными от всего. Они приходят к нам с ощущением объективности. Они приходят окруженные сложной массой других элементов. Атомарного «теперь» просто не существует. Всякая отдельная точка в пространстве окружена другими точками, как всякий момент времени неизбежно переходит в другой. Буддистская точка зрения отделяет «ощущение» от «понимания» и делает их двумя полностью оторванными друг от друга функциями. Чувственные данные соединяются различными способами и образуют мир познания. Им присущи отношения, которые наше познание распутывает. Мы не подменяем и не создаем реальность в познании. То, что смутно воспринимается на уровне ощущения, ясно познается, когда мы поднимаемся на уровень понимания. Реальность всегда соотнесена и рациональна. Полнота природы реальности не раскрывается ни в ощущении, ни в понимании, но только в полноте духа.

всеобщего сосуществования. По воззрению буддистов, все объекты мгновенны, и поэтому никакое восприятие невозможно. Однако даже в выводе мы не улавливаем специфической индивидуальности объекта, но это не делает выводное познание недействительным. Наличие слова или идеального отношения не касается вопроса о действительности восприятия. Как в определенном, так и в неопределенном восприятии могут быть ошибки, но оба являются практически действенными.

Дхармакирти признает четыре вида восприятий: чувственное восприятие, мысленное восприятие (мановиджняна), самосознание и йогическую интуицию. Чувственное восприятие опосредовано чувствами. О мысленном восприятии он говорит, что оно сходно с чувственным восприятием, как принадлежащее к той же самой серии (экасантана), и возникает в следующий момент за чувственным восприятием. Оно, по-видимому, есть нечто вроде «последующего образа», так как Дхармоттара говорит: «Мысленное восприятие не может возникнуть, пока глаз не перестанет функционировать в данном случае, ибо, если глаз остается активным, у нас продолжают восприятия формы, зрительные или чувственные восприятия»¹³¹. Внутреннее восприятие удовольствий и страданий относится к третьей разновидности — *свасамоедгане*, или самосознанию. Мы воспринимаем свое я через восприятие его состояний, таких как удовольствие или страдание. Это — непосредственная интуиция, при помощи которой раскрывается я (*атманах сакшаткари*) и которая свободна от вмешательства интеллекта и поэтому — от ошибок. Она сопровождает все проявления мысли. Дхармоттара отождествляет это самосознание с чувством интимности и эмоциональной теплоты, которое сопровождает все восприятия. Ньяя более позднего периода считает его вторичным продуктом, следующим за осознанием. Согласно Гангеши, оно имеет место, когда мы говорим: «Я знаю, это — горшок». *Вьявасая*, или определенное познание, дает нам познание объекта, но это познание по формуле «я даю себе отчет об объекте», которое называется *анувьявасая*, или последующее познание. «Это — кувшин» есть познание; «Я знаю, что это кувшин»¹³² есть *анувьявасая*, или то, что следует за познанием объекта Санкхья и веданта считают, что всякое осознание раскрывает как объект, так и самого себя, как включающее в себя я¹³³.

¹³¹ Etac ca manovijñānam uparatavyāpāre cakṣuṣi pratyakṣam iṣyate, vyāpāravatī tu cakṣuṣi yad rūpajñānaṁ tat sarvaṁ cakṣurāśritam eva («Nyāyabindutīkā», p. 13). Ср. мнение Richard Semon. что мы имеем ощущения в двух формах: или в их первоначальной форме или мнемонические. Первоначальное ощущение синхронно с возбуждением и прекращается с прекращением возбуждения, но, подобно шторму на море, оно прекращается не сразу. Как за прекратившимся штормом следует постепенное затихание волн, которые он создал, так и за прекращением возбуждения следует постепенное замирание ощущения. Это есть эффект «последующего образа», который Semon называет «последующей» (*akoluthic*) стадией первоначального ощущения. Semon говорит, что первоначальное ощущение оставляет после себя следы, которые при случае и при определенных условиях могут дать ощущение, называемое мнемоническим. См. S e m o n. Mnemic Psychology.

¹³² Dīpikā, 34.

¹³³ Взгляд ньяя-вайшешики отличается от взгляда Кумарилы, который считает, что познание выводится из познаваемости объекта. Джайнисты, ведантисты и некоторые буддисты утверждают, что познание познается само собой. Согласно ньяя-вайшешике, познание не может обращаться само на себя и делать себя объектом познания. Познание выявляет другое (*парапракашака*), а не себя (*свапракашака*). Оно раскрывается другим познанием, поскольку оно есть объект знания, подобный, например, полотну (*jñānaṁ jñānāntaravedyam prameyatvāt pañādivat*). Джайнская критика этого взгляда сводится к следующему. 1) Как удовольствие познается само через себя, а не через другое, как божественное познание познается само через себя, а не через другое, так и всякое познание я следует рассматривать как самопознание, иначе одно познание должно было бы познаваться другим, а другое — третьим, а это привело бы к бесконечному регрессу. 2) Неоосновательный аргумент, что в божестве имеется два познания, из которых одно познает вселенную, а другое познает это познание вселенной, легко опровергается. Воспринимается второе познание или нет? Если воспринимается, то воспринимается самим собой или другим? Если самим собой, тогда почему мы не можем допустить эту способность и для первого? Если другим, тогда мы осуждены на бесконечный регресс. Если мы скажем, что второе воспринимается первым, тогда мы попадаем в порочный круг. Если второе не воспринимается и если оно может воспринимать первое, не воспринимая самого себя, то разве первое не может воспринимать вселенную, не воспринимая самого себя? Мы должны допустить, что божественное познание есть самопознание. Оно воспринимает себя, воспринимая вселенную. В этом вопросе нет разницы между божественным и человеческим познанием. Способность выявления самого себя и другого (*свапарапракашака*) относится к сущности сознания, все равно, человеческого или божественного, тогда как

Согласно Дхармакирти, мы воспринимаем четыре истины буддизма, недоступные обычным средствам познания, посредством йогической интуиции, которая свободна от всяких ошибок и пороков интеллекта¹³⁴, хотя и неопределенна по характеру. Имеются различные степени способности восприятия. Кошки могут видеть объекты в полной темноте, а грифы обнаруживают свою добычу на большом расстоянии. Постоянной практикой размышления человек может приобрести сверхчувственное зрение и может воспринимать все объекты, близкие и далекие, прошедшие и будущие, удаленные и скрытые¹³⁵. Высший вид проникающей способности обладает непосредственностью интуиции. То, что является чудом для нас, есть естественная способность пророков. То, что нашему смущенному взору кажется бесконечно сложным и неуловимым, открывается пророкам *sub specie simplicitatis*. Здесь все видоизменяется. На низшем уровне мы обладаем простотой чувственного восприятия, на высшем — йогической интуицией. Первая есть простота естественного, один раз рождающегося человека, последняя есть простота духовного, дважды рожденного человека. Первая приходит перед тем, как начинается великая борьба за самопознание, второй — когда она кончается. Вторая есть достижение, источником которого являются обширные познания и внутреннее страдание. Йогическая интуиция воспринимает реальность как она есть, в ее полноте и гармонии¹³⁶. Йогическая интуиция отличается от божественного всеведения тем, что она порождена, тогда как божественное всеведение вечно¹³⁷.

Гангеша отличает обычное (*лаукика*) восприятие от трансцендентного (*алаукика*). Трансцендентное восприятие бывает трех видов в соответствии с тремя видами трансцендентного контакта (*алаукика-санникарша*), а именно: *саманья-лакшана*, *джняналакшана* и *йогаджадхарма*¹³⁸. Последнее есть йогическая интуиция. Когда мы воспринимаем родовую природу индивидуумов, мы имеем *саманья-лакшану*. Древняя школа *ньяйи* признает восприятие общности. У Гангешы мы находим еще большую оценку работы интеллекта в восприятии всеобщего. Через познание родовой природы индивидуума мы можем познать все другие индивидуумы вне зависимости от времени и места. На возражение, что такое познание всех случаев, скажем, дыма, сделало бы нас всеведущими, Вишванатха отвечает,

всеведение не является чертой человеческого познания, а принадлежит только божественному сознанию. 3) Не существует доказательства последующего познания (*анувьявасая*) посредством восприятия или вывода. Взгляд *ньяйи*, что я находится в контакте с манасом, *анувьявасайей* не принимается, поскольку существование манаса не доказано. 4) Если одно познание воспринимается другим, второе не может возникнуть, пока продолжается первое, поскольку эти познания следуют одно за другим. Оно не может возникнуть и тогда, когда первое оказывается несостоятельным, ибо тогда нечего познавать. Если оно познает несуществующее первое, тогда оно иллюзорно, как, например, познание двойной луны. 5) Если второе познание воспринимается, оно должно быть вторым, что ведет к бесконечному регрессу. Если второе не воспринимается, то как может невоспринимаемое познание воспринимать первое? Это значило бы, что мое познание может восприниматься кем-то другим, неизвестным мне. 6) Тот аргумент, что как чувственные органы не воспринимаются, хотя они производят восприятие объектов, так и невоспринимаемое второе познание может производить восприятие первого, не выдерживает критики, поскольку тогда следует допустить, что первое познание внешнего объекта воспринимает свой объект, хотя само и не воспринимается, что *ньяйя-вайшешика* отвергает (*Prameyakalamartanda*, p. 34 и далее).

¹³⁴ См. также «Nyāyabinduṭīkā», p. 14–15. См. V. S., IX. 1. 13; I. L. A., p. 81 и далее.

¹³⁵ «Nyāyamañjari», p. 103. Бхасарваджня считает, что йогические способности могут быть также приобретены по милости бога.

¹³⁶ Аршаджняна, или интуитивное познание, присущее мудрецам благодаря силе размышления, иногда называется *пратибха*, хотя этот термин чаще означает проблески интуитивного гения, которые иногда бывают у обыкновенных людей (Р. Р., p. 258).

¹³⁷ Прашастапада различает две разновидности йогической интуиции (Р. Р., p. 187). «Nyāyakandalī», p. 195 и далее. См. также «Upaskāra», IX. 1. 11.

¹³⁸ См. также Laugākṣi Bhāskara, Tarkakaumudī, p. 9; Viśvanātha, Bhāṣāparicceda, sec. 3.

что мы познаем только общий характер всех индивидуальных случаев, а не собственные им различия. Восприятие общности не чувственно, поскольку оно может быть и тогда, когда нет налицо конкретного случая дыма, воспринимаемого нами. Как отдельное, так и всеобщее объективно реальны и непосредственно воспринимаемы. Всеобщее — это не конструкция мысли, а реальная сущность, находящаяся в отдельном. Эта сущность напоминает нам о всех частных случаях, в которых она реализуется. Природа отношения между общим и отдельным характеризуется нераздельностью и органичностью (самавая). Восприятие общего делает возможным установление общих связей, предполагаемых процессами вывода¹³⁹. Джняналакшана имеет место, когда мы, только увидев сандаловое дерево, уже воспринимаем его аромат. Когда мы видим его, зрительный образ вызывает аромат, с которым манас вступает в контакт. Это не прямое восприятие. Оно называется также *смитиджняна*, или знание по памяти.

Джайнисты думают, что это — смешанное состояние сознания (*самухалам-банаджнянам*), в котором объединяются зрительный образ сандалового дерева и идея аромата. «Веданта-парибхаша» полагает, что единое содержание знания включает два элемента, один — непосредственный и другой — опосредствованный¹⁴⁰. В то время как джайнисты и адвайтисты не признают трансцендентного контакта (*алаукикасанникарша*), наяйик убежден в его существовании. Он не признает смешанных состояний сознания. Каждое психическое состояние единично, и атомарная природа манаса делает два одновременных психических состояния невозможными. Поэтому он рассматривает зрительное восприятие ароматного сандалового дерева как простое психическое состояние, хотя ему и предшествует зрительный образ и воспоминание аромата. Шридхара и Джаянта думают, что зрительное восприятие характеризуется оживлением ранее воспринятого аромата, а данное восприятие ароматного сандалового дерева осуществляется больше через манас, чем через зрительный орган¹⁴¹. Современная психология объясняет это явление теорией ассоциации идей. Йогаджадхарма-лакшана есть то, что порождено размышлением.

Мыслители ньяи обсуждают вопрос, проста или сложна природа узнавания (*пратьябхиджня*), как, например, в случае «это тот же кувшин, который я видел». Является ли состояние узнавания смесью двух познаний, одного — совершающегося благодаря непосредственному восприятию (например, видимого кувшина), а другого — через припоминание (например, того кувшина, с которым данный кувшин отождествляется)? Является ли оно одним познанием, частью восприятием и частью воспоминанием, как думает Прабхакара, или только чистым воспоминанием (*смити*), или же, наконец, только чистым восприятием (*анубхути*)? Буддисты рассматривают его как механическое соединение презентативного и репрезентативного состояний мысли¹⁴². Это не единичное состояние сознания только презентативной или только репрезентативной природы, так как его причиной является не только чувственное впечатление, ибо не может быть чувственного контакта с объектом прошлого; вместе с тем оно не является только остаточным следом (*санскара*), так как в состоянии узнавания имеется налицо сознание, что объект именно «этот». Не является оно также и комбинацией этих двух состояний, так как оба действуют раздельно и дают различные эффекты. Если мы даже и допустим, что явление узнавания есть единый, общий результат, то какова же в таком случае природа его объекта? Это не явление прошлого, так как в этом случае узнавание

¹³⁹ «Vedāntaparibhāṣa (1) считает, что признание алаукикапратьяшки делает вывод и другие праманы ненужными.

¹⁴⁰ Surabhicandanam ityādi jñānam api candanakhaṇḍāṁśe aparokṣam saurabhāṁśe tu parokṣam (I).

¹⁴¹ См. «Nyāyamañjarī», p. 461 и Śrīdhara, Nyāyakandali, p. 117.

¹⁴² См. также «Khaṇḍana», I. 14.

не отличалось бы от воспоминания; вместе с тем это и не явление будущего, ибо в этом случае узнавание было бы тождественным с конструктивным воображением; это и не просто данный в настоящем объект, поскольку узнавание отождествляет данный в настоящем объект с прошлым. Было бы противоречием считать, что оно (узнавание) познает объект как существующий в прошлом, настоящем и будущем. Наяйики поэтому утверждают, что узнавание есть вид определяющего восприятия, дающего нам познание настоящих объектов как квалифицируемых прошлым. Мы видим объект и узнаем в нем воспринятый раньше¹⁴³. Мимансаки и ведантисты поддерживают этот взгляд, тогда как джайнисты доказывают, что состояние узнавания, хотя оно и является простым, отличается по своему характеру от состояний восприятий или памяти¹⁴⁴. Каждое восприятие включает в себя элемент вывода. Когда мы воспринимаем дерево, мы в действительности воспринимаем только часть его (*экагеша*), одну сторону его поверхности. Мы синтезируем чувственное впечатление с образом или значением и таким образом воспринимаем объект¹⁴⁵. В каждый акт восприятия включается прежнее восприятие целого и вывод к этому целому от той части, которая теперь воспринимается. Элементы воспоминания и вывода являются вспомогательным, а чувственный образ — основным фактором. Какое бы состояние мысли ни создавалось средствами чувственного контакта, оно есть восприятие, даже если оно включает в себя другие элементы, такие как память и вывод.

Определение восприятия, данное Гаутамай, включает характеристику свободы от ошибок. Не все восприятия правильны. В нормальном восприятии мы имеем: 1) объект восприятия; 2) внешнего посредника, как, например, свет в случае зрительного восприятия; 3) чувствующий орган, при помощи которого объект воспринимается; 4) манас, или центральный орган, без помощи которого чувствующий орган не может действовать на свои объекты; и 5) я. Если какой-либо из этих факторов не функционирует должным образом, возникают ошибочные восприятия. Дефекты внешних объектов происходят или от движения, или от сходства; например, раковина воспринимается из-за сходства как серебро. Если свет тусклый, мы не можем видеть ясно. Если наши глаза нездоровы и плохо видят, наше восприятие дефектно. Если манас занят чем-либо иным или если я эмоционально возбуждено, возникают иллюзии¹⁴⁶. Причины иллюзий обычно классифицируются по трем рубрикам: 1) *гоша*, или дефект в чувствующем органе, например желтуха глаз; 2) *санпрайюга*, или представление части или одной стороны, вместо целого объекта; 3) *санскара*, или беспокоящее влияние предубеждения или привычки, способствующих возникновению не относящихся к делу воспоминаний. Иллюзия змей возникает, когда мы видим веревку, которая пробуждает воспоминание змей¹⁴⁷.

Презентативные по своему характеру сновидения возникают под воздействием внешних и внутренних стимулов. Они создаются благодаря оживлению подсознательных впечатлений, причинами которых служат органические расстройства и бывшие в прошлом удачи и неудачи. Пророческие сны, которые признавал даже Аристотель¹⁴⁸, объясняются влиянием духов.

Канада приписывает сны связи я с центральным органом, манасом, подкрепленного подсознательными впечатлениями прошлого опыта¹⁴⁹. Прашастапада рас-

¹⁴³ См. «Nyāyamañjari», p. 448 — 459; «Mītabhāṣiṇī» (Vizianagaram Sanskrit series, p. 25) says: «So 'yam devadatta ity atītavartamānakālaviśistaviśayaḥ jñānam pratyabhijñā».

¹⁴⁴ «Prameyakamalamārtāṇḍa», p. 97 — 98.

¹⁴⁵ N. B., II. 1. 30. См. также N. B., II. 1. 31 — 32.

¹⁴⁶ «Nyāyamañjari», p. 88 — 89, 173.

¹⁴⁷ «Nyāyabinduṭīkā», p. 12.

¹⁴⁸ Gomperz, Greek Thinkers, vol. IV, p. 185.

¹⁴⁹ N. B., IX. 2, 6 — 7.

сматривает сны как внутренние восприятия, обусловленные манасом, когда чувства скованы сном и прекращают действовать¹⁵⁰. Они зависят от остаточных впечатлений, имевших место в прошедших актах познания, расстройств в организме и невидимых сил. Шридхара не рассматривает сны как простое воспроизведение прошлого опыта, а считает, что они происходят из-за центрального возбуждения¹⁵¹. Удайна придерживается другого мнения и думает, что периферические органы не прекращают функционировать во время сна. Он допускает, что сны иногда оправдываются¹⁵². Прабхакара, в согласии со своей общей точкой зрения, считает сны воспроизведением прошлых опытов, которые благодаря затемнению памяти (*смитипрамоша*) появляются в сознании как непосредственные представления. Партхасаратхи отождествляет состояния сна с воспоминаниями¹⁵³. Прашастапад отличает сновидение от близкого к сну состояния, называемого *свапнантика*, которое дает воспоминание того, что испытывалось в самом сновидении. Иллюзии, причиной которых является объективный элемент (*адхиштхана*), отличаются от галлюцинаций, у которых нет объективных оснований (*нирадхиштхана*). Шридхара дает пример такой галлюцинации, например, когда человек, до безумия влюбленный в женщину, видит повсюду подобие своей возлюбленной¹⁵⁴.

■ АНУМАНА, ИЛИ ВЫВОД

Анумана буквально означает измерение после чего-нибудь. Это — знание, которое следует за другим знанием. Из знания знака (*линга*) мы получаем знание объекта, обозначаемого этим знаком. Анумана обыкновенно переводится словом «вывод», которое, однако, должно браться в широком смысле, как включающее и дедукцию и индукцию. Иногда анумана определяется как знание, которому предшествует восприятие. Ватсыяна считает, что «никакого вывода не может быть, если отсутствует восприятие». Только в том случае, если наблюдатель уже воспринимал огонь и дым как связанные между собой, он может сделать вывод о существовании огня при последующем восприятии дыма¹⁵⁵. Уддйотакара упоминает следующие пункты различия между перцептивным и выводным знанием: 1) за исключением йогической интуиции, все восприятия однородны, тогда как выводы разнообразны; 2) восприятие ограничивается объектами настоящего времени, находящимися в пределах достижимого для органов чувств, тогда как вывод относится к прошедшему, настоящему и будущему; 3) вывод требует сохранения в памяти *вьяпти*, или всеобщей связи, чего нет в случае восприятия¹⁵⁶. Где возможно восприятие, там нет необходимости в выводе¹⁵⁷. Нам не нужно много рассуждать, чтобы знать объекты, доступные нашему восприятию¹⁵⁸. Вывод не действует «ни по отношению к вещам неизвестным, ни по отношению к тому, что уже познано определенно и с достоверностью; он функционирует только по отношению к вещам сомнительным»¹⁵⁹. Он применяется, чтобы познать ту часть реального, которая находится вне пределов прямого восприятия. То, что воспринято, указывает

¹⁵⁰ P. P., p. 183; «Upasvāra», IX. 2. 7.

¹⁵¹ Manomātrāprabhāvaṃ svapnajñānam.

¹⁵² Svapnānubhavaśāpi kasyācit satyatvam. «Kusumāñjali», p. 147.

¹⁵³ Sumṛtir eva tāvat svapnajñānam iti niscīyate. Nyāyaratnākara on S. V., p. 243.

¹⁵⁴ «Nyāyakandalī», p. 179.

¹⁵⁵ N. B., II. 1. 31.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ Pratyakṣatvād anamānāpravṛtteh (Śaṃ kara, D. S. V., p. 88n).

¹⁵⁸ Ghaṭo 'jam iti vijñātum niyamaḥ ko nv apekṣate.

¹⁵⁹ N. B., I. 1. 1.

на нечто другое, не воспринятое, но с ним связанное. Бхасарваджня в своей «Ньяя-саре» определяет вывод как средство познания вещи, находящейся за пределами чувств, через ее «нерасторжимую связь с другой вещью», лежащей в их пределах. Гангеша¹⁶⁰ вслед за Шивадитьей¹⁶¹ определяет выводное знание как знание, производимое другим знанием.

Гаутама делит выводы на три вида: *пурвават*, *шешават* и *саманьято гришма*¹⁶²; а Ватсьяна предлагает несколько отличающихся друг от друга объяснений этого деления, которые показывают, что даже до Ватсьяны были сталкивающиеся между собой толкования афоризмов ньяйи. В выводе мы переходим от воспринятого к невоспринятому, с которым оно связано, и эта связь может быть трех видов в соответствии с тем, является ли выводимый элемент причиной воспринимаемого элемента, или его действием, или же, наконец, оба являются соединенным действием чего-то третьего. Когда мы видим тучи и ожидаем дождя, имеет место случай вывода *пурвават*, где мы воспринимаем предшествующее и выводим последующее¹⁶³. Этот вывод, однако, употребляется не только как вывод из причины, но и как вывод на основе прежнего опыта. Когда мы видим паводок на реке и заключаем, что был дождь, имеет место случай вывода *шешават*, где мы воспринимаем консеквент и выводим антецедент. Он также употребляется как вывод одного члена соотнесенной пары на основании другого или как вывод на основании части или на основании исключения. Вывод о природе звука как качества дается для иллюстрации принципа исключения. Мы доказываем, что звук не есть ни общность, ни отдельность, ни присущность, ни субстанция, ни действие, и заключаем, что он есть качество. Когда мы видим животное с рогами и делаем вывод, что оно имеет хвост, то это случай вывода *саманьято-гришма*. Он основан не столько на причинности, сколько на единообразии опыта. Уддйотакара соглашается с этим и дает в качестве примера вывод о наличии воды в определенном месте на основании появления там журавлей. Этот вывод используется им также и для указания на вывод о сверхчувственных истинах (*саманьято-гришма*)¹⁶⁴. Мы воспринимаем различные положения солнца и заключаем, что солнце должно находиться в движении, хотя мы этого и не видим. Воспринимая такие душевные

¹⁶⁰ Tattvacintāmaṇi, II. p. 2. Ср. определение вывода, данное Маникья-нанди, как *sādhanaṭ sādhyavijñānam* («Parīkṣāmukha Sūtra»).

¹⁶¹ «Saptapadārthi», 146.

¹⁶² Ср. P. M. S., I. 2. 19. 22. 23. 29; III. 1. 2—3; III. 2—1, где слова *pūrva* и *śeṣa* иногда относятся к логически первичной и вторичной частям предложения или параграфа, а иногда употребляются в отношении *vidhi* и *arhavaḍa*. *Pūrva* есть главное или первичное, а *śeṣa* — вторичное. Очевидно, что в F. M. аргумент от *śeṣa* является аргументом от последующего к главному. Возможно, что ньяя интерпретировала отношение главного к вторичному как отношение причины к действию. См. статью профессора Dhruva's «Trividham Anumānam» в «Proceedings of the Oriental Conference», Poona, p. 265.

¹⁶³ Кейс думает, что такое истолкование невозможно (J. L. A., p. 88n).

¹⁶⁴ Уддйотакара критикует пример вывода, приводимый Ватсьяной, о движении солнца на основании его появления в различных местах в разное время, исходя из того, что мы видим только различные части солнечной орбиты, а не движение солнца. Следует отметить, что Уддйотакара рассматривает *pūrvavat śeṣavat* и *sāmānyatodṛṣṭa* не как три вида вывода, а как три условия правильного вывода: 1) *pūrvavat* значит, что средний термин (*hetu*) должен неизменно сопровождаться его антецедентом (*pūrva*), или *sādhyā*, или большим термином; 2) *śeṣavat* значит, что средний термин должен неизменно сопровождаться большим термином в других (*śeṣa*) случаях; 3) *sāmānyatodṛṣṭa* распадается на *sāmānyataḥ* и *adṛṣṭa* и значит, что средний термин не должен быть общим для предиката и для отсутствия предиката (P и не-P, *sādhyā* и *sād-hyābhāva*), то есть он не должен быть слишком широким (нераспределенным. — Прим. перев.), что является ошибкой *сакхараны*. К этим условиям добавляются еще два, как сами собой разумеющиеся в конце сутры (под знаком «са»), а именно, что вывод не должен противоречить свидетельству восприятия и священного писания. Все эти пять условий должны выполняться в правильном выводе *anvayavyatireki* и четыре в *Kevalānvayi* и *Kevalavyatikeki*.

состояния, как отвращение, привязанность и т. д., мы делаем вывод о существовании души, которую мы не воспринимаем.

Этих примеров достаточно, чтобы выявить необходимость всеобщей связи, или व्याпти. Каждая व्याпти связывает два элемента: *вьяпака*, или проникающее, и *вьянья*, или проникаемое. Анумана, или вывод, извлекает вывод из установленно-го факта, что субъект обладает свойством, которое проникается или постоянно сопровождается другим свойством. Мы утверждаем, что на горе имеется огонь, на основании факта, что на горе есть дым, а дым всегда сопровождается огнем. Наблюдая знак — средний термин — дым, мы делаем вывод, что объект, имеющий дым, имеет также и огонь. Согласно Уддйотакаре, вывод есть аргумент от знака, подкрепленный воспоминанием¹⁶⁵, или знанием, которому предшествует восприятие *хету* (средний термин), и воспоминанием его неизменного сосуществования с *садхья*, или большим термином. Различные факторы рассуждения с помощью выводов выявляются в форме силлогизма.

■ СИЛЛОГИЗМ

Пятью членами силлогизма являются: 1) *пратиджня*, или суждение: «холм в огне»; 2) *хету*, или основание: «потому что он (холм) дымится»; 3) *удахарана*, или поясняющий пример: «все, что огненно, дымится, как, например, кухонный очаг»; 4) *упаяна*, или применение (общего к данному случаю). — *Прим. перев.*: «а это есть холм»; 5) *нигамана*, или утверждение заключения: «следовательно, холм в огне»¹⁶⁶.

Пратиджня, или суждение, формулирует в самом начале тезис, который должен быть доказан. Оно фиксирует проблему и ограничивает рассуждение. Предположение, подлежащее доказательству (тезис), контролирует процесс с самого начала, и акт вывода может лишь подкрепить и усилить предположение. Суждение есть только «предположение или просто вероятность»¹⁶⁷. Не может быть аргумента, если мы не чувствуем необходимости знать больше (*аканкша*) о предположении, или гипотезе, которая выражается в пратиджне, или суждении. Суждение имеет два члена: субъект, или предмет наблюдения, который обычно бывает индивидуумом или классом, рассматриваемым как единичный объект¹⁶⁸, и предикат, который должен быть доказан. В суждении «холм огненный» «холм» есть субъект, меньший термин, *пакша*, или *дхармин*, а «огненный» — предикат, или больший термин, *садхья*, *дхарма*, или *анумея*, или то, что должно быть выведено. Субъект привлекает наше внимание к какой-либо части реальности, а предикат конкретизирует субъект предположением, что он обладает свойством *Р* или что он включается в класс объектов, обозначаемых *Р*. Силлогизм должен доказать, что субъект, представленный в восприятии, обладает чертой, указанной в предикате. Связка есть речевой элемент и не является существенной частью суждения¹⁶⁹. Суждение не должно противопоставляться прямому восприятию или свидетельству писания. Согласно Дигнаге, непонятные, противоречащие самим себе

¹⁶⁵ Samṛtyanurghīto liṅgaparāmarśo 'numānam (N. V., I. 1. 5).

¹⁶⁶ N. S., I. 1. 32. Ср. названия, даваемые Прашаптападой Р (Р. Р., р. 233) *пратиджня*, *анагеша*, *нигачшана*, *анусандхана* и *пратьямная*. Это различие в терминологии наводит на мысль о независимом развитии логических взглядов в системе вайшешика. Ватсьяна указывает, что силлогизм содержит элементы, привносимые различными праманами. Первый — словесный, второй — выводной, третий — перцептивный, четвертый — основанный на аналогии, а заключение предполагает, что все они имеют отношение к одному и тому же вопросу (N. B., I. 1. 1).

¹⁶⁷ N. B., I. 1. 39.

¹⁶⁸ N. S., II. 2. 66.

¹⁶⁹ См. «History of Indian Logic», р. 290. См. также Р. Р., р. 234 и V. S., III. 1. 15.

и самоочевидные суждения не могут быть тезисами¹⁷⁰. Они не должны содержать в себе незнакомые термины, не должны противопоставляться твердо установленным истинам или субъективному убеждению говорящего¹⁷¹. Чтобы обнаружить, правильно ли суждение, *S* и *P*, мы обращаем внимание на меньший термин, разлагаем его на его элементы и вскрываем в нем присутствие среднего термина. Во всяком умозаключении анализ меньшего термина следует за установлением тезиса. Второй член силлогизма устанавливает присутствие в меньшем термине среднего, называемого *хету*, или основанием, *сагхана*, или средства доказательства, *линга*, или знака. Он придает меньшему термину тот характер, который делает его субъектом заключения, или *пакшагхармата*. Обнаруживается, что холм дымится. Пакшата — необходимое условие вывода. Всякий холм не есть еще меньший термин, или *пакша*, но он становится таковым в тот момент, когда мы воспринимаем на нем дым и хотим сделать вывод, что он имеет также огонь. Если мы видим также и огонь, то он не есть *пакша*. Аннам Бхатта определяет пакша как субъект, в котором предикат, или то, что должно быть доказано, сомнителен¹⁷². Пакша есть скорее суждение, чем термин. Теперь мы имеем три термина, необходимые для силлогистического вывода, а именно — меньший термин, или пакша, то есть то, о чем что-то выводится, больший термин, или *садхья*, то есть то, что выводится о меньшем термине, и средний термин, посредством которого выводится истинность большего термина о меньшем.

Наличие среднего термина в меньшем (*пакшагхармата*) не ведет еще к правильности вывода, если он не соединяется с общей связью между средним и большим терминами. Третий член силлогизма, удахарана, например, «все, что дымится, имеет огонь, как кухонный очаг», приводит нас к основанию вывода, к большей посылке. Гаутама за пример принимает простой случай, обладающий существенным свойством большего термина. Ватсьяна, по-видимому, придерживается того же мнения. Имеется мало данных для предположения, что эти два мыслителя рассматривали пример как иллюстрацию общего правила. Они, возможно, думали, что всякое умозаключение идет от частного к частному. Определенные индивидуумы имеют такой-то признак, другой индивидуум или индивидуумы сходны с первым в других определенных признаках; следовательно, они сходны с ними и в данном признаке. Возможно, что силлогизм ньяйи развился из доказательства на основе примера, которое признает и Аристотель¹⁷³. Скоро, однако, было осознано, что хотя часто именно так умозаключают, однако это не является логическим выводом, в котором заключение основывалось бы на посылах. Аргумент оказывается недействительным, если пример не указывает на общее правило. Сходство (*сагхармья*) дает основание предполагать общую природу в отношении к логическим классам (*саманья*). Прашастапада знаком с понятием *сахачарьи*, или сосуществования, и приписывает его Канаде¹⁷⁴. Позднее логика приравнивает третий член силлогизма к установлению общей связи¹⁷⁵. Никакой вывод не возможен, если нет неразрывной связи (*вьяпти*) между знаком и выводимым признаком.

В «Ведантапарибхаше» говорится: «Орудием вывода является знание общей связи»¹⁷⁶. Упоминание примера показывает, что вывод является как индуктивным, так и дедуктивным. Обобщение основывается на фактах и помогает нам в дедук-

¹⁷⁰ То же.

¹⁷¹ См. также Р. Р., р. 234; V. S., III, 1. 15.

¹⁷² «Tarkasamgraha», 49 и 51. *Samdighdhasādhyaṇ parkṣaḥ*.

¹⁷³ Ср.: Война Афин против Фив была злостной потому, что это была война против соседей, каковой была и война Фив против Фокиды.

¹⁷⁴ Р. Р., р. 205.

¹⁷⁵ *Vyāptipratipākanam udaharanam* («Tarkasamgraha dīpikā»). 46.

¹⁷⁶ *Anumitikaraṇam ca vyāptijñanam*, II.

тивном выведении новых истин. Вспомогательный, а не существенный характер примера подчеркивался Дигнагой. Дхармакирти считает, что пример не необходим и вводится только для того, чтобы помочь собеседнику, с которым говорят. Пример только иллюстрирует, но не устанавливает общность правила. Согласно д-ру Силу, третий член силлогизма «соединяет и согласует взгляд Милля на большую посылку как на краткую заметку для памяти о подобных уже наблюдавшихся случаях, усиленную рекомендацией распространять ее применение на ненаблюдаемые случаи, пользуясь при этом взглядом Аристотеля на нее как на общее суждение, которое является формальным основанием вывода»¹⁷⁷. Примеры могут быть различных видов: однородные, или утвердительные (*сагхармья*), где налицо и подлежащее доказательству свойство (большой термин) и основание (средний термин), как, например, «кухонный очаг», и разнородные или отрицательные (*вайдхармья*), где отсутствуют и доказываемое свойство и основание, как, например, «озеро»¹⁷⁸. Дигнага добавляет к этим двум аналогичные примеры, а Сиддхасена Дивакара описывает шесть видов ошибок в однородных и шесть — в разнородных примерах.

Относительно распределенности среднего термина говорится: 1) средний термин должен полностью включать объем меньшего термина, как в примере «звук не вечен, потому что он есть произведенное», где средний термин «произведенное» включает в себя все случаи звука (все *S* суть *M*); 2) все вещи, обозначаемые средним термином, должны быть однородными с вещами, обозначаемыми большим термином, как в примере «все производимое не вечно» (все *M* суть *P*), и 3) ни одна из разнородных вещей не должна быть перенесена из большего термина в средний, «не невечное есть произведенное» (не не-*P* есть *M*). Дигнага настаивает на том, что средний термин должен быть универсальным образом и всегда связан с большим термином. Уддйотакара доказывает, что между средним и большим терминами должна быть всеобщая связь, такая связь, при которой там, где есть больший термин, должен быть и средний, а где нет большего, там не должно быть и среднего. Прашастапада подтверждает этот взгляд, когда говорит, что линга, или средний термин, есть «то, что связано с выводимым объектом, и существует в том, что связано с этим объектом, и не существует там, где он отсутствует» *lad anumevena sambaddham prasiddham ca tadanvite Tadabhave ca nasty eva tal lingam anuparakaṃ*¹⁷⁹. Варадараджа упоминает следующие пять характеристик среднего термина: 1) *пакшагхармата*, или присутствие среднего термина в меньшем, например «дыма» в «холме»; 2) *сапакшасаттва*, или присутствие среднего термина в положительных случаях, однородных с доказываемым, например «дым» в «кухонном очаге»; 3) *випакшасаттва*, или отсутствие среднего термина в отрицательных случаях, разнородных с доказываемым, например «никакого дыма» в «озере»; 4) *абакхитавишайства*, или несовместимость с меньшим термином, и 5) *асатпратипакшаттва*, или отсутствие противодействующих сил¹⁸⁰. В случае только утвердительного или только отрицательного вывода полноценный средний термин удовлетворяет лишь четырем вышеупомянутым требованиям, так как

¹⁷⁷ «The Positive Sciences of the Ancient Hindus», p. 252.

¹⁷⁸ N. B., I. 1. 36 — 37.

¹⁷⁹ P. P., p. 200.

Дхармакирти думает, что если средний термин не присутствует в тех вещах, в которых выводимое присутствует, и отсутствует во всех вещах, в которых выводимое отсутствует, то вывод обладает сомнительной ценностью. Сиддхасена Дивакара определяет средний термин как «то, что может иметь место не иначе как в связи с большим термином». Дым не может возникнуть ни от чего иного, кроме как от огня.

¹⁸⁰ Первые три упоминаются Дхармакирти и Дхарматтарой. См. «Nyāyabindu», p. 104, а также *Laugākṣi Bhāṣkāra*, Tarkakaumudī, p. 12, Bombay ed.

он не может присутствовать одновременно в отрицательных и в положительных случаях. Аннам Бхатта считает, что средний термин бывает трех видов в соответствии с тремя видами вывода: 1) положительный и отрицательный (*анваявьяптирекин*), когда средний термин неизменно сосуществует с большим, как дым с огнем, например «где есть дым, там есть и огонь, как в кухонном очаге, а где нет огня, там нет и дыма, как в озере»¹⁸¹; 2) только положительный (*кеваланвайин*), когда мы имеем лишь утвердительное неизменное сосуществование, как в случае «все, что можно познать, можно назвать»; здесь мы не можем иметь отрицательного случая, чтобы иллюстрировать положение «что не может быть названо, не может быть познано»; и 3) только отрицательный (*кевалавьяптирекин*), когда положительный случай невозможен. Все существа, обладающие функциями животных, имеют души, и в этом случае мы можем доказать только то, что стулья и столы не имеют функций животных и поэтому не имеют душ, но не можем дать положительных примеров, поскольку души и существа, обладающие функциями животных, являются сосуществующими по своей природе¹⁸². Согласно «Ведантапарибхаше», вывод из утвердительного общего суждения рассматривается как анумана, а вывод из отрицательного общего трактуется как артхапатти на том основании, что в последнем не содержится применения общего принципа к частному случаю¹⁸³. Ньяя, однако, придерживается того взгляда, что всякое отрицание предполагает противоположное ему положительное и, таким образом, утвердительные заключения могут быть получены из общих отрицательных¹⁸⁴. Главной характеристикой среднего термина является то, что он должен быть свободен от всяких условий. Мы не можем доказывать, что *A* — смуглый просто потому, что он — сын *B* и поэтому похож на других детей *B* и не похож на детей других людей. Это заключение может быть и верным и неверным с фактической стороны, но оно дефектно с логической точки зрения, так как нет безусловного отношения (*анупадхикасамбандха*) между «быть сыном *B*» и «смуглым цветом лица».

Применение является четвертым членом силлогизма. Оно утверждает присутствие или отсутствие основания, выраженного в меньшем термине. Оно утвердительно в случае присутствия основания, как в примере «но это холм», то есть нечто дымящееся, и отрицательно в случае отсутствия, например «но это не есть холм» (то есть нечто не дымящееся)¹⁸⁵.

Заключение устанавливает, что выставленное суждение обоснованно: «следовательно, холм огненный»¹⁸⁶. То, что было высказано как предположение в первом члене, в заключении окончательно устанавливается.

Ватсьяна говорит, что некоторые логики считали, что силлогизм состоит из десяти членов. В добавление к пяти членам, рассмотренным выше, они присоединяли еще следующие: 1) *джиджняса*, или желание узнать точную истину сужде-

¹⁸¹ Следует иметь в виду, что отрицание проникаемого становится проникающим в отрицательном случае вьяпти, а отрицание проникающего становится проникаемым. См. S. V., Anumāna, p. 121.

¹⁸² «Tarkasamgraha», 48. Это различие принимается Уддйотакарой и Гангешей. Ср. с этим классификацию выводов в джайнских канонических работах. 1) Это есть, потому что есть то. Есть огонь, потому что есть дым. 2) Этого нет, потому что есть то. Холода нет, потому что есть огонь. 3) Это есть, потому что нет того. Холод есть здесь, потому что нет огня. 4) Этого нет, потому что нет того. Здесь нет мангового дерева, потому что здесь вообще нет деревьев.

¹⁸³ II.

¹⁸⁴ Вьяпти (или общее) может быть как утвердительным (*анвая*), так и отрицательным (*вьяптирека*), и первое (утвердительное) может в свою очередь быть двух видов: *самавьяпти* (эквивалентное сосуществование), где *M* и *P* — равнозначщи, как в случае «все производимое — не вечно», и *вишамавьяпти* (не эквивалентное сосуществование), где два термина не являются равнозначщи. Все случаи дыма суть случаи и огня, но не vice versa.

¹⁸⁵ N. S., I. 1. 38.

¹⁸⁶ N. S., I. 1. 39.

ния; например, является ли холм огненным во всех своих частях или только в некоторых; 2) *саншья*, или сомнение в отношении основания; например, не является ли то, что мы принимаем за дым, только паром; 3) *шакьяпрапти*, или способность примера гарантировать заключение; например, всегда ли дым сосуществует с огнем, поскольку его не бывает в раскаленном добела железном шаре; 4) *прайоджана*, или цель вывода, и 5) *саншьявьяюгаса*, или устранение всех сомнений относительно связи среднего термина с большим и его присутствия в меньшем¹⁸⁷. По мнению Ватсьяяны, эти добавочные пять членов силлогизма не нужны для доказательства, хотя они и помогают добиться ясности нашего познания. Они имеют в виду психологическую сторону процесса вывода. Джиджняса, или желание знать, является, несомненно, началом всякого познания, но, как замечает Уддйотакара, оно не является составной частью умозаключения или доказательства¹⁸⁸.

Вскоре пришли к убеждению, что заключение повторяет первое суждение, а четвертый член повторяет второй. Строго говоря, всякий силлогизм имеет только три члена. Говорят, что Нагарджуна первый высказал свой взгляд о трехчленности силлогизма в своей «Упаякаушалья-сутре», где он говорит, что заключение может быть выведено через основание и утвердительный или отрицательный пример¹⁸⁹. Иногда считают, что этого взгляда держался Дигнага¹⁹⁰. В своей «Ньяяправеше» он упоминает только три члена силлогизма, хотя третий включает в себя и утвердительный и отрицательный пример: этот холм в огне, потому что он дымится; все, что дымится, имеет огонь, как, например, кухонный очаг, а все, что не имеет огня, не имеет и дыма, подобно озеру. У Дигнаги третий член есть общая закономерность с подходящим примером. Дхармакирти думает, что даже третий член не является необходимым, поскольку общее суждение подразумевается уже в основании. Достаточно сказать, что холм в огне, потому что он дымится. Эта форма, соответствующая энтимеме, широко используется также и в индийских философских трактатах. Джайнские логики Маникьянанди и Девасури¹⁹¹ придерживаются того же взгляда. Мимансаки и ведантисты признают только трехчленный силлогизм. «Ведантапратибхаша» допускает либо первые три, либо последние три члена¹⁹².

Как Ватсьяяна, так и Уддйотакара спорят против попытки обойтись без последних двух членов силлогизма¹⁹³. Они согласны, что первый член силлогизма повторяется в заключении, а четвертый представляет собой соединение второго с треть-

¹⁸⁷ N. S., I. 1. 32. Это служит указанием на то, что форма силлогизма развивалась из практики и традиций искусства спора. Бхадрабаху, джайнский логик, дает другой список десяти членов силлогизма, а именно: 1) *пратиджня*, или суждение; 2) *пратиджня вибхакти*, или ограничение суждения; 3) *хету*, или основание; 4) *хетувибхакти*, или ограничение основания; 5) *вилакша*, или противоположное суждение; 6) *вилакшапратишедха*, или отрицание противоположного суждения; 7) *гриштата*, или пример; 8) *аканкша*, или сомнение относительно действительности примера; 9) *аканкшапратишедха*, или устранение сомнений; 10) *нигамана*, или заключение («Daśavaikālikaniryukti», p. 74, Nirṇayasāgar edition). Бхадрабаху применяет здесь двойной метод доказательства. Когда посредством умозаключения доказывается невечность звука, противоположное суждение отрицается посредством утверждения. Если бы звук был вечен, он не был бы производимым. Это гипотетическое умозаключение подкрепляет прежний вывод, хотя само по себе не имеет большой силы. Сиддхасена Дивакара в своей «Nyāyavatara» сводит силлогизм к пяти членам. Анантавирия, комментируя этот труд (13), говорит, что лучшая форма силлогизма — это силлогизм, состоящий из десяти членов, средняя — из пяти и худшая — из двух.

¹⁸⁸ N. V., I. 1. 32.

¹⁸⁹ «History of Indian Logic», p. 119.

¹⁹⁰ S u g u i r a, Hindu Logis as preserved in China and Japan, U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 82, n. 2.

¹⁹¹ «Pramāṇanayatatvālokaṁkāva», p. III.

¹⁹² II. Варадараджа в своей «Tārikavakṣā» (p. 82) ссылается на взгляд мимансы о трехчленности силлогизма и на буддийский взгляд о двухчленности силлогизма. «Māṭharavṛtti» знает о трехчленном силлогизме *parkṣa*, *hetu* и *drstanta*.

¹⁹³ N. B., I. 1. 39, N. V., I. 1. 39.

им. Хотя с точки зрения логики они и не необходимы, они все же полезны в спорах, поскольку подтверждают основание и определенно устанавливают истинность суждения, выставленного в первом члене только гипотетически. Проводится различие между пятичленным силлогизмом, полезным для убеждения других (*парартханумана*), и трехчленным, достаточным для собственного убеждения (*свартханумана*). Последний (то есть трехчленный) имеет дело с выводом как процессом движения мысли и относится к науке открытиям, тогда как первый (то есть пятичленный) имеет дело с доказательством. Гаутама и Канада ясно не упоминают об этом различии, тогда как позднейшие логики допускают его¹⁹⁴. Прашастапада различает вывод для себя (*сванишчитартха*) и вывод для других (*парартха*)¹⁹⁵. Вывод для других (*парартханумана*) имеет скорее характер формальной экспозиции. Мы видим холм и сомневаемся, есть ли на нем огонь или нет. Заметив дым, мы вспоминаем связь между огнем и дымом и заключаем, что на холме должен быть огонь. Когда же мы хотим передать эту мысль другим, мы употребляем пятичленную форму¹⁹⁶.

Несмотря на различия во мнениях относительно количества частей силлогизма, все логики согласны в том, что самыми существенными частями правильного вывода являются: *вьяпти* (всеобщая связь), или большая посылка, и *пакшагхармата*, или меньшая посылка. Первая дает всеобщую связь признаков, а последняя устанавливает, что субъект суждения обладает одним членом этой всеобщей связи¹⁹⁷. Это соответствует двум ступеням Дж. Ст. Милля, устанавливающим: 1) какие признаки являются знаками других признаков и 2) обладают ли данные отдельные предметы этими признаками.

Ни большая, ни меньшая посылка в отдельности не может обеспечить заключения. Необходим синтез их обеих. *Лингапарамарша*, или принятие в расчет знака, является существенным элементом процесса вывода. Согласно Гангеше, *вьяпти* сама по себе есть непрямая причина выводного знания, тогда как *лингапарамарша*, или принятие в расчет знака, есть ближайшая (*чарамакарана*) или главная причина (*карана*) вывода¹⁹⁸. Только тот может сделать вывод, кто способен свести воедино наличие среднего термина в меньшем и связь среднего термина с большим¹⁹⁹. Акт вывода, однако, является внутренне единым.

Адвайта доказывает, что не существует такого явления, как воспоминание среднего термина. Действующей причиной вывода является знание всеобщей связи; мы вспоминаем ее и выводим заключение²⁰⁰. Это положение направлено, по-видимому, против того взгляда, что мы прежде всего имеем акт восприятия, затем акт воспоминания и уже затем акт вывода. Адвайта пытается доказать, что акт вывода не является соединением двух суждений, а представляет собой единый процесс (*вьяпара*), в котором воспринятый элемент (меньшая посылка) действует совместно с оживленным в памяти общим принципом (большая посылка). Эти два элемента не являются самостоятельными состояниями мысли и действуют в процессе вывода не как определенные и самостоятельные ступени. В противоположность этому взгляду наийик, являющийся больше логиком, чем психологом, доказывает, что для вывода необходим акт синтеза этих двух элементов.

¹⁹⁴ Дигнага, Прашастапада, Дхармакирти, Сиддхасена, Дивакара, Маникьянанди. Девасури, Бхасарваджня, Гангеша и др. признают это различие.

¹⁹⁵ Р. Р., р. 231. Ср. с этим отличием Дхарматтары *jñānātmaka* от *śādhātma* («Nyāyabinduṭīka», р. 21) и различие Шивадити между *artharūpatva* и *śabdārūpatva* («Saptapadārthī», 154).

¹⁹⁶ «Tarkasamgraha», р. 45.

¹⁹⁷ «Tattvacintāmaṇi», II, р. 2. «Bhāṣāpariccheda» и «Siddhāntamuktāvali», р. 66, 68.

¹⁹⁸ «Tattvacintāmaṇi», II, р. 2.

¹⁹⁹ Vyāptiviśiṣṭapaksadharmatājñānam («Tarkasamgraha», р. 44). См. «Bhāṣāpariccheda», р. 66; «Tattvacintāmaṇi», II, 2; Jāna k t n ā t h a, Nyāyasiddhāntamañjari, р. 86—87, Paṇḍit ed.

²⁰⁰ «Vedāntaparibhāṣā».

Дигнага поднимает интересный вопрос о природе вещи, являющейся объектом вывода. Мы не выводим огонь из дыма, поскольку он не представляет собой нового знания. Мы уже знаем, что дым связан с огнем. Нельзя также сказать, что мы выводим отношение между огнем и холмом, поскольку отношение предполагает две вещи, тогда как в выводе мы имеем только одну вещь — холм, так как огонь не воспринимается. То, что выводится, не есть ни огонь, ни холм, а огненный холм²⁰¹. Заключение есть суждение.

Наяйик не придавал большого значения различным положениям, в которых может оказаться средний термин. Он рассматривал модус Barbara как типичный для всякого силлогистического умозаключения. Использование положительных и отрицательных случаев склоняло его к тому, чтобы рассматривать утвердительные и отрицательные общие суждения как взаимно предполагающие друг друга. Всякий вывод, строго говоря, поддерживается с обеих этих сторон²⁰². Индийская логика практически пользуется только одной фигурой и одним модусом. Из знания, что субъект обладает некоторым признаком и что этот признак неизменно сопровождается свойством, наличие которого мы хотим установить, мы выводим, что субъект имеет это свойство. Принцип этого вывода выражается в терминах сопутствия признаков. Если его перевести в термины отношения классов, то мы получим *dictum de omni et nullo*. Все, что можно утверждать о всем классе, можно утверждать и о каждом индивидууме, принадлежащем к этому классу. Детальные различия фигур и модусов не необходимы для правильного мышления, хотя они и представляют собой хорошую тренировку для мышления²⁰³. Аристотель признал, что последние три фигуры²⁰⁴ могут быть сведены к первой. Ньяя даже в первой фигуре признает только модус Barbara. Модусы Darii и Ferio ньяйей не употребляются, потому что заключение в этих модусах относится всегда к частным объектам и различия между общим и частным не возникает. Это различие только относительное, так как то, что является общим в отношении к более ограниченному классу, является частным по отношению к более общему. Меньший термин в силлогизме ньяйи всегда есть индивидуальный объект или класс и, таким образом, является общим, а не частным. Заключение о «некоторых» случаях не дает нам определенных указаний об индивидуальных случаях. Модус Celarent легко получается из модуса Barbara. Аристотель

²⁰¹ Цитаты из Дигнаги в N. V. T. T., N. S., I, 1. 5; в «Vedāntaparibhāṣā» (II) говорится, что холм воспринимается, а огонь выводится.

²⁰² Если есть А, то есть и В. Если нет В, то нет и А. Дхармакирти, соглашаясь, что все аргументы могут быть выражены в утвердительной или отрицательной форме, если они основаны на сходстве (*сагхармья*) и несхождении (*вайдхармья*), думает все же, что некоторые аргументы естественно принимают последнюю (то есть отрицательную) форму.

Все объекты, присутствующие здесь и сейчас, воспринимаются.

Кувшин не воспринимается.

Следовательно, кувшин не присутствует здесь и сейчас.

Это — модус Camestres.

²⁰³ Гомперц говорит: «С громадным напряжением оригинальной мысли Аристотель исследовал формы вывода, отделил их друг от друга и проанализировал их разветвления. И вот во всех своих многочисленных трудах, открывающих целые области доступного в то время знания, он практически не использует модусы и фигуры силлогизма. Он даже не воздерживается от признания, что все это огромное богатство форм может быть сведено без ущерба для практики к немногим основным. Мы можем добавить, что последующие исследования, хотя они в огромной степени развили и изощрили свои средства исследования, только подтверждают мнение Аристотеля, что фигуры и модусы силлогизма остались коллекцией ненужных диковинок, сохраняемых историей науки, но никогда наукой практически не используемых» («Greek Thinkers», vol. IV, p. 44—45). См. также H. N. Randle, «A Note on the Indian Syllogism», «Mind», October, 1924.

²⁰⁴ Здесь автор допускает неточность. Аристотель признавал только три, а не четыре фигуры. Модусы так называемой четвертой фигуры он считал обращением модусов первой фигуры и не выделял их в особую фигуру. Это было сделано уже после Аристотеля. — Прим. перев.

признавал, что все его модусы могут быть сведены к первым двум модусам первой фигуры, а эти два взаимозаменяемы, если мы знаем, что все суждения соотносительны (утвердительное предполагает отрицательное и наоборот).

Анализ процесса умозаключения очень сходен с силлогистическим анализом Аристотеля. Даже пятичленная форма силлогизма имеет только три термина, а трехчленный силлогизм имеет три суждения, которые соответствуют заключению, меньшей и большей посылкам Аристотеля. Имеются попытки объяснить это поразительное сходство теорией взаимного влияния. Д-р Видьябхушан говорит: «Нет ничего невозможного в том, что знание логики Аристотеля проникло в Таксилу через Александрию, Сирию и другие страны. Я склонен думать, что учение о силлогизме развилось не из учения индийской логики о выводе, но что индийский логик обязан идеей силлогизма влиянию Аристотеля»²⁰⁵. Всякие ученые профессора полагают, что искусство силлогизма «заимствовано», тогда как учение о выводе — местного происхождения. Профессор Кейс пишет: «В логическом учении на его ранних стадиях нет основания подозревать греческое происхождение силлогизма: силлогизм Гаутамы, как и Канады, очевидно, местного происхождения, но в слабо развитой форме. Только у Дигнаги вместо умозаключения по аналогии появляется полное учение о неизменном сосуществовании как основе вывода; и не будет безрассудным высказать предположение, что в этом случае могло действовать греческое влияние»²⁰⁶. Он подкрепляет это предположение ссылкой на то, что Арьядэва, живший почти на два столетия раньше Дигнаги, знал греческую астрологию. Это обстоятельство, как и признаваемое влияние Аристотеля на индийскую теорию драмы, имеющуюся в «Бхарата шастре», делает вероятным существование какого-то культурного общения между Индией и Грецией. Иногда говорят, что, наоборот, на Аристотеля повлияла индийская теория, которую сообщил ему Александр Македонский, имевший, как говорят, беседы с логиками Индии. Существует очень мало положительных указаний на прямое влияние, и если мы вспомним, что силлогистические типы умозаключений встречаются даже в доаристотелевских трудах индуистских и буддистских мыслителей²⁰⁷, то теория «заимствования» из Греции становится маловероятной. Можно повторить слова Макса Мюллера, что «мы должны также и здесь допустить существование непреднамеренного совпадения в значительно большей степени, чем склонны были это делать наши предшественники. Мы никогда не должны забывать, что то, что оказалось возможным в одной стране, возможно также и в другой»²⁰⁸. Этот взгляд еще более укрепится, если мы примем во внимание существенные различия между греческим и индийским силлогизмами. В анализе умозаключения в греческой логике весьма мало что соответствует примеру, который индуистские мыслители рассматривали как необходимый элемент при установлении всеобщей связи. Нетрудно понять, что основанием вывода является общая связь, ибо пример представляет собой соответствующее воплощение этой связи.

■ ИНДУКЦИЯ

Вывод претендует на то, чтобы выражать истину о реальности, и это притязание не может иметь под собой почвы, если две посылки не являются истинными. Меньшая посылка есть результат восприятия, а большая приводит нас к проблеме индукции.

²⁰⁵ «Nistory of Indian Logic», p. XV.

²⁰⁶ I. L. A., p. 18.

²⁰⁷ «History of Indian Logic», p. 500, n. I, Appendix B.

²⁰⁸ S. S., p. 385 — 386.

Как мы получаем большие посылки? Наяйик дает нам различные ответы на этот вопрос. Он говорит о перечислении, интуиции и непрямом доказательстве. Силлогизм имеет в виду пример наряду с общим правилом. Но пример может быть достаточным для иллюстрации правила, но не может сам по себе установить всеобщую связь. Вполне возможно неизменное существование дыма с огнем в кухонном очаге или на жертвеннике, но из этих примеров мы еще не можем вывести заключение «огонь на холме» только потому, что мы увидели на холме дым, если мы не установим неизменного сосуществования всех случаев дыма со всеми случаями огня. Если мы наблюдаем дым и огонь в большом количестве случаев, дело обстоит уже лучше. *Бхуйо гаршана*, или частота опыта, не имеющая какого-либо исключения (*авьябхичарита сахачарья*) помогает нам формулировать общее правило. Недостаточно еще, если мы наблюдаем дым везде, где есть огонь; мы должны также обратить внимание и на то, что дыма не бывает там, где нет огня. Необходимы как совпадение в присутствии, так и совпадение в отсутствии²⁰⁹. Если непрерывное совпадение (*ниятасахачарья*) подкрепляется отсутствием исключений (*авинабхаварупасатбандха*), мы имеем безусловное сосуществование, которое исключает *упадхи*, или случайные условия²¹⁰. Дым не всегда бывает там, где есть огонь. Раскаленный железный шар не дает дыма. Только огонь, поддерживаемый сырым топливом, горит с дымом. Связь огня с дымом, таким образом, обусловлена, тогда как связь дыма с огнем является безусловной. Общее суждение «все случаи огня суть случаи дыма» — неприемлемо, тогда как суждение «все случаи огня от сырого топлива суть случаи дыма» — приемлемо. Условие не обязательно является дефектом, ибо оно приводит к ошибке только тогда, когда его упускают из виду. Где можно подозревать наличие условий, там необходимо исследовать сопровождающие обстоятельства и показать, что сосуществование имеет место даже тогда, когда предполагаемое условие отсутствует. Положительные случаи опровергают возможность условий, поскольку они показывают, что средний и больший термины присутствуют, хотя все остальное еще отсутствует. Отрицательные же случаи поддерживают возможность условий тем, что показывают, что средний и больший термины отсутствуют даже тогда, когда все другие существенные обстоятельства не отсутствуют. Позднее логика особенно подчеркнула роль отрицательных случаев и даже определила «“выяпти” как то, что выявляет полную адекватность знака с обозначающей вещью»²¹¹. Наяйик требовал, чтобы дисциплинированный ум контролировал свою фантазию и беспрекословно подчинялся фактам. Точные объяснения с помощью экспериментальных методов возможны только с развитием экспериментальных наук. При отсутствии же таковых взгляды индийского логика на научный метод не представляют большого интере-

²⁰⁹ *Sāhacaryajñāna, Vyabhicārajñānaviraha* («*Tarkasaṃgraha dīpikā*», 45).

²¹⁰ Удайна определяет условие, или *упадхи*, как предмет, который сообщает свое свойство другому объекту, близкому к нему (*upa samīpavartim ādadhāti saṃkrāmayati, skīyaṃ dharmam ity upādhiḥ*). Красный цветок, который придает помещенному над ним кристаллу вид рубина тем, что отрицает в нем свою собственную красноту, есть *упадхи*. Ср. определение Варадараджи: *sādhanaṣvāpakaḥ, sādhyasamavayūrtā upadhayaḥ* («*Tārkikarākṣā*», р. 66). Полноценное общее должно быть свободно от всех условий (*нирупадхика*), как возникающих сами по себе (*шанкита*), так и тех, которые выставляются противником в споре (*самаропита*). См. также *Vācaspati, N. V. T. T.*, I. 1. 1. В логике, согласно Удайне, *упадхи* есть: 1) то, что постоянно сопровождает средний термин; 2) то, что им сопровождается, и 3) то, что не всегда сопровождает больший термин. Четыре вида *упадхи* признаются в «*Tarkadīpikā*». См. *Athalye, Tarkasaṃgraha*, р. 317.

²¹¹ Рассмотрев несколько определений «выяпти», Гангеша заключает, что «неизменное сосуществование есть соприсутствие среднего термина с большим, роль которого не в дополнении к этому абсолютному существованию и который пребывает в одном и том же месте со средним термином, но в различных местах по отношению к этому состоянию взаимозаполнения». (*Tattvacintāmaṇi*, II). См. «*History of Indian Logic*», р. 424.

са. Наяйик имел представление об общей проблеме индукции и методе тщательного наблюдения фактов природы, посредством которого получаются общие суждения.

Природа не всегда предоставляет нам положительные и отрицательные случаи нужного рода, чтобы помочь нам установить истинность или ложность тех или иных теорий. Наяйик говорит, что мы можем пользоваться методом *тарки*, или непрямого доказательства, чтобы получить отрицательную достоверность. Если общее суждение, например «везде, где есть дым, есть и огонь», неверно, тогда должно быть верным противоречащее ему суждение: «иногда дым не сопровождается огнем». Другими словами, огонь не есть неизменный антецедент дыма. Но мы не можем отрицать, что огонь есть причина дыма. Таким образом, тарка используется, чтобы усилить общее суждение, основанное на положительных случаях непрерывного совпадения. Она является также и способом проверки гипотезы²¹².

Выявляя абсурды, которые получаются, когда мы отрицаем выставленную гипотезу, не прямое доказательство помогает подтверждению гипотезы. Оно показывает, что никакая другая гипотеза не способна объяснить факты²¹³.

Тарка только помогает эмпирическому методу индукции, который не может дать нам общих суждений. Даже если мы наблюдаем все возможные случаи и усиливаем наше заключение методом непрямого доказательства, мы все же не достигаем абсолютной достоверности в отношении общих суждений. Поскольку они основываются на ограниченном наблюдении, эти суждения не обладают силой необходимости. Перечисленные общие суждения только вероятны, но не достоверны. Хотя и верно, что знание общего возникает из чувственного познания частных случаев, все же нельзя сказать, что познание общего целиком сводится к этим чувственно воспринимаемым частностям, поскольку общее выходит за пределы всех и всяких частных случаев.

Даже собирательные суждения предполагают знание общего. Мы не подсчитываем все случаи, а берем только те, которые обладают признаками рода, дающими им право на место в группе. Таким образом, даже метод перечисления не может действовать без восприятия общего. Древняя ньяя утверждает, что мы можем обнаружить общее посредством восприятия. Гангеша признает, что в восприятии общего (*саманьялакшана*) участвует нечувственная способность, которую он считает разновидностью *алаукика пратьякша*, или нечувственной интуицией²¹⁴. Во всяком случае, ясно, что вовсе не необходимо производить исчерпывающее рассмотрение случаев. Через восприятие дымности вообще мы познаем все случаи дыма. Посредством *саманьялакшана-пратьясатти* мы по-

²¹² N. S., I. 1. 31.

²¹³ «Правильная гипотеза должна удовлетворять следующим условиям: 1) гипотеза должна объяснять факты; 2) она не должна противоречить каким-либо наблюдаемым фактам или установленным обобщениям; 3) не следует допускать никакого ненаблюдаемого фактора, если можно удовлетворительно объяснить факты факторами наблюдаемыми; 4) когда борются две соперничающие гипотезы, необходим решающий факт или опыт; отсутствие такого опыта мешает признанию любой из них; 5) из двух соперничающих гипотез предпочтение должно быть отдано более простой, то есть той, в которой *caeteris paribus* (при прочих равных условиях) меньше предположения; 6) из двух соперничающих гипотез предпочтение должно быть отдано той, которая непосредственно или ближайшим образом связана с предметом, а не той, которая менее тесно связана с ним; 7) гипотеза, которая удовлетворяет перечисленным условиям, может быть обоснована до того как станет установленной теорией» (S e al, *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*, p. 288).

²¹⁴ Ср. с этим аристотелевское познание общего посредством *нуса*, следующее за восприятием относящихся к общему частностей. Перечисление случаев, даже если оно полное, не может привести к абсолютной достоверности, если оно не поднимается выше случайности содержания (Аристотель, Вторая аналитика, I. 5).

знаем общее в огне и дыме и постигаем их неизменную связь. Таким образом, посредством анализа даже одного случая мы можем обнаружить общую связь, и то, что верно относительно этого одного случая, может быть распространено на все члены класса, поскольку существует тождественная природа многих случаев. То, что оказывалось истинным однажды, является истинным всегда. Когда мы говорим «дым», мы не имеем ввиду всех случаев дыма, а только значение дыма. Значения дыма и огня связаны во *вьяпти* как *вьяльпа* — проникаемое и *вьяпака* — проникающее. Множественность случаев необходима не потому, что мы абстрагируем общую связь из этих случаев, а потому, что связь не проступает вполне ясно в единичном случае. Люди, обладающие исключительной способностью различения, могут выявить общую связь даже в небольшом числе случаев. Общая связь открывается, а не создается. С помощью акта мысли, осуществленного на единичном случае, мы можем получить общую связь. Если общая связь не дается нам в самом суждении, то и повторение похожих случаев не может создать ее. Она дается субъекту, а не конструируется разумом. То, что выходит за рамки чувственного восприятия, не выходит за границы опыта. Методическое наблюдение и эксперимент только подтверждают то, что постигается интуицией иногда даже на основе единичного случая. Каждое явление природы содержит в себе самое отношение или закон, в соответствии с которым оно осуществилось. Только интуиция помогает нам отличить существенные черты данного явления от его случайного сопровождения. Общие суждения представляют собой связь содержания. Если животные с малым количеством желчи долго живут, то это не потому, что человек, лошадь и мул, имеющие мало желчи, долговечны, а потому, что существует необходимая связь между обладанием малым количеством желчи и долгой жизнью. Значение силлогизма *ньяйи* лучше всего выявляется, если мы придадим ему условно-категорическую форму. Если есть *A*, то есть и *B*. *A* есть, следовательно, есть и *B*.

С этой точки зрения вопрос о том, каким образом дедуктивное умозаключение дает нам в заключении больше того, что содержится в его посылах, встает в новом свете. Общие принципы не являются перечислительными суждениями, и связи, которые управляют частными случаями, столь же реальны, как и сами частные случаи. Когда мы выводим частную истину из общего суждения, то в одном отношении заключаем выход за пределы посылок, хотя и содержится в ней с точки зрения другого отношения. Но если общие связи реальны и требуют только интуитивного восприятия, каким образом получается, что, например, влюбленные и лунатики упускают значение тех общих принципов, которые стоят перед глазами ученых и философов? Нелегко также объяснить тот факт, что наши обобщения иногда бывают ошибочными. Связи неправильно познаются в ошибочных индукциях. Их не всегда должным образом отличают от неограниченного множества частных случаев. Сложность реального мира делает различение связей трудным делом. Под влиянием страсти и предубеждения, инерции и умственной лености мы принимаем за истинные на самом деле ложные суждения. В этом смысле даже отдельные восприятия могут быть ошибочными. Интуитивно воспринятые индуктивные принципы становятся более убедительными, когда они применяются к новым частным случаям, то есть когда мы переходим от индуктивной к дедуктивной стадии рассуждения. Как мы увидим, истинность общих связей, как и истинность всякого другого знания, должна устанавливаться с помощью других форм познания. Интуиция, не подкрепленная эмпирической проверкой, — это только гипотеза. Одна чистая интуиция приносит мало пользы. Полнота же эмпирического материала — неосуществимый идеал. Интуиция и эмпирическое познание должны помогать друг другу. Общий принцип содержит в себе необходимость, даже если он улавливается нами только в связи с каким-либо эмпирическим фактом.

Взгляд ньяйи на व्याпти связан с признанием того, что общее является фактором реальности²¹⁵ и что общие связи реальны²¹⁶ Чарваки; являющиеся материалистами, отрицают возможность общих связей и поэтому оспаривают значение вывода. Буддисты рассматривают общие суждения как идеальные конструкции, а не как реальные связи и отношения. Общее есть только название, а тождество — фикция. В буддистской книге «Саманьядушанадипрасарита» критикуется теория, что мы воспринимаем общее как реальное. Мы видим пять пальцев на руке, но не видим шестого общего, который столь же нереален, как и рог на голове человека²¹⁷. Хотя строгое истолкование этого взгляда приводит к признанию невозможности вывода, буддисты все же признают его значение для практических целей и различают разные виды общих связей. Средний термин может быть связан с большим посредством тождества (*свабхава*, *тагатмья*), причинности (*тагутпатти*) или отрицания (*анупалабдхи*). Согласно буддистам, выходит, что наши выводы бывают или утвердительными, или отрицательными, а утвердительные — либо аналитическими, либо синтетическими²¹⁸. Мы делаем вывод типа *тагатмья*, или анализа, тождества, или сосуществования, когда говорим, что «это — дерево, потому что это — вид сосны». Мы делаем вывод типа *тагутпатти*, или синтеза, причинности или следования, когда говорим «есть огонь, потому что есть дым». Вывод типа *анупалабдхи*, или невосприятия, получается, когда мы выводим отсутствие кувшина из того, что он не воспринимается. Общие связи выводятся не из наблюдения фактов, а из априорных понятий о тождестве в сущности и о причинной необходимости. Буддисты признают общее значение принципов причинности и тождества, поскольку невозможно жить, не признавая их. Согласно Дигнаге, познание не выражает реальных связей объективного мира. Связи явления и сущности, качества и предмета, из которых мы извлекаем заключения, привносятся мыслью²¹⁹. Связи имеют только логическую природу.

Вачаспати подвергает взгляды буддистов придирчивой проверке. Он пишет, что закон причинности, в понимании буддистов, будет удовлетворителен, если мы появление дыма в случае огня припишем действию какого-то невидимого демона (*пишаса*). Также нет никакой необходимости в том, чтобы одно и то же следствие имело одну и ту же причину. Если причина есть то, что предшествует следствию, тогда она не одновременна с ним. Из восприятия дыма мы можем вывести не наличие огня в настоящем, а только наличие его в прошлом, до дыма. Если две вещи тождественны, тогда восприятие одной означает восприятие и другой и тогда нет никакой нужды в выводе. Вачаспати и Джаянта доказывают, что отношение между сосной и деревом не есть отношение тождества, поскольку не все деревья являются соснами²²⁰. Буддист не говорит нам, откуда он берет сами принципы причинности и тождества сущности. Имеется много случаев сосуществования, которые не могут быть сведены к причинности или тождеству. Наяйик подводит под व्याпти не только причинные и родо-видовые отношения, но также и все эквивалентные отношения, как, например, «все рогатые животные имеют раздвоенные копыта»²²¹.

²¹⁵ *Sāmañyasya vastubhūtatvat* («*Tarkabhāṣā*», p. 31, Poona ed.).

²¹⁶ *Svabhāvikas tu sambandho vyāptiḥ* (p. 35).

²¹⁷ Keith, *Buddhist Philosophy*, p. 233. Ср. взгляд Беркли на абстрактные идеи в его «*Principles of Human Knowledge*», Introduction, p. 13.

²¹⁸ «*Nyāyabindu*», III.

²¹⁹ См. «*Nyāyakandalī*», p. 207. Вачаспати цитирует из Дигнаги: «*Sarko'yam anumānānumeyabhāvo buddhyārūḥṇena, dharmadharmibhāvena na bahissadasattvam apekṣate*» (N. V. T. T., I. 1. 5).

²²⁰ «*Nyāyamañjari*», p. 114; N. V. T. T., I. 1. 5.

²²¹ Прашастапада упоминает, что не причинное сосуществование, как, например, «появление луны указывает на прилив в море и на раскрытие цветка водяной лилии», включается в व्याпти (P. P., p. 205).

■ ПРИЧИНА

Как и все общие принципы, закон причинности для найайика является самоочевидной аксиомой, познаваемой интуитивно и подкрепляемой опытом. Наблюдаемые причинные отношения подтверждают этот принцип, с которого начинается всякое исследование. Причина есть то, что неизменно предшествует следствию и не только просто сопровождает его, но необходимо вызывает. Это — предшествующий член связи следования явления, обстоятельство, которое во всех случаях неизменно имеет место непосредственно перед чем-то другим. Но простого предшествования еще недостаточно²²². Это должно быть необходимым предшествованием.

Аньятхасиддха есть антецедент, который не связан причинно со следствием, хотя и соединяется с ним. Вишванатха²²³ упоминает различные виды таких причинных антецедентов. Мы можем указать на пространственное положение объекта пальцем. Это указывание пальцем, хотя и может всегда присутствовать, не связано причинно с восприятием пространственного положения. Гончарная палка есть безусловный антецедент, хотя цвет этой палки не имеет отношения к ее функции. Звук, производимый ее движением, есть побочное следствие. Вечные и всепроникающие субстанции, которые нельзя ввести или удалить по усмотрению, не являются безусловными антецедентами. Условие условия, как, например, отец гончара, не имеет отношения к производству горшка. Нас касаются только непосредственные антецеденты. Побочные следствия той же причины иногда смешиваются с настоящей причиной и настоящим следствием. Обычная причина, заключающаяся в тяготении, вызывает и поднятие и падение чашек весов. Когда эти побочные следствия следуют одно за другим, опасность принятия предшествующего побочного следствия за причину последующего очень велика. Все, что не связано необходимым образом с производимым следствием, не является его безусловным антецедентом. Причину нельзя смешивать с побочными, косвенными и случайными сопровождениями²²⁴. Считается, что причина не может произвести следствие, если имеются противодействующие силы. Иногда в определение причины вводят *пратибандхака-абхаву*, или отсутствие противодействующих факторов. Кешава Мишра определяет причину как такой необходимый антецедент, который не устраняется при появлении чего-нибудь другого. Причиной ткани являются нити, а не их цвет, который есть причина цвета ткани, а не ее самой.

Нельзя сказать, что вещи причинно связаны между собой, если между ними нет положительно-отрицательного (*анваявяптиреки*) отношения, то есть такого, где наличие причины означает и наличие следствия, а отсутствие причины означает и отсутствие следствия. Причинные отношения эквивалентны и обратимы. Они являются не таинственными силами, а устанавливаются на основании эмпирических единообразных и не имеющих исключений следований²²⁵. При этом

²²² «Глендовер: При моем рождении.
Среди небес вдруг образы явились
Из пламени, и факелы пылали.
И чуть на свет пришел я, вся земля,
Как трус, трястись до оснований стала.
Готспур: В ту пору было б то же, если б кошка
У матушки у вашей окотилась,
Хотя бы вы совсем не родились».

(Шекспир, «Король Генрих IV». Действие III, сц. I. Русский перев. З.А. Венгеровой и Н.М. Минского, изд. Брокгауз — Ефрон, 1902).

²²³ Siddhāntamuktāvali, p. 19 — 22.

²²⁴ Anyathāsiddhānīyatapūrvavṛtti karaṇam. См. «Tarkasamgraha», 38: «Tarkabhāṣā», p. 11. I.

²²⁵ «Bhāṣāpariccheda», 16.

необходимо тщательное наблюдение фактов. Удайна говорит: «Мы должны старательно прилагать свои усилия, чтобы установить некоторые ограничения через определение постоянных ограничений и разделений»²²⁶. Природа ставит нас перед сложным сплетением деталей, из которых наш разум выбирает последовательность $A-B$, оставляя в стороне многие не имеющие отношения к ней детали, образующие в целом поток действительных явлений. Мы должны обнаружить, происходит ли исчезновение следствия в результате исчезновения предполагаемой причины. Во всем этом исследовании необходимо тщательно следить, чтобы никакое другое условие не изменялось. Безусловность антецедента не может быть установлена без привлечения двойного метода различения, используемого в буддистском учении о *панчакарану*²²⁷.

Причинные отношения не выводятся на *a priori* a *posteriori*. Они являются не стоящими перед нами фактами, а построениями разума, основанными на фактических данных. Сказать, что A есть причина B , значит выйти за пределы чувственных данных и познать закон следования. Причинность есть не просто следование явлений, а связь элементов. Но элементы даны в чувственном опыте, и их связь не дана.

Всякая попытка причинного объяснения становится бесполезной, если допустить множественность причин. Если бы доктрина множественности причин оказалась научно правильной, тогда вывод перестал бы быть действительным средством познания²²⁸. Если мы видим, что повысился уровень воды в реке, мы не можем сделать вывод, что это произошло от выпавших дождей. Это могло произойти и от какого-либо затора или запруды. Если мы видим, что муравьи уносят свои яички, то это можно объяснить разрушением их гнезд, а не обязательно приближением дождя. То, что мы принимаем за крик павлина, еще не обязательно означает, что собираются тучи, так как в конце концов может оказаться, что кто-нибудь имитирует крик павлина. Ньяя полагает, что нет множественности причин и есть только одна причина для одного следствия. Видимость множественности происходит от неправильного анализа. Множественность исчезает, если следствие достаточно ограничено и выявлена его специфика. Повышение уровня воды в реке от дождя отличается от повышения уровня воды, вызванного частичной запрудой. Первое сопровождается быстрым течением, наличием обильной пены, массы фруктов и листьев. Образ действий муравьев, когда они уносят свои яички перед дождем, сильно отличается от их действий, когда разрушены их гнезда. Крик павлина с уверенностью можно отличить от имитации его человеком. Если мы будем рассматривать следствие со всеми его отличительными признаками (*карьявишеша*), то увидим, что оно имеет только одну специфическую причину (*каранавишеша*). Если мы берем следствие абстрактно, мы должны и причину рассматривать так же абстрактно. Вачаспати и Джаянта говорят, что нужно учитывать всю совокупность причин, и тогда видимость множественности исчезает. Некоторые логики, однако, признают что различные возможные причины одного и того же следствия обладают общей силой или действием (*атирикташакти*). Мы можем принять множественность причин, только если откажемся от научного способа исследования. В этом случае, как говорит более поздняя ньяя, поскольку можно заподозрить в каком-либо случае более чем одну причинную совокупность (*aggregate*), следствие является знаком не любой из отдельных причинных совокупностей, но одной или другой из них. Если мы уверены в отсутствии следствия, тогда мы должны быть уверены в отсутствии не одной какой-либо причины, а всех. В этом смысле

²²⁶ «Kusumāñjali», I. 6.

²²⁷ I. P., p. 463.

²²⁸ N. B., II, 1. 37–38.

причиной будет или одна, или другая из возможных причинных совокупностей, при наличии любой из которых следствие наступает неизменно и безусловно. Определяющим признаком причины (*каранатаваччхедака*) является не что иное, как наличие одной или другой из возможных причинных совокупностей.

Различаются разные виды причин²²⁹. Материальная (*упадана*) причина есть вещество, из которого возникает следствие, например, нити являются материальной причиной ткани или глина — причиной кувшина²³⁰. Нематериальная или неприрожденная (*асамавайи*) причина есть такая причина, которая присуща материальной причине и действие которой хорошо известно. Соединение нитей (*саньйого*) есть нематериальная причина. Нити, если они не соединены должным образом, остаются в пучке и не создают ткани. Цвет нитей есть также нематериальная причина, поскольку хорошо известно его действие в создании цвета ткани. В то время как материальная причина есть субстанция, нематериальная причина есть качество или действие²³¹. Теория атомизма ньяи сводит все изменения в физическом мире к соединению и разъединению частей. Последние составляющие вещество элементы практически остаются теми же самыми, хотя порядок плана целого, в которое они входят, изменяется каждое мгновение. Действующая (*нимитта*) причина отличается от предшествующих. Она относится к движущей силе, благодаря которой создается следствие, или к средствам, благодаря которым оно производится. Гончар есть действующая причина кувшина, тогда как его палка и колесо являются средствами (*сахакари*)²³². Эти три вида причин соответствуют материальной, формальной и действующей причинам Аристотеля. Само следствие можно рассматривать как конечную (целевую) причину Аристотеля.

Иногда причина, которая производит следствие непосредственно, называется *карана* и определяется как особая причина²³³. Согласно Кешава Мишре, она является причиной *par excellence*²³⁴. Из всей совокупности причин основной причиной является та, которая производит следствие непосредственно²³⁵. В акте восприятия и познающий и объект познания необходимы, хотя главной причиной, или караной, является чувственный контакт. Нилакантха определяет карану как причину, без которой желаемое следствие не может быть произведено²³⁶. Палка гончара есть инструментальная причина кувшина. Палка в лесу не есть причина.

²²⁹ V. S., X. 2. 1 – 7; «Tarkabhāṣā», p. 15 – 25; «Bhāṣānaricchēda», 17 – 18; Tarkasaṃgraha, 40.

²³⁰ Согласно ньяе, уничтожение следствия (*карья*) вызывается уничтожением его материальной причины. Когда одна нить рвется, соответствующий кусок ткани также считается поврежденным. Тот факт, что кусок ткани все же остается и мы не требуем, чтобы он был возобновлен, объясняется тем, что материальная причина не разрушена полностью, но продолжает существовать как скрытое самопроизводящееся свойство (*стхитистпанаках санскарах*) в остающихся нитях, так что они продолжают производить новый кусок ткани.

²³¹ Этот второй вид причины не признается системами санхья и веданта, которые рассматривают причину и следствие как связанные отношением тождества. Чтобы связать их, не нужно никакого связующего звена. Различие между прирожденной и неприрожденной причинами несостоятельно. Строго говоря, только действующая причина неприрожденна. В то время как санхья и веданта допускают материальную и действующую причины, буддисты не допускают даже и этого различия. Каждое событие, производящее другое, мгновенно. Молоко изменяется в каждый данный момент; но на одной стадии изменений мы называем его молоком, а на другой — творогом.

²³² Среди действующих причин различаются общая и специальная причины. Общих причин восемь: бог, его познание, желание и действие, предшествующее отсутствие, пространство, время, достоинство и недостаток. К ним иногда добавляется отсутствие противодействующих влияний («Tarkasaṃgraha», 207 – 208).

²³³ Asādhāraṇaṃ kāraṇaṃ karaṇam («Tarkasaṃgraha», 37).

²³⁴ Prakṣaṇaṃ kāraṇam.

²³⁵ Avilambena kāryotpatti.

²³⁶ «Tarkasaṃgraha», 186.

Она становится причиной только тогда, когда употребляется для производства кувшина. Поэтому добавляется квалификация ее как «*вьяпаравага*». Новая ньяя идет еще дальше и утверждает, что карана есть не то, в чем заключается вьяпара, или действие, а само действие, которое является ближайшей причиной соответствующего следствия²³⁷.

В поздней ньяйе следствие определяется как «нечто противоположное своему предшествующему отрицанию»²³⁸. Это положительный коррелят предшествующего отрицания. Сказать, что следствие имеет предшествующее несуществование, значит допустить, что оно имеет начало. Таково учение *асаткарьяеага*, или учение о том, что следствие не существует, пока оно не создано, учение, известное также как *арамбхаеага*, или теория нового начала. Следствие не предсуществует в причине, а производится заново. Это учение эпигенеза, или созидательного процесса реальности, которое заключается в том, что реальность развивается, создавая новые аспекты самой себя²³⁹. Некоторые буддисты отрицают, что следствие до того, как оно будет произведено, может определяться как существующее, не существующее или как то и другое. Ньяя защищает взгляд, что следствие не существует до своего создания причиной, и этот взгляд согласуется с учением ньяйи, что целое представляет собой нечто другое, чем части, из которых оно составляется²⁴⁰. Системы санкхьи и веданта доказывают, что в следствии мы имеем осуществление предсуществовавших потенциальных возможностей. Согласно санкхье, действующая причина помогает процессу обнаружения. Наяйик критикует этот взгляд. Если ткань уже существует в нитях, то почему мы ее не видим? Нити — это не ткань, и мы не можем ткать нити. Не может служить аргументом соображение, что ткань есть невыявленное, так как невыявленность как раз и представляет собой проблему. Если выявление означает «отсутствие такой формы, которая могла бы восприниматься и быть способной к действию», тогда мы приходим к несуществованию следствия раньше действия причины. Нечто, что не существовало в особой форме, осуществляется благодаря действию причины²⁴¹. Следствие отличается от причины по форме, потенции и положению. Кроме того, если теория санкхьи о тождестве следствия и причины верна, тогда из этой теории вытекало бы, что весь мир, рассматриваемый как продукт первозданной пракрити, был бы так же невоспринимаем, как и сама пракрити. Если следствие занимает то же место в пространстве, как и причина, то это потому, что следствие покоится, или имеет свое основание, в причине. Нет смысла отвергать взгляд, подтверждаемый фактами природы, что вещи заново производятся и разрушаются²⁴². Мнение, что, когда молоко изменяется и становится творогом, имеет место только превращение, а не разрушение, — несостоятельно. «Когда мы воспринимаем новую субстанцию, производимую новым переустройством, мы выводим из этого исчезновение или разрушение прежней субстанции»²⁴³. Разрушение составных частиц молока и их новое расположение приводят к возникновению творога. Наяйик согласен с тем, что полное разрушение прежней субстанции делает образование

²³⁷ *Phalāyogavyavacchinnaṁ kāraṇam*.

²³⁸ *Prāgabdhāvapratiyogi* («*Tarkasaṁgraha*», 39).

²³⁹ Канада упоминает об аргументах, имеющих целью показать, что причина и следствие совершенно различны: 1) они являются объектами разных идей; 2) называются разными словами; 3) производят разные следствия; 4) совершаются в разные моменты времени; 5) имеют разную форму; 6) имеют разное количество, например: нитей много, а ткань одна; 7) если бы причина и следствие были тождественны, не нужны были бы усилия, чтобы вывести следствие из причины. См. также N. V. T. T., III. 2. 17.

²⁴⁰ N. S., IV. 1. 48–54.

²⁴¹ N. S., IV. 1. 48–54.

²⁴² N. V., IV. 1. 49.

²⁴³ N. B., IV. 1. 49.

новой невозможным. Отсюда следует, что субстанция освобождается от своих прежних условий. Однако наяйик не склонен признать это открыто.

В трудах систем санкхья и веданта, содержащих различные теории причинной связи, взгляды ньяйи подвергаются критике. Здесь можно привести один пример этой критики из «Санкхья-карики»²⁴⁴. То, что не существует, не может быть произведено. Как бы мы ни старались, мы не можем синее превратить в желтое. Кроме того, материальная причина всегда соединена со следствием, как, например, масляные семена с маслом. Поскольку не может быть соединения с несуществующим, постольку следствие должно существовать в причине. Нельзя думать, что причина может произвести следствие, не связанное с ней. Если бы это было возможно, тогда любая причина могла бы производить любое следствие и не было бы никакой необходимости в том, чтобы определенное следствие производилось только определенной причиной²⁴⁵. Если говорят, что не связанная со своим следствием причина производит следствие благодаря присущей ей потенции²⁴⁶, тогда, если эта потенция связана со следствием, это все равно, что сказать, что следствие предшествует причине; если же потенция не связана со следствием, тогда вопрос, почему определенное следствие производится определенной силой, неразрешим. Кроме того, поскольку причина и следствие имеют одну и ту же природу, то, если существует одно, должно существовать и другое. Санкхья и веданта настаивают, что если следствие полностью отлично от причины, тогда не может быть никакого определенного принципа для того, чтобы их связывать. Наяйик говорит, что если бы следствие не отличалось от причины, то мы не могли бы различать их как причину и следствие. Оба эти взгляда содержат в себе истину, но с различных точек зрения.

Мы заключим этот раздел несколькими критическими замечаниями относительно взглядов ньяйи на причинность. Наяйик ставит ударение на предшествование причины следствию, которое, строго говоря, является предшествованием логическим, а не хронологическим. Солнце есть причина света, но оба — и причина, и следствие — одновременны. Реальная причина существует, пока существует следствие; существование же причины до или после следствия не необходимо. В интересах практики, а не истины наяйик преувеличивает значение момента предшествования (*пурвабхава*) в причине²⁴⁷. Анализ ньяйей предшествующих условий и изменения, которое превращает их в причину некоего следствия, носит искусственный характер. В тот момент, когда появляется единство условий, появляется и следствие. Если единства условий не получается, причина может существовать вечно, не производя следствия. Но никакая причина не существует, если она не производит следствия. Процесс изменения сам является следствием, и ничто другое не может называться следствием. Различение между элементами причины, моментом их объединения и моментом производства следствия, является чисто идеальным²⁴⁸. Шанкара справедливо говорит, что мы не можем настаи-

²⁴⁴ N. B., III. 2. 16.

²⁴⁵ Согласно этому взгляду, говорят критики, можно было бы производить даже невозможные вещи, например рог у зайца. Ньяя, отвечая на это возражение, говорит, что это надо понимать в том смысле, что то, что может быть произведено, пока еще не существует, а не в том смысле, что может быть произведено несуществующее («Nyāyamañjari», p. 494).

²⁴⁶ Если следствие не существует, пока оно не произведено, то можно предполагать, что активность действующего начала может привести к чему-либо другому, а не к определенному следствию. Другими словами, воздействие на нити могло бы привести к созданию кувшина. Вайшешика устраняет эту трудность, говоря, что активность, приложенная к определенной причине, создает только те следствия, которые потенциально присущи причине.

²⁴⁷ «Kusumāñjali», I. 19.

²⁴⁸ «Причинность на самом деле есть идеальная реконструкция дьящегося во времени процесса изменения. Между объединением обособленных условий и началом процесса нет никакого

вать ни на предшествовании, ни на безусловности или неотделимости. Если причина и следствие представляют собой нераздельное единство (*айютасиггха*), тогда причина не всегда нуждается в предшествовании следствию. Вернее сказать, что причина и следствие являются двумя модусами вещи, чем сказать, что это две отдельные вещи, соединенные между собой неразрывно²⁴⁹. Это заключение подкрепляется и настоячивостью ньяйи в отношении самавайи, или присущности. Если причина и следствие связаны через присущность, тогда проще смотреть на них как на связанные друг с другом отношением тождества (*тагатмья*).

Нельзя сказать, что факты природы свидетельствуют о причинных отношениях настолько явно, что стоит только открыть глаза, чтобы видеть их. Мы говорим, что *A* есть причина *B*, или что *A* необходимо, или что *B* случайно, и таким образом упорядочиваем наш опыт. Причинность есть форма нашей мысли, модус интеллекта. То, что вселенная управляется законами, есть постулат, который мы принимаем в логике, хотя он устанавливается метафизикой. В жизни мы не задаемся вопросом о реальной причине или объяснением того или иного события, но удовлетворяемся знанием тех вещей, которые производят желаемые для нас следствия. Глина есть причина кувшина. Природа поставляет глину, а гончар использует ее для своей цели. Мы не можем исчерпать всех условий, и поэтому наше причинное предвидение только относительно. Мы говорим: «Даны такие-то и такие-то условия; если они не противодействуют друг другу, то должны произойти такие-то и такие-то следствия». Трудности в отношении причинны и последовательного регресса наяйиком опускаются как чисто диалектические. Как причина, так и следствие суть преходящие события, а не вечные факты, хотя мы и склонны говорить о них как о субстанциях, сохраняющих тождество вопреки событиям. Сами атомы, если они являются причинами, не могут быть реальными. Причина не имеет смысла вне изменения, а то, что изменяется, есть преходящее явление. Причина, если ее проанализировать, разрешается в простое следование событий, которые зависят друг от друга *ad infinitum*, и все же мы должны пользоваться ею, как если бы она была истинным понятием. Это понятие, бесспорно, полезно в пределах опыта, но мы не можем рассматривать его как абсолютно правильное. Причинность есть только форма опыта²⁵⁰.

Концепция несуществования следствия в причине, принятая ньяйей, имеет свой источник в натуралистической точке зрения, которая рассматривает реальное как то, что воспринимается²⁵¹. Мы видим высшее и более сложное, возникающее из низшего и более простого, в котором это высшее и более сложное раньше не существовало. Многие мыслители современности принимают этот взгляд на реальность как на непрерывный процесс развития простого в сложное, низшего в высшее. Они могут отличаться от реалистов ньяйи во взглядах на природу первичных простых элементов, но их идея объяснения по существу та же самая. Начинаем ли мы с материальных атомов, как делает наяйик, или электронов, как делают современные ученые, или с нейтрального вещества, или с чувственных данных, или с пространства и времени, проходящих через различные и все растущие усложнения, как говорят некоторые современные реалисты, мы во всех этих

перерыва, или интервала. Причина и следствие не разделены во времени ощущением длительности, или пустоты, или промежутка. Они разделяются во времени идеальной линией, которую мы проводим через неделимый процесс. Ибо, если бы причина длилась хотя бы только долю секунды, она могла бы длиться и в течение бесконечного будущего». (Bradley: «Logic», II, p. 539 n). «Нить причинности есть идеальное единство, которое мы обнаруживаем и создаем в данном нам потоке явлений. Но она не существует актуально в этом потоке, а впервые начинает жить только в мире всеобщего» (*ibid.*, p. 540).

²⁴⁹ S. B., II. 2. 17.

²⁵⁰ Aropita или *adhyastadharma*.

²⁵¹ N. B., II. 2. 18.

случаях должны принять один и тот же неправильный принцип объяснения. Первым условием философского понимания является происхождение меньшего от большего, а не большего от меньшего. К принятию этого принципа ведет нас естественный ход мысли. Поток не может подняться выше, чем его источник. Так как априорные условия мысли не выдерживаются в таких взглядах, то нам говорят, что они поэтому должны быть отброшены. Однако мы не можем изменить устройство нашей мысли в угоду реалистам. Мысль вынуждена постулировать имплицитное, или потенциальное, и считать, что следствие имплицитно, или потенциально, заложено в причине. Последовательный реализм должен трактовать развитие как простую видимость. Если он рассматривает его как нечто большее, чем видимость, он становится непоследовательным. Реалисты, подобные профессору Александеру, принимают некоторые другие принципы, кроме пространства и времени, когда говорят о творческом усилии и развитии высших качеств и существ. Если реалист смотрит на реальное как на действительное и отбрасывает потенциальное как бессмысленное выражение, тогда причинность становится непонятной. Наяйик опровергает сам себя, когда допускает реальность атомов и душ, которые невидимы. Вещи, которые мы видим, создаются и разрушаются и поэтому не вечны; вечные вещи не видимы нами и все же допускаются. Реалист вынужден преувеличивать значение времени. Гюйо в своей небольшой книге «Время» замечает: «Мы сделали из времени некую современную разновидность таинственной реальности, которая призвана заменить старую идею провидения и сделаться всемогущей»²⁵². Принимая гипотезу абсолютности времени, мы никогда не можем быть уверены относительно цели мира, которая не может быть ни установленной, ни устойчивой. Мы живем во вселенной, которая изменяется и где все может произойти от всего. В такой схеме нет места для бога, если мы не признаем, что вещи стремятся к совершенству и что бог есть творец. Профессор Александер уверяет нас, что божественность есть высшее качество, следующее за разумом. Мы можем спросить: а что следует за богом?

Наяйик настаивает на непрерывности отношения между причиной и следствием. Если мы попробуем сформулировать взгляд ньяйи в терминах современной науки, то можем сказать, что она рассматривает причинность как расходование энергии. Она отрицает существование какой-либо трансцендентной силы в механизме природы, если мы на момент отвлечемся от ее взгляда на невидимые достоинства и недостатки (*аггришта*). Причинность есть просто перераспределение энергии. Причина есть целостная совокупность условий (*каранасамагри*), а следствие есть то, что из нее проистекает²⁵³. Стремясь оправдать положения здравого смысла, что вещи создаются и разрушаются, наайик рискует упустить из виду факт непрерывности природы. Он пытается примирить популярный взгляд, что ничто не происходит из ничего, с положением, что вещи имеют начало. Цветок возникает из растения, плод от дерева, и все же наайик отдает себе отчет, что растение и цветок, плод и дерево — нереальны сами по себе. Ньяя признает субстанциальное тождество причины и считает, что возникновение новых свойств происходит из различий в расположении. Встает метафизический вопрос, реальны ли эти вновь создающиеся свойства. Безусловно верно, что они наблюдаются нами в следствии и не наблюдались раньше в причине. Можем ли мы на этом основании сделать вывод, что они реальны? Когда наайик признает, что изменяю-

²⁵² Цитирую по «Philosophical Review», September 1923, p. 466.

²⁵³ Как мы увидим дальше, вайшешика допускает, что качества причины являются причинами качеств следствия. Черный цвет глины есть причина черного цвета горшка, если противодействующая сила жары не изменит цвета. Исключением из этого у вайшешики является получение диад из ануса и триад из диад, где число составляющих элементов определяет *париману*, или размер. Ньяя допускает изменение качеств в сложных субстанциях.

щиеся состояния мира преходящи, он допускает и то, что они не обладают абсолютной реальностью. Подлинно реальное неизменно, хотя агрегаты и меняют свою форму. Мы обычно говорим, что вещи возникают и исчезают. Но в действительности имеется только соединение и разъединение различных элементов, которые не создаются и не разрушаются, не увеличиваются и не расходуется. Подлинно реальное вечно сохраняется, тогда как состояния изменяются. Основным принцип сохранения признается даже в царстве материи. Атомы сохраняются, тогда как их случайные соединения возникают и исчезают. Парадоксальное утверждение, что из ничего возникает нечто, теряет смысл, если мы вспомним, что становится действительным только то, что имело в зародыше. Отождествление одной стадии с «нечто», а предшествующей стадии — с «ничто» есть просто неточность языка.

■ УПАМАНА, ИЛИ СРАВНЕНИЕ

Упамана, или сравнение, есть средство, с помощью которого мы приобретаем знание о вещи из ее сходства с другой, ранее хорошо нам известной вещью. Узнав, что дикая корова (гавая) похожа на домашнюю корову, мы заключаем, что это похожее на корову животное есть гавая²⁵⁴. В аргументацию через сравнение входят: 1) знакомство с объектом познания и 2) восприятие сходства. В то время как древние найики рассматривали первое как основную причину нового знания, новые найики большее значение придают восприятию сходства²⁵⁵. Простое сходство, будь оно полное, значительное или частичное, недостаточно для оправдания аргументации через сравнение. В случае полного сходства или тождества нет нового знания. Мы не говорим, что корова похожа на корову. В случае значительного сходства вывод не достигает цели, так как буйвол — не корова, хотя у них и имеется много точек сходства. Если же имеется только частичное сходство, дело обстоит еще хуже. Горчичное зерно не есть гора Меру, хотя оба обладают атрибутом существования. В полноценной аргументации через сравнение мы не столько считаем пункты сходства, сколько взвешиваем их²⁵⁶. Сходство должно быть в важных или существенных пунктах²⁵⁷ и иметь отношение к причинной связи²⁵⁸. Аргументация через сравнение дает нам знание отношения между объектом и его наименованием²⁵⁹. Оно относится к проблеме отождествления. Мы сказали, что имя собственное «гавая» дается объекту, который похож на корову, и дается тогда, когда мы находим такой объект. Позднейшие логики придерживаются мнения, что это опосредствованное отождествление происходит через узнавание не только сходства, но также и различия (*вайбхармья*), как, например, когда мы узнаем лошадь, которая отличается от коровы тем, что не имеет раздвоенных копыт, или через познание своеобразной природы объекта (*гхармамапра*), как, например, когда мы узнаем верблюда благодаря его отличительным свойствам — длинной шее и т. п.²⁶⁰ В этом смысле упамана не соответствует современному умозаключению по аналогии.

Как мы увидим дальше, теория ньяи придерживается прагматистского взгляда на истину, то есть как на то, что ведет к успешному действию. Но этот критерий может быть приложен только к объектам нашего опыта и неприменим к

²⁵⁴ Prasiddhavadustasādharmyād aprasiddhasya sādhanam, Upamānam samākhyātām yathā gaur gavayas tathā. Haribhadra: «śaḍḍarśanasamuccaya», 23. См. также N. S., I. 1. 6.

²⁵⁵ Sāḍṣyājñānam («Tarkasamgraha», 58).

²⁵⁶ N. B., II. 1. 44.

²⁵⁷ Prasiddhasādharmyāt, II. 1. 45.

²⁵⁸ Sādhyasādhanabhāva (N. B., II. 1. 45).

²⁵⁹ Samjñāsamjñibhāva.

²⁶⁰ «Tārkikarākṣā», 22.

объектам сверхчувственным. Наяйик пытается преодолеть эту трудность средствами метода сравнения. Если, говорит он, теория медицины, предлагаемая древними мудрецами, испытана и оказалась верной, то и их учение о духовном освобождении должно также быть верным.

Так как восприятие сходства играет важную роль в упамане, Дигнага рассматривает его как случай восприятия. Вайшешика включает его в вывод, так как аргумент может иметь следующую форму: «этот объект есть гавая, так как он похож на корову, а все, что похоже на корову, есть гавая»²⁶¹. Санкхья доказывает, что упамана не есть самостоятельное средство познания, так как когда житель лесов учит нас узнавать гаваю, то это случай знания со слов, а восприятие сходства есть знание через восприятие²⁶². Даже Бхасарваджня относит упаману к вербальному знанию со слов. Аргумент через сравнение является сложным и включает элемент знания со слов, полученного от жителя лесов, что гавая похожа на корову; элемент знания через восприятие, когда мы видим гаваю в лесу; элемент знания по памяти, так как мы вспоминаем знание со слов, когда видим гаваю; элемент вывода, так как мы пользуемся общим суждением, что все, что похоже на корову, есть гавая; и, наконец, знание, характерное для этого аргумента, — знание, что название «гавая» применимо к животному этого вида. Последнее является отличительным признаком аргумента через сравнение, который не следует смешивать с другими способами познания, хотя некоторыми чертами он может быть и похож на них²⁶³.

■ ШАБДА, ИЛИ ВЕРБАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ

Одним из главных источников знания является авторитет. Мы принимаем многое, чего мы не наблюдали и о чем не думали, на основании авторитета других. Мы многое узнаем из обычных сообщений, исторической традиции и откровений священного писания. Логические вопросы, связанные с этим способом получения знания, группируются под наименованием *шабда*, или словесного свидетельства.

Сошлемся вкратце на взгляды ньяйи на происхождение и природу звука, значение слов и структуру предложений. Не воздух, а *акаша*, наполняющая все пространство, есть субстрат звука²⁶⁴. Звук может быть произведен даже в пустоте, хотя мы и не услышим его, так как там нет передающего его воздуха. Качество звука не зависит от воздуха, хотя его сила и т. п. зависят от воздуха²⁶⁵. Он производится, однако, контактом двух твердых субстанций. Один звук производит другой, другой — третий и т. д., пока последний не замрет из-за какого-нибудь препятствия²⁶⁶. Мы не можем думать, что звук вечен только потому, что он имеет неуловимый субстрат²⁶⁷.

²⁶¹ «Upaskāra», IX. 2. 5.

²⁶² «Tattvakaumudā», 5.

²⁶³ «Siddhāntamuktāvali», 79, 80. Пурва миманса и веданта признают самостоятельность аргумента через сравнение, хотя и определяют его иначе. Когда мы встречаем гаваю в лесу, мы имеем не только знание ее сходства с обычной коровой, но также и знание сходства коровы с гаваяй. Последнее получается благодаря сравнению, так как корова в действительности в момент встречи не воспринимается, тогда как гавая воспринимается.

²⁶⁴ «Звуковые сочетания воспринимаются даже тогда, когда нет восприятия чего-либо, имеющего цвет и другие качества, и это показывает, что звук своим субстратом имеет субстанцию, которая неуловима, и все проникает, и не содержится в том субстрате, в котором имеются вибрации (*кампа*)» (N. B., II. 2. 38).

²⁶⁵ V. S., I. 1. 6.

²⁶⁶ N. B., II. 2. 35—36.

²⁶⁷ Приводится несколько оснований для доказательства его невечности (N. S., II. 2. 13—38).

1) Звук имеет начало, так как он возникает от столкновения двух твердых субстанций, например

Слово есть комбинация букв, выражающая объект посредством обозначения (*абхиха*), или импликации (*лакшана*). Каждое слово имеет значение, которое обычно рассматривается как отношение между словом или знаком и обозначаемым объектом²⁶⁸.

Факт, что слова имеют значение, объясняется грамматистами при помощи теории *спхота*²⁶⁹. Согласно этой теории, отдельные буквы *к, о, р, о, в, а* или все буквы «корова» не могут дать знания о соответствующем слову предмете, так как каждая буква исчезает, как только она произнесена. Даже если последней букве помогают впечатления, оставшиеся от предшествующих, то все равно то или иное количество букв не может объяснить знания о предмете. Должно существовать что-то помимо букв, благодаря чему порождается знание, и это есть *спхота*, или сущность звука, раскрываемая буквой, словом или предложением²⁷⁰. Эта звуко-сущность дает познание предмета. Одна буква, если она не является словом, не может обозначать какой-либо предмет. Защитники *пагаспхота* доказывают, что только *пага*, или слово, может обозначать смысл, тогда как защитники *вакьяспхота* считают, что только вакья, или предложение, может обозначать полный смысл. Согласно последним, предложение является основной смысловой единицей речи, тогда как слова суть только части предложений, а буквы — части слов. *Спхота*, или звуко-сущность, является, как говорят, вечной и существующей сама по себе, вступающей перманентно в отношении с предметом, ею обозначаемым. Буквы, слова и предложения выражают, но не производят вечные смыслы. Наяйики считают, что обозначающим является слово²⁷¹ и что мы узнаем его значение, когда

топора и дерева. Нельзя сказать, что столкновение только помогает слышимости звука, но не производит его, так как столкновение и звук не одновременны. Мы слышим звук на большом расстоянии и притом, когда породившее его столкновение уже прекратилось. 2) Звук не вечен, так как он имеет и начало и конец. Если бы он был вечен, он был бы слышим всегда, если он находится вблизи воспринимающего органа, чего, однако, на самом деле нет. Мы знаем также, что звук прекращается по известным причинам. Мы прекращаем звук гонга прикосновением руки к гонгу (II. 2. 32–36; V. S., II. 2. 26–37), Ватсьяна говорит, что при каждом звуке имеет место целая серия звуков и что в этой серии каждый последующий разрушает предыдущий. Столкновение с препятствующей субстанцией разрушает последний звук серии (N. B., II. 2. 34). Поздние наийики изменяют это объяснение, чтобы приспособиться к теории вайшешики, говорящей, что качество не может содержаться в качестве и не может иметь другое соединение качеств. Вачаспати замечает, что разрушает звук столкновение с препятствием, но с препятствием не для звука, а для акаши, которая является материальной причиной звука. Столкновение акаши с более плотной субстанцией лишает ее способности быть причиной других звуков, и когда причина первоначального звука, например контакт палки с барабаном, перестает действовать, тогда ничто не возобновляет серию вновь и последний звук прекращается. 3) Нашим органом слуха улавливается перерывной звук серии. Он принадлежит к роду звуков и поэтому не вечен (N. S., II. 2. 16). 4) Звук, как говорят, обладает свойствами того предмета, который производит его; звук определяют как густой, высокий и т. д. 5) Из того факта, что мы повторяем звуки, которым нас учит учитель, мы не можем заключить, что звуки вечны. Когда их не слышно, они не существуют, и мы при повторении только воспроизводим их. Можно повторять различные звуки, как можно дважды приносить жертву или дважды танцевать (N. S., II. 2. 29). 6) Из неуловимости звука мы не можем заключать о его вечности. Движение тоже неуловимо, но оно неечно (N. S., II. 2. 22–24).

²⁶⁸ Ср. Виджнянабхикшу на S. S., V. 37. Грамматисты Бхаттоджи Дикшита («*Vaiyakaranabhusana*», р. 243) и Нагеша Бхатта («*Mañjūśā*. р. 23–26) рассматривают эту способность обозначения как принадлежащую исключительно словам, тогда как санкхья и веданта считают, что она принадлежит также и объектам («*Pañcadaśī*», VIII. 4–15; «*Nyāyabinduṭkā*», 10–11).

²⁶⁹ Ссылка Панини на *sphoṭāyana* в VI. 1. 123 указывает, что эта теория в его время имела большое влияние (см. S. D. S., *Pāṇinidarśana*).

²⁷⁰ Дойссен отождествляет спхоту с понятием. Тибо рассматривает ее как грамматическую функцию и уверен, что она не может быть понятием, так как она ясно называется *вачака* или *абхихаяка* и является причиной смысла слова (Thibaut's E. T. of S. B., p. 204 n). См. также S. B., I. 3. 28.

²⁷¹ *Śaktam padam* («*Tarkasamgraha*», 59).

слышим последнюю его букву. Слыша последнюю букву *a*, мы припоминаем предшествующие: *k*, *o*, *p*, *o*, *v*, схватываем мыслью все слово и познаем объект посредством условной ассоциации между словом и объектом²⁷².

Отношение между словом и его значением не естественное, а условное, что подтверждается нашим опытом приобретения знания значений слов. Мы узнаем значения слов благодаря обычному словоупотреблению, благодаря грамматике, словарям. А веданта добавляет к этому и жест²⁷³. Условие, что такое-то слово должно обозначать такой-то объект, устанавливается богом (*Ишварасанкетах*)²⁷⁴. Поздняя ньяя допускает, что человек также устанавливает условия (*иччхаматрам шактих*)²⁷⁵, хотя эти условия называются *парибхашика*, поскольку они различны у разных людей.

Каково значение слов? Является ли оно индивидуальным (*вьякти*), или это форма (*акрити*), род (*джати*), или все вместе?²⁷⁶ Индивидуальное есть то, что имеет определенную форму (*мурти*) и является вместилищем специфических качеств²⁷⁷. Оно — нечто проявившееся, доступное восприятию²⁷⁸. Форма есть собственные признаки, например, расположение подгрудка определяет форму коровы. Род есть тип или класс; общее понятие есть понятие класса. Оно помогает нам в получении общего знания о предметах, подобных рассматриваемому индивидуальному предмету²⁷⁹. Ньяя считает, что слово обозначает все три, то есть индивидуальное, его форму и его род, хотя и в различных степенях²⁸⁰. В нашей практике мы имеем в виду форму. Когда наш интерес направлен на различия, слово относится к индивидуальному, а когда мы стараемся передать общую идею, слово обозначает род. Слово предполагает форму, обозначает индивидуум и соозначает род. Не существует такой вещи, как чистый неопределенный атрибут. Тем или иным способом он всегда определяется (*аваччхинна*). Форма сама по себе тоже недостаточна. Модель коровы из глины, хотя она и имеет ее форму, мы не принимаем за корову, так она не обладает родовыми признаками. Обычное словоупотребление поддерживает теорию, что слова обозначают индивидуальные предметы²⁸¹.

Согласно буддистским мыслителям, слова не представляют положительных объектов, а просто исключают другие, ошибочно попавшие в ум. Слово «корова» обозначает отрицание (*апоха*) объектов, которые не являются коровами, таких, например, как лошадь и т. п. Из этого исключения мы делаем вывод, что слово «корова» относится к объекту «корова»²⁸². Уддйотакара критикует доктрину апо-

²⁷² N. V., II. 2. 55.

²⁷³ «Siddhāntamuktāvali», 81; «Nyāyamāñjari», p. VI.

²⁷⁴ N. B., II. 1. 55. См. также «Nyāyamāñjari», p. 243.

²⁷⁵ «Tarkasamgraha», 59. «Siddhāntamuktāvali», 81.

²⁷⁶ N. S., II. 2. 56.

²⁷⁷ II. 2. 64.

²⁷⁸ II. 2. 65.

²⁷⁹ Sumānaprasavātmika jātiḥ (N. B., II. 2. 66). Поскольку мы имеем понятие коровы вообще, обособленное от идеи индивидуальной коровы, постольку для первого должно быть объективное основание (N. B., II. 2. 61, 66). Уддйотакара считает, что природа класса содержится в каждом индивидууме благодаря присущности, или самавайе. Вопрос о том, содержится ли род в каждом индивидууме полностью или частично, является бессмысленным, так как *джати* не есть нечто составное и различие между целым и частью к нему не приложимо. Джати, или вечная сущность, находится в необходимом отношении самавайи к индивидуумам, чьей сущностью она является, и в непрямом или временном отношении (*каликасамбангха*) к другим индивидуумам.

²⁸⁰ II. 2. 63. Jātivīṣiṣṭavyakti.

²⁸¹ II. 2. 57.

²⁸² См. «Nyāyamanjari», p. 303, 306 — 308, и «Nyāyaratnākara» Партхасаратхи Мишры. Ранние буддистские труды не содержат ничего определенного по этому вопросу, хотя в измененной форме он и появляется в «Apoḥasiddhi» Ратнакирти. Он думает, что слова не обозначают ни положительных, ни отрицательных объектов. Положительное значение является следствием отрицания других

ха на следующих основаниях²⁸³. Мы не можем иметь никакого понятия об отрицательном обозначении, если мы предварительно не имеем положительного. Всякое отрицание имеет положительную основу. Голое отрицание бессмысленно, тогда как всякое специальное отрицание имеет положительную импликацию. И хотя в случае двух противоречащих слов обозначение одного может исключать обозначение другого, такое исключение невозможно в отношении таких слов, как, например, «все»²⁸⁴. Всякое слово обозначает что-нибудь положительное, что не исчерпывается его отличием от чего-либо другого²⁸⁵.

Высказываются возражения против того мнения, что слова якобы не могут обозначать объекты, так как они не сосуществуют с объектами и могут присутствовать в отсутствие объектов, как, например, в отрицательном суждении «здесь нет кувшина»²⁸⁶. Вачаспати, отвечая на это возражение, говорит, что слово обозначает общее, включающее в себя все индивидуумы, рассеянные во времени и пространстве, и, таким образом, относится к индивидуумам как настоящего времени, так и прошедшего²⁸⁷. Также нельзя сказать, что слово есть только абстрактная идея, так как оно не может обозначать различные признаки различных индивидуумов. Слово относится к отличительным признакам, которые объективны. Мы употребляем слова в опыте, и они ведут к успеху в жизни. Все это было бы невозможно, если бы слова относились только к мысленным образам, а не к внешним объектам²⁸⁸.

Иногда говорят, что мы не можем понять отношения между словом и объектом. Слово есть атрибут, а обозначаемый им объект есть субстанция, и между ними не может быть отношение саньюги (конъюнкции). Даже если бы обозначаемый объект был атрибутом, это отношение невозможно между двумя атрибутами²⁸⁹. Слова неактивны, а конъюнкция основывается на движении одного из членов отношения. Слово *акаша* и объект *акаша* оба неактивны, и между ними не может быть конъюнкции. Между словом и его значением нет также и отношения присутности. Ватсьяна считает, что отношение между словом и его значением не продуктивного характера (*праптилакшана*). Слово «огонь» не производит огня²⁹⁰. Поэтому словесное познание менее определено, чем чувственное восприятие²⁹¹. Тем не менее оно все-таки познание.

Предложение (*вакья*) есть соединение значащих звуков, или слов. Мы узнаем составляющие предложение слова и затем их значения. Познание слов оставляет после себя следы (*санскара*), которые вспоминаются в конце предложения, а затем различные значения соединяются в контекст. В то время как древние наैयाки утверждают, что основное средство (*мукхья каранам*) словесного познания есть вспоминание объектов посредством словесной памяти, новые наैयाки доказывают, что словесная память есть основное средство. Значение предложения зависит от: 1) *аканкша*, или необходимости во взаимосвязи, или

объектов не в большей мере, чем отрицательное значение есть следствие положительного утверждения. Сущность значения состоит в одновременном познании положительной и отрицательной сторон. Все определенные объекты имеют положительную природу, которая исключает другие объекты. Эта теория, конечно, более удовлетворительна, хотя ее и нелегко согласовать с общей буддистской метафизикой. Индуистские логики не считают ее буддистской.

²⁸³ N. V., II. 2. 65.

²⁸⁴ См. «Ātmatattvaviveka» Удаяны.

²⁸⁵ «Nyāyamañjari», p. 311. См. также «Nyāyakandalī», p. 317–321.

²⁸⁶ «Prameyakamalamārtāṇḍa», p. 124; V. S., VII. 2. 17.

²⁸⁷ N. V. T. T. II. 2. 63.

²⁸⁸ «Prameyakamalamārtāṇḍa», p. 136; Vidyānanda, Aṣṭasahasrī, p. 249.

²⁸⁹ V. S., VII. 2. 14.

²⁹⁰ N. B., и N. V. T. T., II. 1. 50–51.

²⁹¹ «Prameyakamalamārtāṇḍa», p. 128–130; Kumārila, S. V., V. 11. 6–8, 10.

неспособности слова выражать смысл в отсутствие другого слова; 2) *йогьята*, то есть совместимости, или пригодности, или способности согласовываться со смыслом предложения и не превращать его в бессмыслицу; 3) *саннигдхи*, близости расположения друг за другом, или произнесения слов в быстрой последовательности без продолжительных пауз между словами. Эти наैयाки настаивают, таким образом, на синтаксической, логической и фонетической связи слов. Совокупность слов, лишенных взаимосвязи, например «человек», «лошадь» и «колония», не имеет никакого смысла. Предложение вроде: «смочить огнем» (*агнина синкчей*) также не имеет никакого вразумительного смысла. Подобным же образом слова, произнесенные с длинными интервалами, не сообщают никакого смысла. Предложение составляется из слов, которые находятся во взаимосвязи, пригодны к построению предложения и близко следуют друг за другом. Гангеша добавляет четвертое условие, именно — знание намерения говорящего. Например, предложение *сайндхавам аная* может означать и «подай лошадь», и «подай соль», и мы можем быть уверенными в его значении только в том случае, если знаем намерение говорящего. Но принцип йогьята, то есть пригодности слова для выражения определенного смысла, покрывает также и это требование Гангешы²⁹². Только принцип пригодности требует формальной правильности, а *тампарьяджняна*, или знание намерения говорящего, относится скорее к совместимости слов по содержанию²⁹³.

Предложения делятся на три класса: повеления (*вигхи*), запрещения (*нишедха*) и объяснения (*артхавадга*)²⁹⁴. Шабда, когда употребляется как источник познания, имеет значение аптопадеша, или утверждения пользующегося доверием лица²⁹⁵. *Апта*, или пользующееся доверием лицо, есть специалист в определенной области, «тот, кто, имея прямое доказательство определенного положения, хочет сообщить его другим, которые благодаря этому понимают его». Они могут принадлежать к любой касте или расе, быть «риши, арьями или млеччхами»²⁹⁶. Когда молодой человек сомневается, можно ли перейти такую-то речку вброд или нельзя, информация старого опытного местного жителя о том, что речку можно перейти вброд, является вполне заслуживающей доверия.

Эти заслуживающие доверия утверждения относятся как к видимому миру (*гриштармха*), так и к невидимому (*агриштармха*). Утверждение, что хинин излечивает лихорадку, относится к первому виду, а то, что мы можем попасть на небо благодаря добродетели, относится ко второму. Слова людей, называемых «риши», относятся ко второму виду²⁹⁷. На их утверждения следует полагаться, поскольку их высказывания по отношению к доступному для проверки миру оказались верными. Авторы вед называются *аптами*, или людьми, заслуживающими доверия, поскольку они имели интуитивное восприятие истин, любовь к человечеству и желание сообщить свое знание другим²⁹⁸.

Поздние наैयाки, как Удаяна и Аннан Бхатта, а также мыслители вайшешики считают, что верховный Ишвара является вечным автором вед. Удаяна отрицает взгляд, согласно которому авторитетность вед представляет собой вывод из мыс-

²⁹² «Bhāṣāpariccheda». См. также «Vedāntaparibhāṣā», IV.

²⁹³ В то время как мимансаки и грамматисты считают, что слова в предложении группируются вокруг глагола, как центра предложения, без которого они не имеют смысла, наैयाки думают, что предложение есть только известное количество значащих слов (*пагасамуха*), общий смысл которых воспринимается вне зависимости от наличия или отсутствия глагола в предложении («Tarkasamgraha», p. 59; Jhā: «Prabhākara School», p. 63).

²⁹⁴ N. S., II. 1. 63 и «Tarkakaumudī», p. 17.

²⁹⁵ I. 1. 17.

²⁹⁶ N. B., I. 1. 7.

²⁹⁷ N. B., I. 1. 8.

²⁹⁸ II. 1. 68.

лей об их вечности, безошибочности и из факта принятия их великими святыми. В начале новой эпохи мира не мог существовать такой факт, как принятие святыми. Аргумент мимансаков о вечности вед опровергается Удаяной, который доказывает, что нет непрерывной традиции, указывающей на их вечность, так как такая традиция необходимо имела бы перерыв при том распаде мира, который предшествовал ныне существующему миру. Ватсьяна, однако, признает непрерывность традиции в том смысле, что бог в начале каждой эпохи воссоздает веды и тем самым поддерживает традицию²⁹⁹. Если мимансаки приводят одни тексты в подкрепление своего взгляда, что веды вечны и что риши являются не авторами их, а только их пророками (*мантраграштарак*), то другие тексты цитируются в подкрепление взгляда ньяйи на происхождение вед³⁰⁰. Кроме того, в ведах имеются высказывания, которые содержат указания на автора.

Возражения против авторитетности вед, содержащие указания на неправильность, противоречивость и тавтологию, отвергаются как несостоятельные³⁰¹. Значение вед защищается на том основании, что их содержание образует связное целое. Принятие вед не означает, что мы должны слепо верить их содержанию или считать их за откровение.

Дигнага утверждает, что шабда не является самостоятельным источником познания. Когда мы говорим о заслуживающем доверия утверждении, мы имеем в виду или то, что высказывающее его лицо достойно доверия, или то, что сам факт, о котором оно говорит, достоин доверия. Если имеет место первое, то мы имеем случай вывода; если же второе, то это случай восприятия³⁰². Хотя шабда и похожа на вывод, поскольку она передает знание об объекте с помощью знака, все же знак здесь отличается от знака в выводе тем, что указывает, исходят ли слова от заслуживающего доверия человека или от не заслуживающего его³⁰³. Отношение между знаком и обозначаемой вещью в выводе является естественным, тогда как в вербальном знании оно условно³⁰⁴. Если признать, что вербальное знание следует за воспоминанием значений слов и, следовательно, является выводным, тогда даже сомнительное знание и познание через сравнение должны рассматриваться как выводные. Если указание на три периода времени делает вербальное знание выводным, тогда другие формы рассуждения, как, например, *тарка*, будут тоже выводными. Если считать, что словесное знание есть вывод из сопоставления наличия и отсутствия высказывания, так что произнесенное слово «кувшин» обозначает познание существующего объекта, и что нет познания объекта, когда это слово не произнесено, тогда даже восприятие можно рассматривать как случай вывода, поскольку оно имеется, когда есть в наличии кувшин, а когда нет кувшина, то нет и его восприятия³⁰⁵. Из этих соображений следует, что познание, полученное с помощью слов, отличается от познания, получаемого через восприятие, вывод и сравнение³⁰⁶.

²⁹⁹ N. B. и N. V. T. T., II. 1. 68.

³⁰⁰ Idam sarvam asṛjata ṛco yajūṁṣi sāmāni, etc.

³⁰¹ Если мы совершаем жертвоприношение ради рождения сына, а сын не рождается, то ошибка могла быть в самом действии, а не в ведийском правиле. Наставления вроде «совершай жертвоприношение после восхода солнца» или «перед ним» не следует понимать как противоречащие друг другу, так как они утверждают альтернативу в поведении. Здесь нет бесполезной тавтологии (N. B., II. 1. 58 – 59).

³⁰² Дигнага, однако, принимает высказывания Будды как авторитетные. См. «Tantravarttika» Кумарилы, р. 169 ff.

³⁰³ N. B., II. 1. 52.

³⁰⁴ N. B., II. 1. 55.

³⁰⁵ N. V., II. 1. 49 – 51.

³⁰⁶ N. B., II. 1. 52; N. V., I. 1. 7.

■ ДРУГИЕ ФОРМЫ ПОЗНАНИЯ

К четырем источникам познания, признаваемым ньяйей, мимансаки добавляют *артхапатти*, или предположение, а последователи Бхатты и ведантисты — абхаву, или несуществование. Паураники рассматривают традицию и вероятность тоже как действенные источники познания. Наяйик считает, что все формы познания охватываются четырьмя праманами³⁰⁷.

Айтихья, или традиция, подводится под шабду³⁰⁸. Если устное предание или традиция берет начало от заслуживающего доверия лица, тогда она авторитетна как шабда. Артхапатти, или импликация, приводит к новому факту или предполагает нечто (*апатти*) на основании другого факта (*артхат*). Оно признает вещь, которая сама не воспринимается, но подразумевается другой вещью, воспринимаемой или выводимой. Тучный Девадатта не ест днем. При этом подразумевается, что он ест ночью, ибо невозможно быть тучным и совсем ничего не есть. Мимансаки рассматривают такой вывод как самостоятельное средство познания и считают его разделительным гипотетическим силлогизмом³⁰⁹. Согласно Гангеше, это пример отрицательного вывода, который устанавливает отсутствие среднего термина через отсутствие большего. Согласно «Бхашапарикчхеде», артхапатти осуществляется через познание отрицательного отношения между средним и большим терминами (*вьятирекавьяпти*)³¹⁰. *Санбхава*, или подведение, когда мы познаем часть из целого, членом которого она является, является случаем дедуктивного вывода. Это чисто нумерическое включение.

Абхава, или отрицание, иногда упоминается как самостоятельная прамана. Хотя система ньяя-вайшешики и признает несуществование как объект познания, она все же не считает, что для его познания нужна особая прамана. Мы уже видели каким образом существование (наличие) является объектом восприятия, которое связано с *адхикараной*, или местом, отношением, называемым *нишешаната* (или квалифицируемое и квалификация). Несуществующая (отсутствующая) вещь принадлежит к тому же роду реальности, как и ее место, которое воспринимается; иначе восприятие отсутствия вещи не могло бы подразумеваться восприятием ее места. Абсолютное отрицание непостижимо. Отрицание, являющееся объектом познания, относительно³¹¹.

Посредством вывода мы можем заключить о несуществовании вещей. Абхава означает не простое отрицание, а противоположность. Это противоположность между тем, что существует и что не существует, как, например, несуществующий дождь, приводит к познанию существующей связи между облаками и сильным ветром, так как только при наличии связи между облаками и сильным ветром не бывает дождя, который иначе имел бы место по причине тяготения капель дождя³¹². Из двух противоречащих обстоятельств несуществование одного устанавливает существование другого. Логика ньяйи следует принципу дихотомического деления. На этом предпо-

³⁰⁷ N. B., II. 19.

³⁰⁸ II. 2.

³⁰⁹ См. также Bhāṣāpariccheda, p. 143.

³¹⁰ Этот вывод может быть выражен как сложное умозаключение, состоящее из двух ступеней:

1. Тот, кто совсем не ест, не может быть тучным. Этот человек — тучен.

Следовательно, этот человек не является таким, который совсем не ест, то есть он относится к тем, кто ест. Это — модус Cesare.

2. Тот, кто ест, должен есть или днем, или ночью.

Этот человек не ест днем.

Следовательно, он ест ночью.

³¹¹ Другой взгляд см. в «Sāstradīpicā», p. 234 ff., «Vedantaparibhāṣa», VI.

³¹² N. B., II. 2. 1.

ложении основывается различие между однородными и разнородными примерами. Два противоречащих суждения не могут быть оба ложными и не могут быть оба истинными. А есть или *В*, или *не-В*. Одно из двух противоречащих суждений должно быть истинным, так как никакой другой путь не возможен³¹³. Если мы выводим несуществование одной вещи из существования другой, то это только частный случай вывода³¹⁴. Ватсьяна говорит: «Когда существующая вещь познается, несуществующая не познается, или, иначе, в то время когда имеется познание существующего, имеется также непознание несуществующего. Когда лампа светит и делает что-либо видимое видимым, тогда то, что рассматривалось как видимое, но которое невидимо в данный момент, рассматривается как несуществующее благодаря следующему умственному процессу: «Если бы вещь существовала, она была бы видна; но так как она не видна, необходимо заключить, что она не существует»³¹⁵. Этот взгляд поддерживает и Прашастапада. «Как появление следствия указывает на существование причины, так и непоявление следствия указывает на несуществование причины»³¹⁶. Даже посредством шабды мы можем иметь познание несуществования³¹⁷.

■ ТАРКА И ВАДА

В *тарке*, или косвенном доказательстве, мы начинаем с ложного предположения и показываем, как оно приводит к абсурду. Если бы душа не была вечной, она не могла бы испытывать результаты своих действий, перевоплощаться и достигать освобождения. Следовательно, она вечна. Принятие ложной меньшей посылки вынуждает принять и ложную большую³¹⁸. Тарка является типом вывода, отличным от других, поскольку она не основывается на каком-либо восприятии. Она косвенно ведет к истинному познанию³¹⁹. Ватсьяна думает, что она не дает определенного знания, хотя и говорит, что посылка, противоположная выдвинутой, является невозможной³²⁰. Уддйотакара доказывает, что умозаключение о душе не дает нам права говорить, что душа не имеет начала (то есть вечна), а только то, что она должна быть таковой³²¹. Тарка сама по себе не является источником истинного познания, хотя она и ценна тем, что создает гипотезы.

Древняя ньяя признает одиннадцать видов тарки, которые новая ньяя сводит к пяти и из которых главным является описанный нами *reductio ad absurdum*, называемый *праманабадхитартхапрасанга*. Остальные четыре суть: *атмашрая*, или *ignoratio elenchi*; *аньйоньяшрая*, или *petitio principii*; *чакрика*, или круг в доказательстве, и *анавастха*, или *regressus ad infinitum*. Даже *reductio ad absurdum* рассматривается как случай ошибочного умозаключения, поскольку в нем выводится заключение, являющееся абсурдным. Но когда мы преодолеваем ошибку, мы приходим к окончательному познанию (*нирняя*)³²².

Вада, или дискуссия, осуществляется посредством свободного использования силлогизма и имеет целью установление истины. Но она часто вырождается в простое пререкание (*гжальпа*), которое, увлекаясь критикой ради ее самой, стремится

³¹³ Parasparavirodhe hi na prakārantarasthitiḥ («Kusumāñjali», III, 8).

³¹⁴ N. B., II. 2. 2.

³¹⁵ N. B., Introduction.

³¹⁶ P. P., p. 225. См. также V. S., IX. 2. 5; «Nyāyakandaī», p. 225 — 226; «Kusumāñjali», III. 20. 22 и 26.

³¹⁷ Джаянта упоминает одиннадцать видов анулабдхи. См. «Nyāyamañjari», p. 56 — 57.

³¹⁸ S. D. S., XI.

³¹⁹ Pramānugrāhakas tarkaḥ (S. S. S., VI. 25). «Tarkabhāṣā».

³²⁰ N. B., I. 1. 40.

³²¹ N. V., I. 1. 40.

³²² I. 1. 41.

к внешнему успеху, к тому, чтобы взять верх в споре, и к тому, чтобы создать придиру (витаңда)³²³. Такая дискуссия может закончиться только тогда, когда противник будет убежден в своей ошибке и будет вынужден признать свое поражение³²⁴.

ПАМЯТЬ

Все познание делится на презентативное (*анубхава*), которое не является воспроизведением прежних состояний сознания, и репрезентативное (*смрити*), которое воспроизводит в сознании прежний опыт³²⁵. Если мы исключим знание по памяти, все прошлое потеряет для нас всякую достоверность. Познание по памяти основывается на остающихся в сознании следах (*санска* раджання). Память определяется как то, что «обусловлено особым контрактом души с манасом и следом, оставленным прежним опытом»³²⁶. Иногда говорят, что причиной памяти является исключительно впечатление (*санскараматраджання*), и тем самым отличают ее от опознавания (пратьябхиджня). В то время как непосредственной причиной воспоминания является впечатление, причиной опознавания является восприятие тождества наличного объекта с чем-то другим. Ньяя не признает память отдельным источником познания на том основании, что она дает не новое знание об объектах, а только воспроизведение прошлого опыта в той форме и в том порядке, в которых он в прошлом существовал, а теперь перестал существовать³²⁷. Ценность вспоминаемого знания зависит от ценности прежнего опыта, который воспроизводится. Некоторые логики включают познание посредством воспоминания в действительное познание, когда последнее определяется как непротиворечивое познание³²⁸. Воспоминания не одновременны, поскольку внимание (*пранидхана*), восприятие знака и остаток (*лингаджняна*) не бывают налицо в одно и то же время³²⁹.

³²³ I. 2. 1 – 3.

³²⁴ Моменты, устанавливающие поражение (*nigrahasthāna*), бывают двадцати двух различных видов: 1) *pratijñāhāni*, или отказ от защиты суждения, подлежащего доказательству; 2) *pratijñāntara*, или подмена аргумента посредством введения новых соображений; 3) *pratijñāvirodha*, или противоречие самому себе; 4) *pratijñāsamnyāsa*, или отказ от суждения; 5) *hetvantara*, или подмена основания; 6) *arthantara*, или подмена тезиса; 7) *nirarthaka*, или отсутствие смысла в речи; 8) *avijñātārtha*, или употребление непонятного жаргона; 9) *apārthaka*, или бессвязная речь; 10) *apraptakāla*, или небрежность в порядке аргументации; 11) *nyūna*, или опущение существенных моментов аргумента; 12) *adhaka*, или усложнение очевидного; 13) *punarukta*, или повторение одного и того же; 14) *anapubhāṣaṇa*, или молчание; 15) *anijñāna*, или непонимание суждения; 16) *apratibhā*, или ненаходчивость в ответах; 17) *viksepa*, или уклонение от дискуссии посредством симулирования болезни и т. п.; 18) *matānujñā*, или признание поражения посредством указания на то, что взгляд противника также несостоятелен; 19) *ragānuuyogūrekṣaṇa*, или просмотр достойного порицания; 20) *niranuyogūpnyūga*, или порицание того, что не заслуживает порицания; 21) *apasiddhānta*, или отклонение от принятого принципа; 22) *hetvābhāsa*, или видимость основания.

³²⁵ «*Tarkasaṃgraha*», 34.

³²⁶ V. S., IX. 2. 6.

³²⁷ N. S. «*vrtti*», I. 1. 3.

³²⁸ «*Tarkakaumudi*», p. 7.

³²⁹ N. S., III. 2. 33; N. B., III. 2. 25 – 30; N. V., III. 2. 25 – 26. Среди причин воспоминания упоминаются: 1) *pranidhāna* — внимание; 2) *nibandha* — ассоциация; 3) *abhyāsa* — повторение; 4) *linga* — знак; 5) *lakṣaṇa* — описательный знак; 6) *sādrśya* — сходство; 7) *parigraha* — собственность; 8) *āśrayaśrtaṣaṃbandha* — отношение коррелятов; 9) *ānantarya* — непосредственное следование; 10) *viyoga* — разделение; 11) *ekakārya* — тождество функций; 12) *virodha* — вражда; 13) *atiśaya* — превосходство; 14) *grāpti* — приобретение; 15) *vyavadhāna* — вмешательство; 16) *sukhaduḥkha* — удовольствие и страдание; 17) *icchādvēṣa* — желание и отвращение; 18) *bhaya* — страх; 19) *arthitva* — нужда; 20) *kriyā* — действие; 21) *gāḍa* — привязанность; 22) *dharma* — заслуга; 23) *adhama* — дефект. Согласно Ватсьяяне, эти пункты никоим образом не являются исчерпывающими. *Nidarśanaṃ cedaṃ smṛtihetūnāṃ na paraṃ khyānam ity* (N. B., III. 2. 41). Все причины ассоциаций и воспоминания идей могут быть подведены под перечисленные пункты.

■ СОМНЕНИЕ

Состояние сомнения, как говорят источники, возникает: 1) при познании признаков, общих многим объектам, как, например, когда мы видим высокий объект в сумерках и не можем решить, человек это или столб, поскольку высота присуща им обоим; 2) при познании признаков, которые не являются общими ни для каких объектов, как, например, когда нам трудно решить, обладает звук вечностью или нет, поскольку его нет ни в человеке, ни в животном, которые не вечны, а также нет и в атомах, которые вечны; 3) при противоположных свидетельствах, как, например, когда два спорящих друг с другом авторитета высказывают различные мнения о природе души; 4) при несовершенстве восприятия, как, например, когда мы видим воду и не можем решить, реальна она, как вода в водоеме, или нереальна, как вода миража, поскольку она воспринимается и в том и в другом случае; 5) при несовершенстве невосприятия, являющимся случаем, обратным предшествующему³³⁰. Согласно Уддйотакаре, два последних случая сами по себе не служат причинами сомнения, если при этом нет восприятия общих несобственных признаков. Так как воспринимаемый элемент ассоциируется более чем с одним объектом, он одновременно оживляет две цепи идей, что приводит к колебаниям ума, к возникновению состояния сомнения³³¹. Ни одна идея не соединяется с воспринимаемым, хотя обе они альтернативно возможны³³². Состояние сомнения психологически неприятно и парализует активность³³³.

Если одна из альтернатив отклоняется и ум склоняется к другой, мы имеем случай уха, или предположения, где мы принимаем альтернативу в качестве пробной, подлежащей проверке³³⁴. Подавление одной из альтернатив определяется силой другой. Если на рисовом поле мы видим высокий объект, мы предполагаем, что это высокий человек, а не высокий столб, так как столбы нечасто встречаются на рисовых полях. В состоянии сомнения обе альтернативы равновероятны; в состоянии уха одна становится более вероятной, чем другая.

Упоминается и другой вид состояния сомнения, называемый *анагхьявасая*, возникающий в результате дефекта памяти. Мы воспринимаем дерево, но не помним его названия и поэтому как бы спрашиваем себя: «Как же оно называется?»³³⁵ Согласно Шивадитье, здесь мы имеем также два альтернативных предположения, хотя они и отсутствуют в сознании. Если мы их сознаем, мы имеем состояние сомнения. Однако Прашастапада, Шриджара и Удайна дают другое объяснение. Об этом случае говорят, как о случае неопределенного восприятия объекта, знакомого или незнакомого, происходящего из-за рассеянности или благодаря желанию иметь знание. Если мимо нас движется знакомый нам предмет, но мы не замечаем его из-за рассеянности или невнимательности, то имеет место случай *анагхьявасайи*, в котором мы знаем, что нечто прошло мимо нас, но не знаем, что именно прошло. Если объект не знаком и мы не знаем его названия,

³³⁰ Tarkasaṃgraha, 64. V. S., II. 2. 17.

³³¹ Dolāyamānā pratitih saṃsayah (Guṇaratnas Śaḍdarśanasamuccayavṛtīti).

³³² Лаугакши Бхаскара (Laugākṣi Bhāskara) определяет состояние сомнения как познание, характеризующееся чередованием различных противоречащих атрибутов. «Tarkakaumudī»: Ekasmin dharmī viruddhanānakoṭīkam jñānam, p. 7. Ср. также «Tarkasaṃgraha», 64; «Bhāṣāpariccheda», 129 – 130.

³³³ Прашастапада различает два вида сомнения, внутреннее и внешнее (P. P., p. 174).

³³⁴ Saptapadārthi, 68.

³³⁵ См. Saptapadārthi, p. 69. Ср. Mitabhāṣiṇi, Vizianagram skt series, p. 26: kim saṃjñako'yam ity atrāpi, cūṭaḥ panaso vety, vikalpasphuraṇād anadhyavasāyopi, saṃsaya eva.

имеет место случай несовершенного знания, который отличается от состояния обычного сомнения³³⁶.

Сомнение является стимулом к исследованию, так как оно порождает желание узнать то, что еще не познано. Оно предшествует выводу, но не предшествует восприятию или словесному знанию. Сомнение кончается, когда наше знание становится точным. Но сомнение не следует смешивать с заблуждением. Поскольку мы знаем о недостоверности нашего знания природы объекта, мы имеем истинное знание, или *прапьяю*. Сомнение есть незавершенное знание, тогда как заблуждение — ложное знание.

■ ОШИБКИ

Логика ньяйи разрабатывает принципы, посредством которых мы приобретаем знание. Она стоит на точке зрения естественного познания, и ее законы являются не правилами поведения, а общими положениями, основанными на наблюдении средств, с помощью которых человек удовлетворяет свои интеллектуальные потребности. При нормальных условиях познание дает правильные результаты; ошибка — дело случая и возникает только тогда, когда отсутствуют необходимые условия, при которых получается правильное познание. Ошибки происходят тогда, когда что-либо мешает нормальной работе познавательной способности. Ньяя уделяет ошибкам очень большое внимание. Мы не будем этому удивляться, если вспомним, что логике вызвала к жизни именно подверженность человеческой мысли ошибкам.

Очень большое внимание уделяется всяким фокусам со словами, поскольку логика имеет целью защитить нас от софистических трюков. Различаются три вида словесных ухищрений (*чхала*): 1. *Вакчхала*. Употребляется двусмысленный термин, и лицо, с которым говорят, понимает его в смысле, отличающемся от того, который на уме у говорящего. Когда кто-нибудь говорит: «Этот мальчик — навакамбала», то есть имеет новое одеяло (или девять одеял), то софист отвечает: «Нет, он имеет не девять одеял, а только одно». 2. *Саманьячхала*. Утверждение, сделанное в отношении частного случая, распространяется на весь класс. Когда кто-либо говорит: «Этот брахман отличается ученостью и достоинством», софист возражает, что не все брахманы обладают ученостью и достоинством. 3. *Упаচারачхала*. Здесь фигуральное выражение берется буквально. Когда кто-либо говорит: «Галерка кричит», софист возражает, что неодушевленные предметы, как галерка, кричать не могут.

Такие ошибки, как *гжати* и *ниграхастхана*, относятся больше к диалектике³³⁷, чем к логике. Логические же ошибки возникают в связи с разными членами силлогического доказательства. Ошибки в меньшем термине (*пакшабхаса*) и в примере (*гриштантабхаса*) не так важны, как ошибки в среднем термине (*хетвабхаса*). Гаутама³³⁸ упоминает пять видов этих ошибок.

1. *Савьябхичара*, или термин, который не дает однозначного вывода и ведет более чем к одному заключению. На основании неуловимости звука мы можем заключить как о его вечности, так и о его невечности, ибо и вечные атомы и невечные элементы неуловимы. Здесь средний термин не проникается большим. Случай,

³³⁶ Р. Р., р. 182 — 183.

³³⁷ Здесь автор под диалектикой понимает искусство спора. — Прим. перев.

³³⁸ I. 2. 4. См. также V. S., III. 1. 15. Прашастапада упоминает *assidha*, или недосказанный термин; *viruddha*, или оспариваемый через противоположный; *saṁdigdha*, или сомнительный, и *anadhyavasita*, или недоуверенный (Р. Р., р. 239 — 240). Дигнага упоминает четырнадцать видов, а Бхасарваджня — шесть. См. также «Tarkasaṁgraha», 52.

когда средний термин не совмещается полностью ни с одной из альтернатив, в более поздней логике называется *анаикантика*. Упоминаются три таких случая, а именно: а) *сагхарана*, или общий, то есть слишком широкий средний термин; б) *асагхарана*, или необщий, то есть слишком узкий средний термин, и с) *анупа-самхарин*, неопределенный или непроверенный средний термин³³⁹.

2. *Вируддха*, или противоречащий термин, есть основание, которое противоречит суждению, подлежащему доказательству³⁴⁰.
3. *Пракаранасама*, или термин, эквивалентный суждению, не ведет к заключению, так как ставит тот самый вопрос, на который имеется в виду дать ответ. Он выставляет один из двух противоположных признаков, причем оба равно не воспринимаются³⁴¹. Более поздняя логика подводит этот случай под *самп-ратипакша*. Но этот случай становится тождественным с *савьябхичара*, когда термин здесь берется как основание, пригодное для обеих противоположных сторон³⁴².
4. *Сагхьясама* дает основание, которое не отличается от того, что должно быть доказано, и само требует доказательства. Это случай недоказанного основания, или *асиддхи*, причем упоминаются три его разновидности: а) *сварупа-сиддхи*, когда природа среднего термина совершенно неизвестна, как, например, когда мы говорим, что звук вечен, потому что он видим, где видимость звука есть нечто абсолютно неизвестное; б) *ашраясиддхи*, когда средний термин не имеет основания, как в примере «бога нет, потому что он не имеет тела», где бестелесность не имеет субстрата и, следовательно, не может служить основанием, если нет бога; с) *аньятхасиддхи*, или то, что известно как-либо иначе³⁴³.
5. *Калатита*, или термин, ошибочный по времени, есть основание, приводимое, когда время уже прошло. Аргумент «звук долговечен, потому что он выявляется при контакте, так же как и цвет» есть пример такой ошибки. Цвет кувшина выявляется, когда кувшин соединяется со светом лампы, хотя он существовал и до этого соединения и будет существовать и после него. Доказательство по аналогии с цветом, что звук существовал до контакта барабана с палочкой и будет существовать после этого контакта, является ошибочным. Приводимое здесь основание считается ошибочным по времени, так как звук производится непосредственно после контакта барабана с палочкой, тогда как цвет выявляется одновременно с контактом кувшина с лампой. Эта ошибка называется также *багхита*, где средний термин утверждает нечто, противоположное чему удостоверяется как истинное другим очевидным свидетельством. В поздней логике ньяи перечень ошибок значительно расширяется.

■ ИСТИНА

Фактом, с которого начинается теория познания, является не то обстоятельство, что мы имеем знание, а то, что мы притязаем на обладание им. Задачей теоретика познания является исследовать, насколько далеко может простираться это

³³⁹ «Tarkasamgraha», 53. См. также Viśvanātha Vṛtti N. S., I. 2. 46.

³⁴⁰ N. V., I. 2. 6, Ватсьяна (I. 2. 6) указывает на пример из «Yogabhāṣya» (III. 13), приводящий к следующим суждениям: 1) мир перестанет быть видимым, потому что он не вечен, и 2) мир будет существовать, потому что он не может быть разрушен. См. также «Tarkasamgraha», 54.

³⁴¹ N. V. и N. V., I. 2. 7.

³⁴² «Tarkasamgraha», 55.

³⁴³ Вачаспати добавляет ekadeśāsiddhi, а Удаяна — vyāpyatvāsiddhi, где совмещение не является постоянным.

притязание. В теории *прамы*, или истины, наяик старается исследовать, насколько оправданы внутренне присущие каждому акту познания притязания на истину. Они пытаются показать, что содержание знания, получаемого нами посредством четырех праман, действительно или обладает нормативной необходимостью.

Теория познания ньяи вступает в конфликт со скептицизмом доктрины мадхьямика, которая считает, что мы не знаем сущности вещей и что наша мысль настолько противоречива, что на нее нельзя смотреть как на реальную. Возражая против этой доктрины, Ватсьяна говорит, что когда мадхьямик утверждает, что ничего не существует, то он допускает возможность истины по крайней мере в отношении этого своего утверждения и, таким образом, противоречит сам себе. Если же, наоборот, не существует доказательства положения, что ничего не существует, и если это только непроверенное предположение, тогда противоположное ему предположение также может быть принято. Кроме того, тот, кто отрицает ценность праман, сам делает это или на основании какой-либо праманы, или без всякого основания. Если без всякого основания, то доказательство бесполезно, если же на основании праманы, то ценность праманы тем самым признается. Радикальный скептицизм поэтому неосуществим. Всякий, кто начинает мыслить, в этот самый момент уже признает принципы познания. Кроме того, тот, кто признает действительность мысли, должен признать также и реальный мир, ибо мысль и реальность взаимосвязаны. Ватсьяна говорит: «Если анализ вещей мыслью возможен, тогда неверно, что действительная природа вещей не познается, если же, с другой стороны, действительная природа вещей не познается, тогда не может быть анализа вещей мыслью». Таким образом, утверждение, что «существует анализ вещей мыслью, но действительная природа вещей не познается», является противоречием в терминах³⁴⁴. Уддйотакара перефразирует это следующим образом: «Если возможен анализ вещей мыслью, то вещи не могут не существовать, и если вещи не существуют, то не может быть анализа вещей мыслью»³⁴⁵. Ньяя считает, что познание дает истинное знание действительности (*артхават*)³⁴⁶.

Ватсьяна возражает против мнения Виджнянавады, что объекты опыта являются только простым рядом представлений. Вещи, видимые во сне, отвергаются им как нереальные, поскольку они не испытываются в состоянии бодрствования. Если бы не было чувственного мира опыта, не существовало бы и состояния сна. Различие в снах может быть прослежено до различия в их причинах³⁴⁷. Если бы не существовала реальность, можно было бы пренебречь различием между истиной и заблуждением и не было бы объяснения тому факту, что мы не можем управлять нашими восприятиями и получать их по нашему желанию³⁴⁸. Не со-

³⁴⁴ N. B., IV. 2. 27.

³⁴⁵ N. V., IV. 2. 27.

³⁴⁶ Невозможность достоверного знания обосновывается мадхьямиками между прочим тем, что восприятие не может ни предшествовать, ни следовать, ни быть одновременным с объектами чувств. Если оно предшествует, тогда оно не может быть результатом контакта органа чувств с объектом; если оно следует за контактом, тогда нельзя говорить, что объект чувства устанавливается восприятием. Если бы оно было одновременным с объектом, тогда не нужно было бы никакого порядка следования в нашем познании, поскольку никакого такого порядка нет в соответствующих объектах. Цвет и запах могут восприниматься в одно и то же время, чего ньяя не допускает. Истинное в восприятии относится к другим праманам и к их отношению к прамейе, так же как и к самим объектам познания. Так что эти средства познания недействительны и невозможны. Это возражение против перцептивного познания устраняется на том основании, что средства познания могут предшествовать объектам, как барабан предшествует своему звуку, следовать за ними, как освещение следует за солнцем, или быть одновременными с ними, как дым одновременен с огнем. (N. B., II. 1. 8 – 19).

³⁴⁷ N. B., IV. 2. 33 – 34, 37.

³⁴⁸ N. B., IV. 2. 26 – 37.

гласная также и со взглядом, который постулирует объекты, имеющие моментальный характер. Если объекты являются причинами нашего познания, они должны предшествовать следствию. С точки же зрения моменталистов, объект, который вызвал его осознание, исчезает в следующий же момент за восприятием, а этого нельзя признать, поскольку воспринимать можно только то, что существует в наличности. Доказывать, что объект исчезает одновременно с прекращением восприятия, бесполезно, поскольку мы воспринимаем объект как существующий в настоящем, а не в прошлом. Даже вывод был бы в этом случае невозможен³⁴⁹. Кроме того, причина и следствие, будучи связанными между собой как содержащее и содержимое, должны существовать в одно и то же время. Главное отличие того, что реально существует, от того, что только воображается, заключается в его независимости от всякого опыта субъекта. То, что вообще существует, существует независимо от того, входит оно в чей-либо опыт или не входит. Опыт есть член отношения с односторонней зависимостью. Для его существования необходимы вещи, для существования же вещей нет необходимости в опыте. Таким образом, наийик заключает, что наши идеи подчиняются объективным фактам, относительно независимым от воли и целей субъекта³⁵⁰. Существование вещей не зависит от праман, хотя их существование в качестве объектов познания целиком зависит от действия праман.

Праманы называются этим именем потому, что они дают нам праму³⁵¹. В своем труде «Татпарьяпаршиуддхи» Удаяна говорит: «Познание действительной природы вещей есть *прама*, а средство такого познания — *прамана*»³⁵². Что же является действительной природой (*таттв*ам) вещей? «Это не что иное, как бытие, или существование, того, что есть, и небытие, или несуществование, того, чего нет»³⁵³. Другими словами, когда нечто, что есть, познается как наличие в бытии, или существующее, как действительно сущее (*ятхабхутам*), а не как нечто противоположной природы (*авипаритам*), тогда то, что познается таким образом, образует истинную природу вещи; и, аналогично тому, когда ничто познается как таковое, то есть как то, чего нет, как нечто имеющее противоположную природу, тогда то, что познается таким образом, образует истинную природу вещи»³⁵⁴. Апрама, бхрама, или *митхьяджняна*, есть познание вещи как она не существует. Это есть то, в чем вещь познается как то, чем она не является³⁵⁵, например, когда мы ошибочно принимаем раковину за серебро. Это не просто отсутствие знания, а ошибка³⁵⁶.

В умственной жизни индивидуума имеют место недоумения, сомнения и тому подобное, однако вопрос об истине и лжи возникает не в связи со всем этим. Объектом логической оценки является суждение или утверждение какого-то содержания, безотносительно к тому, кто утверждает. Всякое знание принимает форму суждения, где субъектом является *вишешья*, или то, что квалифицируется (квалифицируемое), а предикатом — *вишешана*, или квалификация. В ньяйе суждение разлагается не столько на субъект и предикат, сколько на существительное и прилагательное, причем существительное есть то, что характеризуется, а прилага-

³⁴⁹ См. N. V., 1. 1. 37; III. 2. 14. Уддйотакара замечает: «В силлогизме “звук не вечен, потому что он производится подобно тому, как производится горшок” — пример должен содержать в себе признаки невечности и производимости. Но первый (невечность) есть то, что не существует уже после мысли о нем, а второй (производимость) еще не существует до мысли о нем. Как оба эти признака могут сосуществовать в горшке, если он только моментален?»

³⁵⁰ N. B.: Visvanātha; N. S. Vṛtti, IV. 2. 26 ff.

³⁵¹ Pra — значит действительный, настоящий, правильный; ma — знание (IV. 2. 29).

³⁵² Yathārthānubhavaḥ pramā, tatsādhanam ca pramāṇam.

³⁵³ Sataś ca sadbhāvo'sataś cāsadbhāvaḥ. N. B., I. 1. 1.

³⁵⁴ N. B. и N. V., I. 1. 1.

³⁵⁵ N. B., 1. 1. 4.

³⁵⁶ N. B., IV. 2. 1; IV. 2. 35.

тельное — то, что характеризует³⁵⁷. Всякое знание есть познание природы и качеств объектов. Субъект указывает, что такая-то определенная вещь существует, а предикат определяет природу данной части через выявление ее свойств. Когда определение согласуется с природой объекта, мы имеем истину, или *yatharthha*³⁵⁸. Всякий субъект имеет в действительности какие-то признаки, а мысль различает существительное и прилагательное и утверждает, что и то и другое в реальном мире находится в единстве. Праманы, таким образом, дают нам знание об объектах, какими они являются в действительности³⁵⁹.

Отношение между объектом — кувшином, например, и нашим знанием об объекте не является отношением присущности (*самавая*), так как знание, относящееся к объекту «кувшин» (*гхатавишая* — *кабжняна*), есть качество (*гуна*) я, а не кувшина. Не является это отношение и соединением (*саньюго*), так как оно может быть только между субстанциями, тогда как познание есть качество. И все же какое-то отношение между объектом и познанием объекта должно существовать, чтобы в результате появилось вполне определенное, а не какое угодно суждение. Такой единственно возможной определяющей причиной (*ниямака*) нашего суждения является природа самого кувшина (*гхатасварупа*). Это отношение называется *сварупасанбандха*, определяемое в «Ньяякоше» Бхимачарьи как «отношение, которое необходимо считать существующим в случае, когда определенное познание или суждение (*вишиштаджняна*) не могло быть произведено каким-либо другим отношением (*самавая*, или *саньюго*)»³⁶⁰. Это отношение есть *sui generis* отношение между объектом и познанием³⁶¹. Само знание, как нечто отличное от акта или процесса познания, не является ни самим физическим объектом, ни просто состоянием мысли; оно есть сущность, или *сварупа*, или характер, «что-то» познанного объекта³⁶². Если объект познания во внешнем восприятии есть сам физически существующий предмет, тогда ошибки невозможны. Тогда суждение любого человека должно быть истинным. Но полагать, что, когда мы думаем о Северном полюсе, он действительно сам входит в наше сознание, значит расходиться с фактами. Если же знание есть только состояние мысли, тогда мы не уйдем от субъективизма. Объект познания есть не физически существующий предмет и не физио-

³⁵⁷ Ср.: «Мы находим, что в каждом суждении мы определяем в мысли признак объекта, представленного ей для определения. Мы можем, следовательно, говорить об определяемом и определении как о самом основном в суждении; определяемое есть то, что должно быть определено или характеризовано мыслью или познанием; определяющее есть то, что характеризует или определяет в мысли подлежащее определению» (W.E. Johnson, *Logic*, I. p. 9).

³⁵⁸ *Tadvati tatprakārako' nūbhavo yāthārthaḥ, tadabhāvavati tatprakārako' nūbhavo, 'yāthārthaḥ* («Tarkasamgraha», 35). Предикат называется *prakāra*, а качество предмета, обозначаемое предикатом, называется *viśeṣa*. *Prakāra* относится к познанию, а *viśeṣa* — к объекту. Аннам Бхатта ставит вопрос, может ли кувшинность, например, в суждении «кувшинность содержится в кувшине», рассматриваться как существительное, а кувшин как прилагательное, и отвечает, что предикат не всегда должен быть признаком, он только всегда должен относиться к субъекту. *Tadvati* обозначает *tatsambandhavati*. См. также N. V., III. 2. 42.

³⁵⁹ *Pramāṇasya sakalapadārthavyavasthāpakatvam* (Viśvanatha's N. S. Vṛtti I, 1. 1).

³⁶⁰ *Sambandhāntareṇa viśiṣṭapratītijananāyogyatvam*. Очевидное возражение против превращения самого кувшина в *sambandha*, а именно, что при этом уничтожается различие между самим отношением и вещью, которой отношение связано, устраняется тем фактом, что не сам кувшин, а только кувшин как объект познания есть *sambandha*.

³⁶¹ *Avacchedakatva* есть случай *svarūpasambandha*. В некоторых случаях это есть существенный признак индивидуального, которое не существует. В случае *ghatabhava*, или отсутствия кувшина, кувшинность есть *avacchedaka*. Где имеются как простые, так и сложные признаки, *avacchedaka* есть более простой признак. Где признак сосуществует с примерами, мы имеем случай *anātikṛtāvṛttitva*. Отношение между знанием и уже известным объектом есть *viśayātā*.

³⁶² Ср.: «Наши данные суть просто комплексы признаков, сущности, логические единства, которые необходимо должны рассматриваться как признаки существующих вещей, познаваемых восприятием или как-либо иначе» (*Essays in Critical Realism*, p. 5).

логический отпечаток предмета, а сварупа, или качество предмета. Во всяком познании есть это «что-то», сущность или свойство, которое притязает на то, чтобы быть реальным. Даже во сне есть это «что-то», но затем устанавливаем, что объекты сна не существуют. Внутренне присущее им утверждение реальности не оправдывается. Всякое познание есть познание сварупы, или комплексов свойств, вместе с внутренне присущим им атрибутом существования. Это убеждение в существовании объекта иногда может оказаться ошибочным. Сам акт познания не может решить, принадлежит содержание знания объекту или нет. Действительность познания не устанавливается им самим (*сватахпраманья*)³⁶³. Ньяя считает, что действительность познания устанавливается не им самим, а доказывается чем-то другим (*паратах прамана*). В то время как санкхья считает, что действительность и недействительность присущи самому познанию, мимансаки думают, что действительность познания обуславливается самим познанием³⁶⁴, а недействительность вызывается внешними причинами, так что познание должно признаваться истинным, пока оно не проверено каким-либо иным путем, а не самим познанием. Буддисты считают, что всякое познание недействительно, а действительность его должна доказываться какими-либо другими средствами. Возражая против всех этих мнений, наैयाки доказывают, что действительность и недействительность познания устанавливается средствами, независимыми от самого познания. Если бы всякое познание было самоочевидным, тогда не было бы возможности для сомнения³⁶⁵. Таким образом, действительность познания определяется через апелляцию к фактам. Допустим, что при восприятии некоего объекта мы не можем быть непосредственно уверенными в том, что воспринимаемый нами объект имеет действительно ту величину и форму, которая нам кажется. Нам кажется при восприятии, что солнце движется, хотя на самом деле оно не движется. Таким образом, восприятие, или непосредственное знание объекта, не содержит в самом себе удостоверения его действительности. Действительность нашего знания может быть удостоверена только путем процесса опосредствованного рассуждения³⁶⁶. Что истинно относительно восприятия, то является истинным и относительно познания, получаемого другими средствами.

Ньяя рассматривает различные возражения против этой теории. Например, как может прамана, которая дает нам знание объекта, сама быть объектом другой праманы? На это отвечают, что, как весы, являющиеся инструментом для взвешивания какой-либо вещи, становятся объектом, когда сами взвешиваются на других весах, так и средство познания является инструментом, когда оно служит познанию объекта, но становится объектом, когда само познается. Ватсьяна говорит: «Буг-

³⁶³ Ср. Drake: «Всякий познавательный опыт есть не обладание, а познание существующего известного (если оно существует); его действительность должна быть испытана другими средствами, но не интуицией момента» (Critical Realism, p. 32).

³⁶⁴ Для мимансаков истинность вед самоочевидна и не требует внешней санкции для доказательства их притязаний на повиновение им. Для наैयाкиков же авторитетность вед основывается на том, что автором их является бог.

³⁶⁵ Siddhāntamuktāvalī, 136. «Если бы действительность познания была самоочевидной, тогда не было бы сомнения в отношении познания, порождаемого практикой. Ибо, если в этом случае вместе с познанием познается и его действительность, то как возможно сомнение? Если же, с другой стороны, познания не происходит, тогда как возможно сомнение при отсутствии познания чего-либо обладающего качеством? Следовательно, действительность познания есть результат вывода (anumeyam).

³⁶⁶ В «Tarkabhāsa» говорится: «Познание приобретает чувственным восприятием... тогда как его действительность познается посредством вывода. Человек, ищущий воду, имеет представление о воде. Его поиски или приводят к результату, или нет. Из положительного результата познания выводится его действительность, ибо недействительное познание не может породить положительного результата поисков».

гхи, или аппрегенция, есть прамана, или средство познания вещей; но оно есть прамея, когда оно само познается»³⁶⁷. Если говорят, что средства познания не требуют других средств познания для установления своей правильности и устанавливают свою достоверность сами по себе, тогда даже объект познания может быть таким образом самоочевидным и праманы становятся излишними. Этому мнению возражают, говоря, что, если действительность знания устанавливается посредством другого знания и есть действительность этого другого доказывается посредством третьего, тогда неизбежен регресс в бесконечность³⁶⁸. Если мы остановимся где-то на середине, то прамана не доказана. Наяйики не рассматривают это возражение как серьезное возражение, поскольку оно является чисто теоретическим. Для всех практических случаев мы принимаем действительность праман и не нуждаемся в том, чтобы удостоверять одну праману посредством другой бесконечно³⁶⁹. В случае чистого познания, когда, например, мы видим плод в нашей руке, у нас нет сомнения в действительности познания. Мы имеем достоверное познание объекта посредством одного акта познания. В случае сомнительного знания мы ищем помощи других знаний, чтобы определить действительность первого, и когда мы приходим к вполне достоверному знанию, то прекращаем поиски. Имеются определенные праманы, которые требуют познания самих себя, прежде чем давать знание о своих объектах и вести к практическому действию; и имеются другие праманы, которые дают знание об объектах, не требуя познания самих себя. Дым должен быть познан до того, как он приведет к познанию огня, но органы чувств дают нам познание объектов даже и тогда, когда они сами не воспринимаются, не познаются. Мы можем познать органы чувств другими средствами, но это познание не необходимо.

Наяйики считают, что мы не можем сразу, непосредственно узнать, соответствует ли наше познание реальности или нет. Мы можем узнать об этом соответствии из способности познания приводить к успешному действию. Всякое знание есть побуждение к действию. Оно говорит нам, что объект является либо желательным, либо нежелательным, либо ни тем, ни другим. Я не является чисто пассивным зрителем, заинтересованным только в простом созерцании вещей. Оно стремится достичь желаемых объектов и избежать нежелательных. Мышление есть только эпизод в жизненном поведении. «Познание возбуждает желание и ведет к действию»³⁷⁰. Наяйики находят в согласии со школой прагматистов, когда считают, что познание имеет свой базис в жизненных потребностях человеческой природы и ведет к волевым реакциям. Согласие наших идей с объектами может быть установлено через их способность вести к успешному действию (*pravrittitisamarthā-*

³⁶⁷ N. S., II. 1. 16. Ватсьяяна в качестве примера использует светящую лампу, которая освещает и себя, и другие объекты. «В случае светящей лампы оказывается, что, в то время как она сама видима, она также является средством, благодаря которому мы видим другие видимые вещи и, таким образом, лампа становится или объектом, или средством познания, смотря по обстоятельствам» (N. B., II. 1. 19). Возражая на это, Нагарджуна говорит, что лампа не может освещать саму себя, поскольку в ней нет темноты. Она освещает объекты тем, что устраняет темноту, которая их покрывает (*Mādhyamika Kārikā*, VII). Не следует смешивать взгляд Ватсьяяны с позицией веданты в отношении самоочевидного характера праман. Одна и та же прамана не может раскрыть и объект и свою собственную действительность. Уддйотакара объясняет, что светящая лампа есть прамана в отношении к объектам, а сама она воспринимается другим восприятием, посредством ее контакта с зрительным нервом, так что одна прамана устанавливается посредством другой (N. V., II. 1. 19). См. также N. V. T. T., II. 1. 19.

³⁶⁸ Это возражение идентично возражению Нагарджуны в *Vigrahavyāvartanī Kārikā*. См. *History of Indian Logic*, p. 257. См. также N. B., 11. 1. 17–18, которая цитирует буддистского логика Дхармакирти для доказательства той же мысли: «Для того, кто не принимает познания, как непосредственно познаваемого самим собой, не может быть установлено, познал ли он вещь или нет». См. *Khaṇḍana*, I. 3.

³⁶⁹ N. V. T. T., II. 1. 19.

³⁷⁰ N. B., I. 1. 2.

ям)³⁷¹. Таким образом, ясно, что отношение идей к объектам есть отношение соответствия, а не обязательно сходства. Наяйики ставят истинность наших идей в зависимость от их отношения к фактам и считают, что это отношение есть отношение согласия или соответствия, выводимое нами из результатов работы идей³⁷².

Строго говоря, идея считается истинной, если она ведет к требуемым ею восприятиям и если она делает нас способными успешно действовать в отношении окружающей нас среды. Согласно учению «Таттвачинтамани» о *праманьяваге*, действительность познания устанавливается через вывод. Когда мы видим лошадь, мы прежде всего имеем познание формы «это есть лошадь», за которым следует не вполне определенная идея «я видел лошадь», и только когда мы подойдем ближе и получим действительные восприятия ее, мы делаем вывод о действительности нашего познания. А если ожидаемые восприятия не возникнут, мы делаем вывод, что познание было ошибочным. Мы видим воду и подходим к ней, и, если она удовлетворяет наши желания, мы считаем наше восприятие воды действительным, так как то, что не истинно, не побуждает к успешным действиям³⁷³. Когда наши желания удовлетворяются, мы убеждаемся в действительности нашего познания. Так, из следствий мы делаем выводы о причинах. Эта теория истины является индукцией из положительных случаев успешной работы действительного познания и отрицательных случаев безуспешной работы недействительного познания.

Эта пригодность знания есть только испытание истины, а не ее содержание. Однако некоторые приверженцы прагматизма держатся мнения, что практические результаты составляют все содержание истины, в чем их поддерживают и буддистские логики. Эти последние считают, что «правильное познание есть непротиворечивое познание. Познание, позволяющее нам постичь наблюдаемый объект, есть непротиворечивое знание»³⁷⁴. Постичь объект — значит действовать в отношении его успешно и понять его природу³⁷⁵. Для наяйиков истина не сводится только к применимости ее, хотя истина и познается через свою применимость. Истина первичнее ее проверки. Суждение не истинно потому, что оно подтверждается, а подтверждается потому, что оно истинно. Наяйики рассматривают различные возражения против этой теории. Мы не можем быть уверены, что наши желания осуществляются. Бывают случаи иллюзорного удовлетворения желаний. Во сне мы имеем примеры кажущегося удовлетворения желаний, но это не значит, что сны должны рассматриваться как

³⁷¹ N. S., I. 1. 17. См. также N. B. и N. V., I. 1. 1. и «Kusumāñjali», III. 18.

³⁷² Ср. различие между сходством и соответствием, между теориями истины как копии и как картины в «The Nature of Existence» (II) McTaggart'a. Интересно отметить, что критические реалисты, анализ познания которыми похож на анализ ньяйи, прибегают к тому же средству, чтобы преодолеть трудность. На вопрос, имеем ли мы какое-либо право верить в существование физических объектов, они отвечают: «Наша инстинктивная (и практически неизбежная) вера в существование физического мира вокруг нас оправдывается прагматически. Этот мир явлений (то есть то, что является, что дано) может, вероятно, быть просто видением сознания в пустом мире. Но мы инстинктивно чувствуем, что эти явления суть свойства реальных объектов. Мы реагируем на них, как если бы они существовали сами по себе, даже тогда, когда мы спим, или забываем о них. Мы убеждаемся, что эта вера, эти реакции работают» (Essays in Critical Realism, p. 6).

³⁷³ Pūrvotpannam jālajñānam pramā, saphalapraṇṇājanakatvāt; yan naivam tan naivam yathā apramā (Annam Bhaṭṭa's Dīpikā, 63).

³⁷⁴ Dharmottara: «Nyāyabinduṭīkā», I. «Avisaṃvādaḥ jñānam samyagjñānam... pradarśitam artham prāpayan saṃvāda ucyate».

³⁷⁵ Pravartakatvam eva prāpakatvam... pravartakatvam api pravṛttiviśayappravartakatvam eva. Дхарматтара считает, что достигнутый объект не тождествен с познанным объектом, хотя они и принадлежат к одной и той же серии. Хотя буддисты и не могут принять взгляд ньяйи на отношение фактов к идеям, они все же принимают arthasiddhi и постижение объекта, или практическую эффективность (arthakriyāsamarthyam) как проверку истины и удовлетворяются такими неопределенными фразами о сходстве идей с объектами, как «arthasārūpyam asya pramāṇam» (Nyāyabindu, I. 1).

действительность. Наяйики отвечают, что имеет значение не просто ощущение успешной деятельности, но ощущение нормального, здорового сознания, которое должно поддерживать минувшие опыты успешной деятельности. Это нельзя охарактеризовать ни как живость состояния сознания, ни как чувство удовлетворения, но как соответствие опыту в целом. Объекты сна не подводимы под пространственно-временное оформление опыта и поэтому являются мнимыми.

Действительность нашего сознания не может быть установлена до практической реализации его. Таким образом, мы не можем иметь той уверенности, без которой невозможна никакая попытка. Действительное знание объекта есть предварительное условие успешной деятельности, а до успешной деятельности мы не можем иметь истинного знания объекта³⁷⁶. Уддйотакара доказывает, что этот вопрос об относительном приоритете деятельности над познанием и, наоборот, познания над деятельностью не имеет смысла с точки зрения безначальности мира. Кроме того, для действия необходимо знание объекта, а не знание о действительности знания. Это затруднение не возникает, когда дело касается обычных объектов. В ситуациях же, обнаруживающих новые черты, когда простое применение прецедентов бывает недостаточным, мы экспериментируем даже и с неадекватным знанием. Мы иногда действуем, чтобы оправдать гипотезу. Жизнь вообще движется на основе предположений, и невозможно взвесить каждую предполагаемую линию действия на точных весах логики до самого действия по этой линии. Давление практических нужд заставляет нас действовать согласно идеям даже тогда, когда их очевидность не является полной. Объекты религиозной веры определяют наши действия, хотя они находятся за пределами разума. Наяйики допускают, что имеются случаи, когда полная проверка вообще невозможна. Например, пока мы не умрем, не может быть решен вопрос, достигнем мы неба или нет при помощи выполнения *агнихотры*. Тот, кто собирается действовать только тогда, когда полностью познает все, что связано с действием объекта, должен иметь или очень умную голову, или очень короткую жизнь.

Поздние нааяйки, как, например, Вачаспати и Удаяна, допускают самоочевидный характер (*сватахпраманьям*) некоторых форм действительного познания. Согласно Вачаспати, вывод, свободный от всяких ошибок и неправильностей, и сравнение (*упамана*), основанное на существенном сходстве, являются самоочевидно действительными, поскольку в них имеется рациональная неопределимость, связывающая познание с объектами. В случае же чувственного восприятия и словесного свидетельства мы не можем быть столь уверенными³⁷⁷.

Удаяна принимает мнение Вачаспати и считает, что, кроме вывода и сравнения, самоочевидной действительностью обладают также самосознание (*анувьявасая*) и внутреннее и внешнее восприятие простого существования (*гхармиджня*)³⁷⁸.

■ ЗАБЛУЖДЕНИЕ

Прама, или действительное знание, отличается от сомнения (*саншья*) и ошибочного знания (*випарьяя*), в котором идеи не ведут к успешному действию. Цели иллюзий и галлюцинаций не достигаются, то есть вызванные ими ожидания не

³⁷⁶ Пытаясь преодолеть, это затруднение, Дхармттара проводит различие между правильным знанием, которое есть непосредственный антецедент достижения (*arthakriyanirbhasam*), и таким знанием, которое ведет к достижению через определенные промежуточные ступени (*arthakriyāsamarte capravartakam*). Первое ведет прямо к действию и не может быть объектом исследования. См. Uddyotakara и Vācaspati о I. 1. 1.

³⁷⁷ N. V. T. T., I. 1. 1.

³⁷⁸ Критическое исследование теории истины ньяйи см. в Khaṇḍana, I. 13–14.

удовлетворяются. Мы осознаем заблуждение, когда требования нашего идеального прошлого не удовлетворяются настоящим. Мы, например, видим белый объект и принимаем его за серебро, поднимаем его и обнаруживаем, что это кусок раковины. Новое восприятие раковины противоречит ожиданию серебра. Согласно ньяйе, всякое заблуждение субъективно. Ватсьяна говорит: «Не объект, а ложное его восприятие устраняется истинным познанием»³⁷⁹. Уддйотакара замечает, беря в качестве примера мираж: «Объект все время остается тем, чем он в действительности является; при мерцании лучей солнца, когда возникает мираж воды, нет ошибки в объекте: не происходит так, чтобы лучи не были лучами и чтобы мерцание не было мерцанием; ошибка возникает в познании: познание, вместо того чтобы быть познанием мерцающих лучей, появляется как познание воды, то есть как познание такой вещи, которой на самом деле нет»³⁸⁰. Вода не является чем-то абсолютно несуществующим, как, например, цветок на небе, но она не существует в данное время и в данном месте, хотя мы и воображаем, что она существует. Лучи являются причиной иллюзии, а не объектом иллюзорного восприятия воды. Здесь реализм ньяйи слегка модифицируется, так как вообще он не может объяснить возникновение иллюзий, основываясь на той точке зрения, что мир вещей нашего опыта со всеми свойственными качествами существует независимо от всякого отношения его к познающему субъекту. Всякое ошибочное познание имеет какое-то основание в действительности. Ватсьяна говорит: «Никакое ложное восприятие не является полностью лишенным основания»³⁸¹. Заблуждение есть восприятие объекта как чего-то другого по сравнению с тем, чем он является на самом деле. Этот взгляд на *аньятахакхьяти* поддерживается не только ньяйей, но также джайнскими логиками и Кумарилой.

Наяйики отказываются признавать другие теории заблуждения³⁸², которые являются больше метафизическими, чем логическими. Саутрантики считают, что в заблуждении происходит ложное накладывание (*аропа*) чего-то, что является формой познания (*джнянакара*), на внешний объект. Йогачары не признают реальности вне мысли, но для практических целей, считаясь с тенденциями безначальной *авидьи*, допускают, что объекты реальны. Заблуждение состоит в накладывании формы познания на такие объекты³⁸³. Мы узнаем, что познание ошибочно, если оно отрицается другим познанием и не приводит к практическому результату (*артхакриякаритва*). В восприятии «это — серебро» отрицанию подлежит не серебро, а «этость» (*уганта*), так как в суждении форма познания «серебро» присваивается «этому»; в отрицающем же суждении «это — не серебро» мы отрицаем не «серебро», а «это», так как отрицать «серебро» значило бы отрицать его существование как формы познания. Это — взгляд *Джнянакарахьяти*, согласно которому форму познания ошибочно относить к внешнему объекту. Когда иллюзия развеивается, внешнее отнесение серебра отрицается. Этот взгляд является естественным выводом из общих метафизических воззрений йогачаров, согласно которым нет реальной разницы между познающим *я*, объектом познания и самим познанием. Наяйики, возражая на это, говорят, что, согласно взгляду йогачаров, наше познание должно было бы принимать форму не суждения «это — серебро», а суждения «я — серебро», чего на самом деле нет. Йогачары не могут объяснить различия между истиной и заблуждением. Все их воззрение страдает пороком субъективизма. Сладость находится в меде и горечь в желчи, и эти качества не являются только воображаемыми. Формула

³⁷⁹ N. B., IV. 2. 35.

³⁸⁰ N. V., I. 1. 4.

³⁸¹ N. B., IV. 2. 35.

³⁸² N. V. T. T., I. 1. 2.

³⁸³ *Anādyavidyāvāsanāropitamālīkam bāhyam, tatra jñānākaraśyāropaḥ* (Bhāmatī, I. 1. 1).

ньяйи, что заблуждение есть принятие вещи за то, чем она не является, применима даже и к точке зрения йогачаров³⁸⁴. Мадхьямики держатся взгляда *асаткхьяти*, что существует только небытие (*асат*) и что всякое восприятие внутренних и внешних объектов ошибочно. Несуществующее серебро обнаруживает себя как существующее благодаря познавательному механизму. На это наैयाики возражают, говоря, что неправильное восприятие серебра в раковине производит не ничто, а нечто, что-то в куске раковины. Если бы иллюзии не возбуждались внешними стимулами и не имели бы объективных оснований, мы не могли бы отличать одну иллюзию от другой. Несуществующая вещь не может произвести никакого действия. Ошибочное знание нельзя выводить из остаточных следов сознания, которые невозможны без реальных объектов³⁸⁵. Адвайта принимает *анирвачаниякхьяти*. Все, что выявляется в познании, есть объект этого познания. В иллюзии серебра серебро появляется в сознании и познается; иначе мы не имели бы основания говорить, что это иллюзия серебра, а не чего-нибудь другого. Но познанное таким образом серебро не есть ни реальное, ни нереальное, ни то и другое вместе. Если бы оно было реальным, тогда познание было бы действительным; если — нереальным, то оно не побуждало бы к действию; если и нереальным и реальным, тогда два противоречащих качества совмещались бы в одном и том же. Его природа на самом деле неопределима (*анирвачания*). Это необъяснимое серебро производится благодаря авидье с помощью остаточных следов прежних познаний серебра, оживленных восприятием сходства серебра с объектом, с которым дефектный орган чувства находится в контакте. Согласно адвайте, иллюзия презентативного познания производится объектом, актуально присутствующим в сознании. Серебро присутствует в том времени и месте, когда и где создается иллюзия. Иначе иллюзию нельзя считать наглядным представлением. Это представление серебра длится столько, сколько длится иллюзия. Наैयाики на это возражают и говорят, что если бы иллюзия серебра создавалась без реального серебра, тогда мы могли бы видеть все что угодно, о чем только мы имеем идею, и тогда невозможна была бы разница между образом и восприятием. Наैयाики, однако, поздравляют себя с тем, что этот взгляд может быть подведен под их *аньятхакхьяти*, поскольку неопределимый объект представляется сознанию как реальный³⁸⁶. Прабхакара видит причину заблуждения в *акхьяти* (или *вивекакхьяти*), или неразличении. Согласно этому взгляду, разница между куском раковины, которую мы видим, и серебром, которое мы воображаем, не замечается, и мы говорим: «Это серебро». Отрицающее познание не противоречит иллюзии, а просто устанавливает различие между воспринимаемыми и вспоминаемыми элементами ошибочного знания. В противоположность этому взгляду ньяя доказывает, что пока длится иллюзия, имеет место действительное представление или восприятие серебра, а не просто репрезентация. Мы осознаем серебро как что-то представленное сознанию в данное время и в данном месте, а не как что-то воспринятое в прошлом, а сейчас только вспоминаемое. Неразличение иллюзии во времени не может побуждать к действию. Природа затемнения памяти (*смитипрамоша*) ясно не установлена. Поэтому нужно

³⁸⁴ Aniruddha o S. P. S., I. 42; «Nyāyamañjari», p. 178.

³⁸⁵ Если иллюзии не создаются внешними объектами, тогда нет разницы между сном без сновидений и иллюзией, кроме той, что в иллюзии действует сознание, а во сне без сновидений нет. «Prameyakamalamārtāṇḍa», p. 13 ff; «Nyāyamañjari», p. 177 – 178.

³⁸⁶ Рамануджа, критикуя взгляд адвайты, задает вопрос: «Что является причиной появления неопределимого серебра во время иллюзии?» Познание серебра не может произвести объект, поскольку последний есть причина первого. Объект не может появиться благодаря дефекту в чувственном механизме, поскольку чувственные органы не оказывают влияния на внешние объекты. Чувства являются причиной познания, а не его объектов.

сказать, что наше непосредственно воспринимающее сознание само подвержено заблуждению³⁸⁷.

Теория анъятхакхьяти ньяйи критикуется другими школами, особенно школой адвайта-веданта³⁸⁸. Серебро, существующее в какое-то другое время и в другом месте, не может быть объектом восприятия, поскольку оно не дано чувствам. Если говорят, что оно вспоминается сознанием, тогда даже в выводе об огне, который мы делаем на основании дыма, про огонь можно сказать, что он вызывается сознанием, и тогда не было бы никакой нужды в выводе вообще. Кроме того, к чему должна быть отнесена сама подмена объекта в иллюзии (*анъятхатва*)? Она не может быть отнесена к познавательной деятельности, где вещественная раковина не может сообщить свою форму познанию, которое воспринимает серебро; не может она относиться и к результату познавательной деятельности, поскольку само представление не отличается существенно от того, действительно оно или нет; не относится она также и к объекту познания, в данном случае к раковине, которая не может отождествиться с серебром или превратиться в него. Если раковина есть нечто абсолютно отличное от серебра, то она не может быть отождествлена с ним; если же она и отлична и не отлична от серебра, тогда даже такое суждение, как «корова имеет короткие рога», было бы иллюзорным. Если раковина действительно превращается в серебро, тогда познание серебра не является недействительным и не может отрицаться. Если же говорят, что это мгновенное превращение только на время, пока длится иллюзия, тогда восприятие серебра было бы даже и у тех, кто не страдает никаким дефектом чувственного органа³⁸⁹.

■ ОБЩАЯ ОЦЕНКА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ НЬЯЙИ

Взгляд ньяйи на познание как на атрибут души, который копирует реальность, обычному здравому смыслу кажется слишком простым, чтобы нуждаться в каком-либо оправдании; однако этот явно наивный взгляд принимает некритически признаваемые допущения. В своей борьбе с субъективизмом буддистов ньяя настаивает на том, что вещи являются основанием логической истины, что внешний мир существует независимо от нашего познания его, и определяет познание как соответствие наших идей вещам. Этот взгляд разделяет реальность на два мира — мир субъектов и мир объектов — и таким образом превращает обычные допущения здравого смысла в метафизическую теорию, которая не соответствует как фактам сознания, так и требованиям логики. Главными допущениями теории познания ньяйи являются: 1) что *я* и *не-я* резко отделены друг от друга; 2) что сознание есть результат причинного воздействия *не-я* на *я* и 3) что познание есть свойство *я*.

³⁸⁷ Джаясинхасури упоминает теорию *alaukikārthakhyāti*, которую Джаянта приписывает мимансакам. Согласно этой теории, в иллюзорном познании серебра объектом иллюзии является серебро, отличное от обычного (*laukika*) серебра. То, что служит нашим практическим потребностям, есть *laukika*, а что не служит — *alaukika*. Даже серебро, относящееся к *alaukika*, побуждает к какому-то действию. Наяйики спрашивают, знаем ли мы, что серебро относится к *alaukika* и что с ним делается в тот момент, когда мы осознаем нашу ошибку. Прадхачандра в «*Prameyakalamārtāṇḍa*» упоминает о *prasiddhārthakhyāti* как о взгляде, поддерживаемом Бхаскарой и последователями санкхьи. Согласно этому взгляду, объект иллюзорного познания не есть несуществующая вещь, но существующий объект, устанавливаемый познанием. Вода есть объект иллюзии воды, и когда это иллюзорное познание вступает в противоречие с познанием лучей солнца, последнее имеет своим объектом лучи солнца. Этот взгляд неудовлетворителен потому, что превращает всякое познание в действительное («*Nyāyamañjari*», р. 187 — 188; «*Prameyakalamārtāṇḍa*», I).

³⁸⁸ См. «*Vedāntaparibhāṣā*», I.

³⁸⁹ «*Vivaranaprameyasamgraha*», р. 33.

Несмотря на эти метафизические предрассудки, в учении ньяйи содержатся плодотворные положения, благодаря которым его недостатки могут быть преодолены. Поскольку ньяя отдает себе отчет в том, что непосредственно испытывается в акте познания, она стоит на надежной почве, но как только она пытается давать метафизическое объяснение в терминах, которые уведут нас за грани фактов познания, она становится доступной для критики. Взгляд, что мы имеем непосредственное сознание мира, который не есть простая совокупность абстрактных особенностей, а является сложным космосом с условиями и отношениями, особенностями и общностями, что наши идеи имеют рабочую ценность, является взглядом, оправдываемым опытом. Основная ошибка ньяйи та же, что и ошибка Локка и других мыслителей-эмпиристов, которые рассматривают индивидуум как одну естественную единицу, а мир — как другую. Этот механический взгляд, вполне законный для ограниченных целей повседневной жизни и психологии, нельзя последовательно провести до конца. Проблемой логики является не столько происхождение познания, сколько его природа. Мы не можем надеяться определить природу познания посредством попытки выхода за его пределы, с тем чтобы наблюдать со стороны за способом его становления. Когда наяйики рассматривают сознание как продукт или результат, они пытаются выйти за пределы процесса познания.

Если *я* и *не-я* резко отделены друг от друга и если сознание есть только результат причинного воздействия *не-я* на *я*, как думали Локк и Декарт, Юм и Кант, тогда все содержание сознания есть только субъективные состояния познающего индивидуума. События мира *не-я* не могут быть частью знания, которое принадлежит *я*; и если знание только воспроизводит реальность, то оно может содержать только копии реальных событий, но не их самих. Если мы отделяем субъект от объекта, то вопрос о создании моста, соединяющего их, становится трудным делом. Тогда мы должны думать, что или объект есть сознание субъекта, или объекта нет совсем. Скажем ли мы, что объект входит в сознание, или отражается в нем, или представляется в виде образа или копии, — какой бы взгляд на отношение познания к объекту мы ни приняли, все равно становится невозможной уверенность, что мир на самом деле таков, каким мы его воспринимаем. Покамест субъект и объект будут внешними по отношению друг к другу, как один кусок материи к другому, мы никогда не можем быть уверены, что наши идеи правильно представляют объекты или что они вообще представляют объекты. Мы не можем сравнивать наше знание с реальностью, поскольку она есть нечто внешнее по отношению к мысли. Ничто, кроме самой мысли, не познается непосредственно, и мы не можем сравнить мысль с реальностью, поскольку нам дан только один член этого отношения, тогда как акт сравнения предполагает, что даны оба члена. Если что-либо может сравнить идею, с одной стороны, и объект, с другой, то это может быть только сознание³⁹⁰; но такое сознание должно включать в себя и идею и объект.

Если истина есть согласие идей с реальностью и если реальность определяется как нечто внешнее по отношению к мысли, как то, чего нет и не может быть в мысли или что не может быть создано мыслью, тогда поиски истины становятся охотой за жар-птицей. Мысль ищет то, что никогда не может быть найдено, более того, ищет то, о чем нельзя составить даже ясного понятия. Наяйики стоят перед лицом заключения, что цель мысли, то есть достижение истины, не может быть реализована прямым путем. Они считают, что для конечного ума мысли недостижима. Мы должны довольствоваться более скромным идеалом достижения уве-

³⁹⁰ Профессор Александер считает, что сознание и реальность независимы друг от друга и что отношение между ними есть отношение соприсутствия. Оба соприсутствуют в познании, хотя в мире они разделены. Но какова природа этого сознания? Сознание есть всегда сознание чего-то, и оно не говорит нам о существовании объекта вне и независимо от него.

ренности, что наши идеи имеют практическую ценность. Эта уверенность создается способностью идей служить нам или давать практические результаты. Эта способность идей к практическому применению не оправдывает, однако, допущения ньяйи, что идеи работают потому, что они согласуются с реальностью³⁹¹. Буддистские логики, принимающие этот же критерий истины, извлекают из него, однако, совершенно другое следствие, и надо сказать, что их взгляды более логичны. Согласно им содержанием истины будет не соответствие знания объектам, которые хотя и существуют, но лишь как идеальные, а проверка в опыте³⁹². Идеи побуждают нас к деятельности, и когда мы реализуем наши желания, их претензии на истину оправдываются. Наши сновидения считаются иллюзорными потому, что деятельность, на них основанная, не приводит к результатам. Предположим, что мы видим что-то во сне, затем, например, ищем на поле и находим сокровище, тогда наш сон правдив независимо от того, соответствует ли он реальности или нет. Ясно, что даже в самом обоснованном и самом достоверном нашем знании все же кроется возможность заблуждения. Никакое наше убеждение не является настолько прочно обоснованным, чтобы в нем не оставалось никакой возможности оказаться ложным. Хотя и можно жить, основываясь на этом прагматическом критерии, мы все же не можем иметь полного удовлетворения. То, что удовлетворяет одну потребность, может не удовлетворять другую, а мы испытываем жизненную логическую потребность знать реальность, что, однако, для нас недоступно. Ньяйя, старающаяся спасти нас от буддистского субъективизма, не дала нам, однако, более удовлетворительного учения о реальности. Если очевидный факт существования нашего познания внешнего мира не объясняется теорией ньяйи, то она должна возвратиться к предварительным своим допущениям и исследовать их в свете анализа факта самого познания.

Совершенно верно, что вещи могут быть реальными и без осознания их в моем или вашем опыте и что они не начинают существовать только тогда, когда вы или я впервые осознали их, и все же при всем том нельзя сказать, что объективное существование их не зависит от всякого опыта. Отношение между познанием и его объектом в теории ньяйи называется *сварупасанбангха*. Познаваемый объект определяет познаваемый процесс. Познание есть осознание объекта³⁹³. Мадхусудана Сарасвати цитирует Удаюну: «Знания, сами по себе бесформенные, оформляются только своими объектами. Это значит, что объекты являются единственными спецификациями познания. «Всякое познание квалифицируется, характеризуется определенными вещами, как, например, «это — чернильница», «это — скатерть». Если познаваемый объект находится полностью вне процесса познания, тогда должно быть принято и соответствующее понятие истины. Однако говорится, что его сварупа находится в самом процессе, хотя объект в себе не тождествен с знанием о нем. Согласно этому взгляду, познание не создает объектов и не соответствует им, а постигает их. Поэтому ошибочно считать, что объекты находятся за пределами познания и что все, что можно знать о них, есть или их воздействия, или их копии в сознании субъекта. Когда мы воспринимаем что-либо чувством, мыслью или воспоминанием, все равно что — внешний объект или внутреннее состояние, все то, что мы воспринимаем чувством, мыслью или воспоминанием, есть сам независимый от познавательного процесса объект. Теория ньяйи о на-

³⁹¹ Ср. Broad: «Для знания не имеет ни малейшего значения внутренняя природа того или иного термина, если только он выполняет работу, которая от него требуется. Если мы можем дать определение тех его значений, благодаря которым он сможет удовлетворить заданным условиям, то не будет играть никакой роли то обстоятельство, что эти значения окажутся совершенно другого рода, чем мы предполагали» (Scientific Thought, p. 39).

³⁹² «Nyāyabindu», p. 103 и «Nyāyabindutīkā», p. 6.

³⁹³ N. B., IV. 2. 29.

шем непосредственном или прямом осознании реальности несовместима с ее другим допущением, что субъект и объект суть субстанции, изолированные друг от друга. Ничто не стоит между познающим субъектом и познаваемым объектом. И субъект и объект нераздельно связаны. Ни один из них не может быть сведен к другому. Ньяя права в отрицании субъективизма, утверждающего, что объекты суть создания воображения субъекта. Объект не привносится в бытие познавательным процессом субъекта. Даже всеобщие отношения, как говорит ньяя, не создаются субъектом, а даются ему. Чувственные данные даются субъекту не как бессвязные элементы, а как принадлежащие определенным свойствам и качествам. Только общее, или основание тождества, познается, согласно поздней ньяйе, нечувственной (*алаукика*) мыслительной способностью. Большая часть опыта, входящего в наше познание, является нечувственной по своему характеру. Наяйики признают принудительную силу реальности. Необходимость нашего опыта не привносится субъектом, а определяется необходимостью самого мира. Реальности внутренне не присуще разделение на я и мир. Предпосылкой мышления является неделимая реальность, из которой субъект и объект выделяются процессом абстракции. Верно, что абстракции играют большую роль в нашей жизни, но все-таки реальностью в себе, тем первичным онтологическим фактом, в котором наша теория познания должна иметь опору, является сознание (*чайтанья*). Метафизическое исследование природы и условий познания раскрывает нам всеобщность сознания. Оно есть основание и создатель всех вещей, и рискованно представлять себе сознание в сколько-нибудь материализованном образе. Оно не есть нечто сложное, хотя наш мир и является достаточно сложным в его конкретности. Наше разделение его на множество я и объекты относится к области наших практических нужд, но весь этот сложный космос основывается на внутренне неделимой реальности. Реальность представляется именно такой, если ее продумать до конца. Мы не можем дать себе мысленный отчет в реальности, не проводя в ней мысленных различий, и все же наши идеи имеют дело с реальностью, для которой ни одно из наших различий не является существенным. Единственно абсолютной реальностью в таком случае является неделимая реальность сознания, которую наяйики игнорируют, признавая множественность душ и материальных объектов.

Если реальность есть чайтанья, или сознание, то истина, к которой стремятся логики, есть что-то от нее отличное, поскольку логика принимает различие между субъектом и объектом, и ее побуждение может быть удовлетворено только в том случае, если мир субъектов и объектов организован как связанное целое. Ньяя, вопреки ее верности соответствующему ее теории пониманию, принимает черты, более соответствующие теории мира как связанного целого. Она рассматривает все формы познания как части одного целого, как формы, функционирующие в связи с целым и оправдываемые только как части целого. Действительность каждой праманы устанавливается через другие праманы³⁹⁴. Различные виды познания взаимосвязаны между собой. Всякое познание обладает опосредствованной необходимостью. Когда наяйик выступает против чувства удовлетворения, которое возникает у сновидцев и лунатиков, и убеждает считаться только с чувством нор-

³⁹⁴ Мы воспринимаем объект, и действительность этого восприятия устанавливается через вывод и восприятие действительности факторов, принимающих участие — чувственных органов, объектов, контакта между ними и получающегося в результате акта познания. Действительность органа чувств устанавливается выводом как действительность реципиента определенного класса внешних стимулов; действительность объектов устанавливается чувственным восприятием; действительность контакта выводится из факта невосприятия различий, и действительность акта познания воспринимается я через его контакт с манасом и интимную связь с самим познанием (N. B., II. 1. 19).

мального индивидуума, находящегося в здравом уме, он отступает от своей теории соответствия. Нормальный индивидуум — это не тот, кто имеет поддержку большинства. Некоторые иллюзии могут быть нормальными в этом смысле, но от этого они не становятся истинными. Социальный фактор помогает только отличить чисто воображаемый опыт от такого, который содержит в себе больше объективности. Путем сравнения наших наблюдений с наблюдениями других мы можем добыть практическую достоверность, достаточную для всех обычных целей. То, что другие воспринимают так же, как и мы, что воспринимается нами как тождественное в разных местах и в разное время, может рассматриваться как истинное и реальное. Нужды науки требуют от нас контроля над нашими обычными восприятиями. Хотя мы и воспринимаем движение солнца по небу, наука говорит, что земля вращается вокруг солнца. Более простые и не связанные между собой элементы опыта должны быть истолкованы в свете приведенного в единство и систематизированного опыта. Образец устанавливается этим последним. Истина зависит не столько от объекта, сколько от его способности войти в пространственно-временную схему. Структура реальности должна обладать способностью согласовываться с истиной. Признается, что пространственно-временная непрерывность имеет систематическую природу. Те наийики, которые принимают прагматический критерий, вынуждены считать, что наши взгляды на реальность соотносятся с нашими целями. Познание объекта есть познание его значения для наших актуальных потребностей. В практической жизни мы интересуемся не сущностью объектов, а только их значением для нас. Сказать, что для всех людей камни тверды, а огонь жжет, значит сказать, что эти объекты имеют тот же смысл и для нас. Для наийиков истина имеет смысл как практически оправдываемая согласованность, и под этот критерий подойдет множество иллюзий, вполне нормальных для всех индивидуумов и всего человечества. Этот критерий оказывается бесполезным также и в отношении прошедших и будущих событий. Хотя наши истины и относительны, они все-таки не все имеют одинаковую ценность. Высшая истина есть истина, которая удовлетворяет жизненную логическую потребность в понимании мира как целого. Абсолютным образцом истины является идеальный опыт, охватывающий природу реальности, как она есть, и включающий как конечные субъекты, так и их окружение. Но не в том смысле, что это зависит от количества людей, достигших этого образца, а в том, что если кто-либо доходит до логического его понимания, то он реализует его как истину. Истина не может быть установлена подсчетом голов³⁹⁵. Простой факт, что большинство людей стоит на плюралистической точке зрения, доказывает только, что это понятие имеет практическое значение, и ничего больше. Вопрос об истине и лжи не может решаться путем плебисцита. Если у большинства вдруг разольется желчь, природа истины от этого не изменится. Истина открывается тем, кто измерил глубины опыта. Наийики признают высшее значение *аршаджняны*, или мудрости пророков. Они предлагают нам оценивать наш опыт по достижениям людей, лучше нас проникнувших в природу реальности. Истина, как добро и красота, является достижением индивидуального ума, и, в другом смысле, она представляет собой раскрытие человеческому уму мира еще неосуществимого, но ожидающего осуществления в более полном опыте и посредством его. Мы не столько создаем истину, сколько

³⁹⁵ Ср.: «Разве истина того факта, что слепой человек не получил нормального развития своего зрения, зависит в своем доказательстве от факта, что большинство людей не слепо? Самое первое существо, которое вдруг приобрело способность видеть, имело право утверждать, что свет есть реальность. В мире людей у очень немногих открыто их духовное зрение, но, несмотря на количественное преобладание тех, кто не видит, отсутствие у них зрения не может приводиться в качестве доказательства отсутствия света» (Рабиндранат Тагор). См. предисловие к «Philosophy of the Upanisads» Радхакришнана.

находим ее. И все же наяйки снова скатываются на точку зрения психологистов, которые считают, что душа и материя являются условиями осуществления познания. Соотнесенность знания с нашими целями не подтверждает признаваемого наяйей абсолютного разделения между субъектом и объектом. Она предполагает веру в потребности нашей природы и в возможность их удовлетворения. То обстоятельство, что природа реальности соответствует человеческим потребностям, показывает существенное взаимоотношение двух аспектов реальности, взаимоотношение мысли и ее окружения. Обнаруживающийся плюрализм и взаимоотношение вещей являются только кажущимися. Концепция множественности реальностей, внешне отнесенных друг к другу, должна уступить место идее существенного единства мира,

В соответствии с подразумеваемым признанием инструментального и относительного характера всякой мысли наяйки должны признать и относительную природу идеала самой истины. Логическая истина, которая есть реальность, понимаемая как система взаимоотношений *я* и объектов, сама соотнесена с логическим интересом, хотя этот взгляд гораздо более удовлетворителен, чем взгляд, рассматривающий вселенную как множество независимых друг от друга реальностей. Истина есть реальность, рассматриваемая с ее идеальной стороны, то есть как умопостигаемая система. Наши суждения и выводы имеют целью охват целого. Их место в системе знания определяется в соответствии со степенью успеха и неуспеха в этих попытках. Всякая логическая истина относительна в том смысле, что всякое индивидуальное есть фрагмент реальности, имеющий отношение к другому, вырванному из контекста фрагменту, и, таким образом, невозможно, занимая логическую точку зрения, уловить реальность в себе. Наша мысль вынуждена различать и выбирать, и мы принуждены пользоваться прагматическим критерием. Самая широкая мысль вынуждена оставлять в стороне вопрос о своем собственном существовании, которое в действительности она должна в себя включать. Всякое знание есть абстракция от реального. Оно есть идеальная реконструкция абсолютного³⁹⁶.

Анализ наяйей восприятия и ее взгляд на *сварупасанбандху* поддерживает учение о присутствии в познании реальности. Различение неопределенного и определенного восприятий приводит к признанию соотнесенности нашего познания с нашими интересами. На некоторых стадиях развития знания мы имеем только более или менее неопределенное знакомство с реальностью, а на других — более определенное постижение ее сложности. Принятие прагматического критерия практической полезности укрепляет взгляд, что наше знание соотносится с нашими ограниченными точками зрения. Если концепция реальности как состоящей из двух различных сфер может быть вполне законной и полезной для целей психологии, то она должна быть превзойдена, когда мы становимся на логическую точку зрения. Как мы уже показали, наяя понимает, что ее концепция истины — это только пригодная для логики концепция связности. Естественным заключением из всей этой доктрины относительности является вывод, что даже этот логический идеал сложного космоса с соотнесенными друг с другом отдельными его членами не может рассматриваться как абсолютный. Наяя предпочитала не ставить перед собой эту важнейшую проблему. Но ее теория познания, если ее последовательно проводить, явно ведет к признанию, что различие между субъектом и объектом возникает в факте познания, или опыта, который один является абсолютным или последним фактом, дальше которого мы не можем идти.

³⁹⁶ Ср. Брэдли: «То, что великолепие этого мира есть в конце концов только видимость, делает мир еще более великолепным, если мы чувствуем, что эта видимая красота мира есть обнаружение какой-то еще более полной красоты и великолепия; но чувственная завеса есть обман и обольщение, если она скрывает только какое-то бесцветное движение атомов, призрачную ткань бесплотных абстракций и незримый балет бескровных категорий» («Logic», vol. II, p. 591).

■ МИР ПРИРОДЫ

Ньяя принимает метафизику вайшешики и рассматривает мир природы как состоящий из вечных, неизменных, не имеющих причин атомов, существующих независимо от нашей мысли. Физические концепции ньяи почти те же самые, что и у вайшешики.

Представляет, однако, интерес, как ньяя отвечает на возражения соперничающих школ. Особые трудности представляет проблема времени. Некоторые на-йяики считают, что время есть форма опыта и воспринимается органами чувств как квалификация объектов восприятия. Например, Рамакришнадхварин, автор «Шикхамани», говорит, что поскольку мы познаем объекты существующими в настоящем, постольку про время тоже можно говорить, что оно воспринимается. В восприятии кувшина как существующего в настоящем (*idanim ghato vartate*) текущее время тоже входит в восприятие объекта. Каждый объект воспринимается существующим во времени, хотя время никогда не воспринимается само по себе³⁹⁷. Отношения во времени зависят от соотносящихся объектов мысли. «Раньше» или «позже», «до» и «после» не существуют отдельно от событий и действий. Время воспринимается как квалификация объектов и является поэтому субстантивной реальностью³⁹⁸.

Ватсьяяна разбирает теорию мадхьямиков, согласно которой настоящее время (*вартаманакала*) не существует отдельно от прошедшего и будущего времени³⁹⁹. Прошедшее определяется как время, предшествующее настоящему, а будущее — как следующее за ним. Но настоящее время не имеет значения чего-то обособленного от прошедшего и будущего. Ватсьяяна замечает, что такое определение обязано смешению времени с пространством. Оппоненты же возражают, что когда какой-либо предмет падает, то мы имеем, во-первых, время, в течение которого предмет прошел (падая) определенное расстояние, и, во-вторых, время, в течение которого предмет пройдет остающееся расстояние, и при этом нет никакого промежуточного расстояния, про которое можно сказать, что предмет проходит его в настоящее время. Пройденное расстояние дает идею прошедшего времени, а расстояние, которое падающему предмету остается пройти, дает идею будущего времени, третьего же пространства, которое могло бы дать идею настоящего времени, не существует⁴⁰⁰. Но, говорит Ватсьяяна, «время, или *кала*, выявляется не пространством (*агхва*), а действием (*крия*)», «мы получаем идею времени (как прошедшего), когда действие падения закончилось... Когда это же действие только еще готово произойти, мы получаем идею времени как будущего; и, наконец, когда вещи воспринимаются как происходящие во времени мы имеем идею настоящего времени. Если бы человек никогда не воспринимал действия как происходящего во времени, то что в таком случае мог бы он воспринять как уже происшедшее или как готовое произойти? В моментах прошедшего и будущего времени объект лишен действия; всякий раз, когда мы имеем идею, что вещь падает, объект действительно связан с действием: таким образом, то, что воспринимается как настоящее время, есть действительно существующая связь объекта с действием, и, таким образом, только на основании этого (то есть существования связи и времени, указывающего на нее) мы можем иметь идею других моментов времени, о которых мы не могли бы иметь никакого понятия, если бы не существовало настоящего времени»⁴⁰¹. Кроме того, восприятия возникают в связи с вещами, суще-

³⁹⁷ «Nyāyamañjari», p. 130.

³⁹⁸ Там же, p. 137.

³⁹⁹ N. B., II. 1 39 — II. 1. 43. См. I. P., p. 649.

⁴⁰⁰ N. B., II. 1. 39.

⁴⁰¹ N. B., II. 1. 40.

ствующими во времени. Не может быть восприятия, если нет настоящего времени. Настоящее, таким образом, есть не просто математическая точка, а полоса времени с определенной длительностью, «отрезок времени, обладающий временной протяженностью»⁴⁰².

Ватсьяна спорит с некоторыми теориями происхождения мира⁴⁰³. Он критикует идею моментальности (*кшаникавада*) на том основании, что мы не можем быть уверены, что существующий предмет будет замещен другим по истечении момента и что должно быть связующее звено между возникновением предмета и его исчезновением. Мы можем допустить истинность моментальности, когда она воспринимается; но не тогда, когда она не воспринимается, как, например, в камнях и т. д.⁴⁰⁴ Из последовательных познаний, которые мы имеем об объектах, следует их длящееся существование. Теория, что все есть нечто несуществующее, отвергается на том основании, что если это действительно так, то не может быть никаких агрегатов⁴⁰⁵. Нельзя также говорить тогда, что вещи находятся друг к другу в каком-то отношении. Если длинное и короткое взаимозависимы друг от друга, тогда ни одно из них не может быть установлено в отсутствие другого. Если ни одно из них не есть нечто самостоятельно существующее, то невозможно установить их взаимоотношение⁴⁰⁶. Доктрина моментальности (*анитьята*) основывается на фактах возникновения и разрушения вещей. Наяйки доказывают, что существуют вещи, такие, как атомы, акаша, время и пространство и некоторые их качества, которые не возникают и не разрушаются⁴⁰⁷. Противоположный взгляд, что все вещи вечны, равно неправилен, поскольку некоторые вещи, которые мы воспринимаем, возникают и разрушаются. Сложные субстанции подвержены возникновению и разрушению⁴⁰⁸. Ватсьяна рассматривает также теорию абсолютного различия вещей (*сарванпритхактхвавада*)⁴⁰⁹. Наяйик считает, что целое не есть только совокупность его частей, но что-то кроме и сверх частей, к которым оно стоит в особом отношении *самавайи* (*присущности*). Ватсьяна отвергает буддистский взгляд⁴¹⁰, что целое есть только совокупность частей и ничто более и что отношение есть миф⁴¹¹.

Мир не может создаваться *абхавой*, или небытием. Сторонники гипотезы абхавы доказывают, что никакое следствие не может возникнуть до того, как разрушится причина. Чтобы возник росток, нужно, чтобы семя разрушилось. Споря с этим взглядом, Ватсьяна доказывает, что причина, о которой говорят, что она должна разрушиться, не может начать существовать после разрушения и что ничто не может возникнуть из разрушенных вещей. Если бы разрушение семени было причиной возникновения ростка, тогда последний должен был бы появляться в тот самый момент, когда семя распадается на части. На самом же деле росток появляется только тогда, когда за распадением семени следует новое образование, воз-

⁴⁰² Whitehead, The Principle of Relativity, p. 7.

⁴⁰³ N. B., IV. 2. 31 – 33 и IV. 2. 26 – 27.

⁴⁰⁴ N. B., III. 2. 11. См. также III. 2. 12 – 13.

⁴⁰⁵ N. B., IV. 1. 37 – 40. См. также IV. 2. 26 – 27, 31 – 33.

⁴⁰⁶ «Если не существует такой вещи, как характер (или индивидуальность) вещей, то почему мы не имеем относительных понятий длинного и короткого в отношении двух одинаковых атомов или любых двух объектов равной величины? Относительность (*ареക്ഷа*) значит, что когда мы воспринимаем две вещи, мы оказываемся в состоянии воспринять преобладание одной над другой в каком-либо отношении» (N. B., IV, 1. 40).

⁴⁰⁷ N. B., IV. 1. 25 – 28.

⁴⁰⁸ N. B., IV. 1. 29 – 33.

⁴⁰⁹ N. B., IV. 1. 34 – 36.

⁴¹⁰ См. «*Avayavanirākarana*» буддиста Ашоки, который жил приблизительно в конце IX века н. э.

⁴¹¹ Объяснение «*Samkhyaikāntavāda*» Ватсьяной неясно. Возможно, что оно относится к какой-то доктрине вроде Пифагоровой теории чисел.

никшее из его частиц. Таким образом, росток появляется не благодаря абхаве, а благодаря реорганизации частиц семени⁴¹². Исследуется и отбрасывается также и взгляд, что мир есть результат случая. Закон причинности нельзя отрицать, не лишая весь опыт всякого смысла⁴¹³.

■ ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я И ЕГО СУДЬБА

Согласно ньяйе, вселенная содержит в себе некоторые не вещные элементы. Таковыми являются наше познание, желания, антипатии, проявления воли и чувства удовольствия и страдания⁴¹⁴. Все эти модусы сознания преходящи и не должны признаваться отдельными субстанциями. Их рассматривают как качества субстанции, называемой душой.

Душа есть реальное субстанциональное существо, имеющее своими качествами желание, антипатию, волнение, удовольствие, страдание и познание. Как правило, наяйик доказывает существование я посредством умозаключения, хотя в подтверждение этого привлекается и свидетельство священного писания⁴¹⁵. Уддйотакара считает, что реальность я познается также и посредством восприятия. Он полагает, что объектом понятия я является душа⁴¹⁶. Признание различных актов познания как «моих» доказывает длящееся постоянство души⁴¹⁷. «Когда человек желает впервые познать или понять (некую определенную вещь), он размышляет о том, чем может быть эта вещь, и приходит к знанию, что «это есть то-то и то-то». Это познание вещи осуществляется тем же самым агентом, которому принадлежит и предшествующее желание знать и последующее размышление; таким образом, это познание указывает на присутствие общего агента в виде души»⁴¹⁸. Мы помним вещи, которые познали раньше⁴¹⁹. Когда человек воспринимает объект, стремится к нему, борется за обладание им, то основанием этих различных состояний и действий является одна и та же душа⁴²⁰. Если наша духовная жизнь в каждый ее момент имеет уникальный качественный характер, который составляет момент в конкретной истории индивидуального субъекта, то это происходит потому, что она принадлежит данному я, а не какому-то другому. Уддйотакара говорит: «Для того, кто отрицает душу, каждый акт познания должен быть различным в соответствии с различием объектов познания, и, таким образом, никакое познание или воспоминание никогда не было бы возможным»⁴²¹. Как простой комплекс данных опыта и переживаний ни одно состояние сознания не мог-

⁴¹² N. B., IV. 1. 14 – 18.

⁴¹³ N. B., IV. 1. 22 – 24.

⁴¹⁴ Если удовольствие, страдание, желание и антипатию рассматривать как модусы чувства, то мы имеем три модуса сознания: познание, чувство и волю.

⁴¹⁵ N. S., I. 1. 10.

⁴¹⁶ N. V., III. 1. 1. Вайшешика считает я объектом йогического восприятия (V. S., IX, 1. 11; «Nyāyakandalī», p. 196).

⁴¹⁷ N. B. и N. V., I. 1. 10.

⁴¹⁸ N. B., I. 1. 10.

⁴¹⁹ N. B., III. 1. 14; также III. 1. 7 – 11.

⁴²⁰ Ekakartrkatvaṁ jñāneśchāpravṛtīmāṁ samānāśrayat vaṁ (N. B., III. 2. 34).

⁴²¹ N. V., I. 1. 10. Вачаспати замечает: «Если бы можно было при отсутствии души объяснить воспоминание и слияние отдельных актов познания исходя из гипотезы, что каждый акт познания начинается заново и становится самостоятельным фактором в серии актов познания, тогда всякий акт познания вызывал бы каждый другой акт той же серии и сливался бы с ним». Это утверждение Вачаспати является перефразировкой замечания Ватсьяяны, что «узнавание одного акта познания другим было бы столь же возможно, как и узнавание одной частью опытных данных другой их части». (N. B., I. 1. 10).

ло бы различаться как мое сознание или сознание кого-то другого. Опыт другого есть не *мой* опыт, так как мое *я* отличается от его *я*. Все мои духовные состояния, такие как воспоминание, узнавание, сознание относительного постоянства *я*, акты воли или самоутверждения, симпатия или сознание своего отношения к другим *я*, — все это можно объяснить только исходя из предпосылки реальности *я*.

Материалистический взгляд, что сознание есть свойство тела, наыйками легко опровергается. Если бы оно было свойством тела, оно существовало бы в различных частях тела и его материальных элементах⁴²². Если бы эти последние были тоже сознательными, тогда мы должны были бы рассматривать индивидуальное сознание как комбинацию различных сознаний, образованных различными составляющими тело элементами. Если тело имеет сознание, тогда его должна иметь и вся материя, поскольку она той же природы, что и тело. Если вне тела нет души, тогда нравственный закон не имеет никакого смысла⁴²³. Так как тело изменяется от момента к моменту, никакой грех не может преследовать нас в последующих состояниях жизни. Если сознание есть существенное свойство тела, тогда тело никогда не может потерять своей сущности и мы не могли бы найти тел, лишенных сознания, какие мы, однако, находим в виде трупов. Сознание не обнаруживается в состояниях транса. Оно не является естественным качеством тела, поскольку длительность его существования не равна длительности существования тела и таких его качеств, как цвет и другие⁴²⁴. Если бы оно было случайным свойством тела, тогда его причиной было бы нечто другое, а не само тело. Кроме того, сознание не может быть свойством того, что мы сознаем (то есть тела), а того, что само сознает (то есть души). Если бы сознание было свойством тела, тогда его могли бы воспринимать также и другие⁴²⁵. С точки зрения близких нам определенных переживаний и данных опыта тело не является даже чем-то вспомогательным для сознания. В лучшем случае оно есть инструмент или средство для выражения сознания. Тело определяется как «носитель действия, органов чувств и объектов»⁴²⁶. Душа старается усвоить объекты или избавиться от них посредством тела, которое является седалищем чувств, ума и эмоций. Мы не можем отождествить тело ни с сознанием, ни с *я*, которое им обладает. Также не можем мы отождествить сознание и с жизненными процессами. Жизненность есть название для определенного отношения *я* к телу⁴²⁷.

Я — это не чувства, а то, что управляет ими и что синтезирует их данные⁴²⁸. Не что иное, как душа, приводит в единство различные виды восприятий. Глаз не может слышать звуки, а ухо — видеть, и сознание того, что это *я* вижу сейчас вещь и слышал о ней, было бы невозможно, если бы душа не отличалась от органов чувств и не возвышалась бы над ними. Будучи инструментами, органы чувств предполагают агента, который пользуется ими. Будучи же только продуктами материи, чувства не могут иметь сознание своим свойством. Даже тогда, когда и видимый объект и наблюдающий его глаз оба разрушены, остается сознание о том, что *я* видел, и, таким образом, это знание не является качеством ни внешних объектов, ни органов чувств⁴²⁹. Не может душа быть отождествлена также и с манасом, который является только инструментом, с помощью которого душа мыслит. Поскольку манас атомичен по природе, он не в большей мере может быть *я*, чем само тело. Если бы интел-

⁴²² См. Saṃkhya Sūtra, III. 20 — 21 и замечания о них Vijñanabhikṣu и Aniraddha.

⁴²³ N. B., III. 1. 4.

⁴²⁴ N. B., III. 2. 47.

⁴²⁵ См. J. P., vol. I, p. 284 — 285. См. также N. V., III. 2. 53 — 55.

⁴²⁶ N. S., I. 1. 11.

⁴²⁷ Nyāyakandālī, p. 263.

⁴²⁸ N. B., III. 1. 1.

⁴²⁹ N. B., III. 2. 18.

лект был качеством манаса, тогда одновременное познание вещей, такое как у йогов, было бы необъяснимым⁴³⁰. Я не может быть отождествлено с телом, чувствами или манасом, поскольку оно присутствует даже тогда, когда тело гибнет, чувства утрачиваются и манас затихает⁴³¹. Все это принадлежит миру объектов и никогда не может быть субъектом, тогда как я и есть настоящий субъект⁴³².

Это вечное я не есть ни буддхи, то есть интеллект, ни упалабхи, то есть восприятие, ни джняна, или познание⁴³³. Буддхи — не вечен, тогда как душа должна быть вечной⁴³⁴. Наше сознание можно сравнить с текущим потоком, в котором одно состояние мысли исчезает, как только появляется другое. Какова бы ни была природа объекта, текучая ли, как у звука, или относительно постоянная, как у кувшина, само познание преходяще⁴³⁵. Относительное постоянство объекта создает относительную определенность познания, но не может сделать само познание постоянным⁴³⁶. Способность узнавания не может быть приписана буддхи⁴³⁷. Согласно наяттикам, интеллект (*buddhi*) не есть ни субстанция, ни познающий субъект, а качество души, могущее быть воспринятым. Я есть восприимчивик всего, что приносит страдание и удовольствие (*sarvasya grihita*), носитель переживаний страдания и удовольствия (*bhokta*) и носитель познания всех вещей (*sarvanubhavi*).

Субстанция, которой принадлежат эти качества, не может состоять из частей, так как, по предположениям ньяйи, сложные субстанции разрушимы, тогда как простые — вечны. Все, что имеет начало, необходимо состоит из частей, и когда части распадаются, вещь погибает. Душа не имеет частей (*нираваява*) и вечна. Она не имеет ни начала, ни конца. Если душа когда-то имела начало, то когда-нибудь она и кончит свое существование. Душа не может иметь ограниченной величины, так как все ограниченное имеет часть и, следовательно, разруσιμο. Душа должна быть или атомической, или бесконечной, но не каких-либо промежуточных размеров (*мадхьямапаримана*), как у сложных субстанций. Она не может быть атомической, так как в этом случае мы не могли бы воспринимать ее качества интеллектуальности, воли и т. д. Если бы она была атомической, было бы невозможно объяснить познание, которое распространяется по всему телу⁴³⁸. Если она средней величины, она должна быть больше или меньше тела. В любом из этих случаев она не может охватывать тело, хотя на самом деле она занимает его и должна занимать. Если она того же размера, что и тело, она должна быть меньше его, так как тело с момента рождения все время растет. Нельзя в этом случае избежать также и трудности, связанной с изменением размера от рождения к рождению. Таким образом, она является всепроникающей, хотя она и не может познавать одновременно много вещей из-за атомической природы манаса. Этот манас сохраняет впечатления от актов тела, и каждая душа нормально имеет только один манас, который является вечным⁴³⁹.

Душа уникальна в каждом индивидууме⁴⁴⁰. Количество душ бесконечно; если бы это было не так, тогда каждый знал бы чувства и мысли каждого другого⁴⁴¹.

⁴³⁰ N. B., III. 2. 19.

⁴³¹ P. P., p. 69. См. также «Bhāṣāpariccheda», 47 — 49.

⁴³² N. V., III. 2. 19.

⁴³³ N. S., I.

⁴³⁴ N. V. T. T., I. 1. 10.

⁴³⁵ N. B., III. 2.

⁴³⁶ N. B., III. 2. 44. См. также N. V., III. 2. 45.

⁴³⁷ N. B., III. 2. 3.

⁴³⁸ «Tarkasamgrahadīpikā», 17.

⁴³⁹ N. B., I. 1. 16, III. 2. 56.

⁴⁴⁰ N. V. T. T., I. 1. 10, N. B., III. 1. 14.

⁴⁴¹ Возможность для одной души обитать в нескольких телах допускается как необычное, ненормальное явление (N. B., III. 2. 32).

Если бы одна душа присутствовала во всех телах, когда один переживает удовольствие или страдание, эти же состояния должны были бы переживать и все другие, чего на самом деле не бывает.

Сознание не является существенным свойством души. Серия актов сознания может иметь конец. «Что касается последнего акта познания, то он прекращается или тогда, когда нет причин для его продолжения (в форме достоинства или дефекта), или из-за особенностей времени (которое может положить конец действию достоинства или дефекта), или же благодаря появлению впечатлений, производимых самим последним актом познания»⁴⁴². Отсюда следует, что душа, являющаяся субстратом сознания, не нуждается в том, чтобы быть всегда сознательной. В действительности она есть несознательное (*gжага*) начало, только могущее быть квалифицированным состоянием сознания⁴⁴³. Сознание не может существовать отдельно от я, так же как свет пламени не может существовать отдельно от пламени; но сама душа не необходимо должна быть сознательной. Сознание рассматривается как качество души, производимое в состоянии бодрствования соединением души с манасом. Оно есть перемежающееся качество я⁴⁴⁴.

Душа есть вечная сущность, время от времени соединяющаяся с подходящим для нее по достоинствам телом. Тело имеет свой источник в делах, совершенных его обладателем, и является базисом удовольствия и страдания⁴⁴⁵. Тело образуется под влиянием невидимой силы предназначения⁴⁴⁶ и является результатом постоянного действия прежних дел⁴⁴⁷. Каждый человек наделяется телом, пригодным для того, чтобы быть носителем того опыта, который он должен пережить. Рождение существа есть не только физиологический процесс. Уддьотакара говорит: «Карма родителей, радующихся рождению ребенка, и карма самого рождающегося человека, который должен пройти испытания в мире, соединившись вместе, приводят к рождению тела в утробе матери»⁴⁴⁸. Соединение души с телом называется рождением, а ее отделение от тела — смертью⁴⁴⁹. В начале творения атомы становятся активными, благодаря чему они комбинируются и создают материальные объекты. Такая же активность возникает в интеллектах душ и создает некоторые другие качества, являющиеся следствием прошедшей жизни самих душ. Конкретная история каждой души охватывает несколько жизней. В каждый момент ее исторически длящееся существование коренится в прошлом и охватывает некоторую область будущего. Всякая жизнь есть только часть исторически обусловленной серии существований.

⁴⁴² N. V., III. 2. 24.

⁴⁴³ Удайна рассматривает ее как субстанцию, обладающую познанием, радостью и другими простыми качествами, как вечную, непреходящую, неизменную, не большую по величине, чем атом, хотя и способную пронизывать все тело.

⁴⁴⁴ N. B. и N. V. о I. 1. 10 и P. P., p. 99.

⁴⁴⁵ N. B., III. 1. 27. Тело слагается главным образом из земли, хотя и другие элементы помогают его формированию (III. 1. 27—29). В то время как человеческое тело состоит главным образом из земли, ньяя допускает также и тела из воды, сформировавшиеся в области Варуны, огненные тела, образовавшиеся в области Солнца, и воздушные — в области Ваю. Не существует, однако, тел из акаши, или эфирных тел.

⁴⁴⁶ N. B., III. 2. 60—72.

⁴⁴⁷ *Pūrvakṛtaphalānubandhāt* (N. B., III. 2. 60).

⁴⁴⁸ N. V., III. 2. 63.

⁴⁴⁹ IV. 1. 10. Ставится вопрос, кому — душе или манасу — принадлежит рождение и смерть, то есть вращение колеса сансары (*saṁsāra*). Уддьотакара отвечает: «Если под сансарой вы подразумеваете действие (вхождение в тело и уход из него), тогда оно принадлежит манасу, так как именно манас есть движущее (*saṁsarati*); с другой стороны, если под *saṁsāra* вы подразумеваете переживание (удовольствия и страдания), тогда оно принадлежит душе, так как именно душа испытывает удовольствие и страдание» (N. V., I. 1. 19).

Наяйики не делают серьезной попытки доказать теорию предсуществования души и довольствуются принятием ее в общем виде. Дети обнаруживают признаки переживания удовольствия или страдания в самом раннем возрасте, и мы не можем свести улыбки и крики ребенка только к механическим движениям, подобным раскрытию и закрытию цветков лотоса⁴⁵⁰. Человеческое существо есть нечто гораздо большее, чем простой цветок. Тяга новорожденного ребенка к молоку не может быть объяснена аналогией с притяжением железа магнитом, так как ребенок не является простым куском металла⁴⁵¹. Возражение, что дети создаются вместе с их желаниями, не достигает цели, так как желания не являются простыми качествами, а возникают из прежнего опыта⁴⁵². Мы приходим в мир «не в состоянии полного забвения, абсолютной отрешенности от всего, но с определенными воспоминаниями и привычками, приобретенными во время предшествующей стадии существования»⁴⁵³. Аргументация в пользу как предсуществования, так и будущей жизни подкрепляется этическими соображениями. Если мы откажемся признать прошедшее и будущее для наших душ, тогда наше этическое чувство не может быть примирено с утратой заслуженного (*критахани*) и достижением незаслуженного результата (*акритабхьягама*). Должно быть будущее, в котором мы сможем воспользоваться плодами наших дел, и прошедшее, которое одно может объяснить различие в наших настоящих судьбах. Когда то, что мы заслужили, полностью изживается, наша душа освобождается от сансары и новых рождений и достигает освобождения, или эмансипации (*мокша*)⁴⁵⁴. Согласно Ватсьяяне, «результат всех действий человека осуществляется в последнем рождении, предшествующем освобождению»⁴⁵⁵.

Освобождение есть свобода от страдания⁴⁵⁶. «Это состояние бессмертия, свободы от страха, непреходящее, состоящее в достижении блаженства, называется брахмой»⁴⁵⁷. Мокша есть высшее блаженство, отличающееся совершенным покоем и свободой от всякого греха или осквернения. Это не разрушение *я*, а только разрушение его рабского состояния. Оно определяется не негативно как прекращение страдания, а как переживание положительного наслаждения, ибо наслаждение всегда сопряжено со страданием. Оно так же причинно обусловлено, как и страдание. Уддйотакара говорит, что если освобожденная душа должна находиться в состоянии вечного наслаждения, то она должна также иметь и вечное тело, ибо переживание невозможно без телесного механизма⁴⁵⁸.

Когда тексты священного писания говорят о сущности души как о наслаждении, они имеют в виду только полное освобождение от страдания. Наяйики доказывают, что всякая идея свободы включает в себя этот минимум свободы от страдания⁴⁵⁹. В учении ньяйи свобода есть полное прекращение усилий, деятельности, сознания и абсолютное освобождение души от тела, манаса и т. д. Это состояние чистого существования, которого достигают освобожденные души, сравнимо с состоянием глубокого сна без сновидений⁴⁶⁰. Про это состояние абстрактного суще-

⁴⁵⁰ III. 1. 19–21.

⁴⁵¹ III. 1. 22–24.

⁴⁵² III. 1. 25–26.

⁴⁵³ Можно, однако, утверждать, что желания и склонности доказывают только настоящее существование души, а не ее прошедшее существование. В конце концов, теория ньяйи о новом существовании не требует от нас признания прошлого наших душ.

⁴⁵⁴ N. B., III. 2. 67.

⁴⁵⁵ N. B., IV. 1. 64.

⁴⁵⁶ I. 1. 9.

⁴⁵⁷ Tad abhayam, ajaram, amṛtyupadam, brahmakṣemaṇāpṛāptiḥ (N. B., I. 1. 22).

⁴⁵⁸ N. V., 1. 1. 22. См. также N. B., IV. 1. 58. Согласно Вачаспати, удовольствие есть качество, а не составная часть души. См. N. V. T. T., I. 1. 22.

⁴⁵⁹ S. D. S. XI.

⁴⁶⁰ Suṣuptasya svapnādarśane kleśābhāvavad apavargaḥ (IV. 1. 63).

ствования, без познания и радости, говорят, однако, что око есть состояние высшей красоты и славы, так как душа обладает общими качествами *вибхутвы*, или вездесущности, хотя и не обладает специфическими качествами (*бишешагуна*) познания, желания и воли. Ватсъяна критикует теорию, утверждающую, что свобода заключается в проявлениях счастья души, на том основании, что эта теория не имеет доказательств или очевидных свидетельств в свою пользу. Если имеется причина для счастья, то она должна быть или вечной, или не вечной. Если она вечная, то тогда не существует разницы между душой освобожденной и душой связанной, Если же она не вечная, то чем она может быть? Это не контакт души с манасом, который сам по себе ничего не дает. Тогда должны быть признаны другие помощники, вроде заслуги. Но продукт не вечной заслуги сам не может быть вечным. Когда заслуга исчерпывается, ее продукт — наслаждение — должен также исчезнуть⁴⁶¹. Свобода есть состояние, абсолютно лишенное всякого познания, которое, согласно ньяе, мимолетно и ведет к деятельности и, следовательно, к рабству. Взгляд санкхьи, что свобода есть состояние чистого сознания, критикуется на том основании, что должна быть какая-то причина для появления сознания; а все то, что имеет причину, не вечно. Кроме того, взгляд санкхьи, что пуруша отличается в мокше от пракрити тем, что она остается, тогда как пракрити перестает функционировать, наделяет лишенный разума принцип пракрити слишком большой мудростью⁴⁶².

Критик чувствует, что мокша наййиков есть слово, лишенное смысла. Нельзя сказать, что философия ньяйи сильно отличается от материализма. Она рассматривает индивидуум не как душу, не как тело, а как результат их соединения. Когда происходит отделение души от тела, «ничто вообще не может случиться, чтобы возбудить ощущение, — как говорит Лукреций, — даже если земля смешается с морем, а море с небом». Покой исчезнувшего сознания может быть только покоем смерти. Сон без сновидений есть состояние оцепенения и апатии, и мы с таким же успехом можем сказать, что камень наслаждается высшим блаженством в своем крепком сне без каких-либо беспокоящих его сновидений. Состояние отсутствия страданий, бесстрастное существование, идеализируемое ньяйей, кажется просто пародией на то, о чем мечтает и на что надеется человек. Потерять ощущения, страсти, интересы, быть свободным от условий места и времени значит оказаться в состоянии, безусловно отличающемся от состояния рождения заново в божестве. Человек с сердцем в ужасе отшатнется от перспективы стать бронзовым болваном, подходящим местом для которого является святилище, наполненное статуями богов. Последователь веданты, к какой бы школе он ни принадлежал, доказывает, что свобода состоит в оставлении этой бранный, осужденной на гибель индивидуальности ради того, чтобы быть взятым в мир бесконечности. Наййики стремятся выдать состояние свободы за состояние блаженства⁴⁶³. Но они не могут успеть в этом, пока не пересмотрят своей концепции отношения души к сознанию.

■ НЕКОТОРЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ТЕОРИИ ДУШИ И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К ТЕОРИИ СОЗНАНИЯ У НЬЯЙИ

У наййика нет ясности в отношении места сознания в его теории. Он рассматривает душу как несознательную саму по себе и доказывает, что сознание производится реакцией я на органическую природу. Он признает реальность духовной субстанции, чтобы объяснить единство сознания. Наше сознание не остается тем же

⁴⁶¹ N. B., I. 1. 22. См. также «Nāyakandali», p. 286 — 287.

⁴⁶² N. S., III. 2. 73 — 78.

⁴⁶³ Nyāyasāra, p. 39 — 41. См. также N. B., I. 1. 22.

самым в два следующих один за другим момента, и существуют периоды, когда оно исчезает совсем. И все же оно остается, по-видимому, тождественным, что и позволяет нам вспоминать прошедшее и говорить, что мы остаемся самими собой и в детском и в преклонном возрасте. Чтобы объяснить это явление, наийик признает вечную субстанцию *я*, которая остается себе тождественной, хотя состояния сознания переходят одно в другое. Но может ли душа быть несознательной и все же быть способной к сознанию? Если во время сна и в других подобных состояниях имеет место полный перерыв нашей сознательной жизни и если бы при этом душа была несознательной субстанцией, то как можно объяснить явление узнавания? Если признаваемое наийиком *я* не является вечным сознанием, сознающим всю серию своих состояний, то оно не может узнавать или вспоминать. Как говорит Шанкара, «даже те, кто считает, что в некоторых состояниях сознание прерывается, не могут говорить о таких перерывах сознания, которые не были бы засвидетельствованы самим сознанием»⁴⁶⁴. *Я* должно быть непрерывающимся сознанием, которое никогда не отдыхает. Наийики правы, считая, что, если сознание есть последовательность состояний сознания чего-то, наблюдаемая из себя или со стороны, тогда оно не есть основная реальность, субъект которой вечен и самодовлеющ. Но это начало не необходимо должно стоять над сознанием. Бессознательная душа, регистрирующая следы, оставляемые состоянием сознания, представляет явление того же порядка, что и мозг, удерживающий впечатления сознания. Если *я* рассматривается не как постоянное сознание, тогда мы в нем не нуждаемся. Мозговые клетки организма могут служить в качестве основы памяти и узнавания. Но наийик не удовлетворяется таким решением и поэтому вынужден допустить существование сознательного субъекта, или *я*. Это по-видимому, вытекает из его взгляда на *я* как на нематериальную субстанцию. О *я* говорят как о духовной субстанции, и необходимо допустить, что она обладает сознанием, хотя и не в эмпирическом смысле. Наийик настаивает на том, что вечное *я* не должно отождествляться со сменяющимися друг друга актами познания. Духовная реальность *я* не должна смешиваться с преходящими состояниями мысли. *Я* не всегда характеризуется этими преходящими мыслительными явлениями. Но если оно должно служить той цели, для которой было выдвинуто как предпосылка, тогда оно должно быть сознательным. Взгляды санкхьи в этом вопросе более последовательны по сравнению с ньяйей.

Если мы не допускаем реальности сознательного *я*, то объяснение сознания становится трудным делом. Мы не можем превратить сознание в *tertium quid*, нечто вроде механического напряжения, которое возникает, когда две не обладающие сознанием субстанции — душа и материя — взаимодействуют. Если душа сама по себе не сознательна и если сознание возникает в ней благодаря воздействию на нее внешнего мира, тогда ничто не отличает теорию ньяйи от материализма, хотя бы материалисты и говорили, что сознание не является просто побочным продуктом мозга. Сознание лишено всякой материальности, и мы не можем найти для него никакого механического эквивалента. Непостижимо, как материальная и нематериальная субстанции взаимодействуют. Когда мы переходим от материального события к психическому состоянию, мы переходим из одного мира в другой, не соизмеримый с первым. Говорить, что состояния сознания являются эпифеноменами, производимыми взаимодействием двух не имеющих сознания субстанций — души и манаса, — значит не дать никакого объяснения. Душа бесконечна и не имеет частей (*нираваява*), манас атомичен и тоже не имеет частей, и непонятно, как можно представить себе взаимодействие между ними?⁴⁶⁵ Если

⁴⁶⁴ S. B., II. 3. 18.

⁴⁶⁵ S. B., II. 2. 17. Предполагается, что в состоянии пралайи, или разрушения, души не находятся в контакте с атомами. Как в таком случае сохраняют они следы своего прошлого? Можно ли думать, что их сохраняет манас и что манас остается с душой и в состоянии пралайи?

сознание есть нечто возникающее в бесконечном я, то непонятно, что является субстратом этого сознания: я во всей его бесконечности или я в той его части, которая ограничена телом? Первое неприемлемо, так как тогда все вещи были бы представлены в сознании все вместе и в одно и то же время. Последнее также неприемлемо, так как я не имеет частей. Бесполезно прибегать к заслугам и недостаткам в качестве определения, ибо они не имеют отношения к познанию мира, например, неба, рек или гор. Шанкара выставляет против теории ньяйи несколько возражений. Так как всякая душа вездесуща, то манас, соединенный с одной душой, должен быть соединен и со всеми душами, в результате чего все души должны были бы иметь один и тот же опыт. Так как души являются всепроникающими, они должны быть также и во всех телах. Множество всепроникающих душ должно занимать одно и то же место⁴⁶⁶. Если сознание есть результат воздействия я на манас, который является материальным по своей природе, тогда душу следует рассматривать как имеющую характер сознания, так как произвести материальное явление могут только два входящих в контакт между собой материальных тела. Если же мы хотим избежать обвинения в материализме, который превращает интеллект в не имеющий цели результат беспорядочного движения атомов или электронов, то мы должны признать независимость сознания. Душа должна рассматриваться как вечно деятельный дух, хотя мы можем и не знать о его деятельности. Не память и знание, а забывчивость и ошибки нуждаются в объяснении.

Если мы различаем душу и тело, мы должны опираться на идею адришты, или декартовского *deus ex machina*, для того чтобы объяснить их взаимодействие. Согласно ньяйе, душа есть *вибху*, или всепроникающая; она находится всегда в контакте с манасом, а познание возникает, когда манас вступает в контакт с органами чувств. Манас связан, с одной стороны, с органами чувств и, с другой стороны, с душой. Его способность делать это является тайной, которую наяйик разрешает при помощи апелляции к могуществу бога.

Ньяя рассматривает душу и тело не только как нечто отличное друг от друга, но и как координированное друг с другом. Она принимает теорию отделимой души, обитающей в теле, которое должно определяться в терминах материализма. В человеческом организме душа и тело не могут рассматриваться как равные по рангу. Не являются они также и исключающими друг друга. Душа не есть некий внешний придаток к машине тела. Наяйик верит в более органическую связь между духовным и физическим аспектами человеческой природы⁴⁶⁷. Согласно теории, защищаемой ньяйей и вайшешикой, материя есть средство и инструмент выражения идеальных целей. В духе больше значения, ценности, а следовательно, и реальности, чем в материи. На различие между душой и телом следует смотреть как на различие между высшим и низшим уровнями опыта.

Наяйик отдает себе отчет в том, что сознание есть основа и *prīus* всякого опыта. Оно не есть факт среди других фактов, как солнце или земля, но необходимая основа для соотнесения всех фактов. Буддхи, вместо того чтобы быть простым качеством, создаваемым в я воздействием внешних объектов, становится необходимой основой всякого опыта. Аннам Бхатта определяет буддхи как «условие всякого опыта (*sarvavyavaharaxetuh*)»⁴⁶⁸. Шивадитья определяет буддхи как «просвещающее начало, принадлежащее душе»⁴⁶⁹, которое комментатор Джинавардхана

⁴⁶⁶ S. B., II. 3. 50 – 53.

⁴⁶⁷ N. B., III. 2. 60.

⁴⁶⁸ «Tarkasaṃgraha», 43. Говардхана в своей «Nyāyabodhini» рассматривает vyavahara как эквивалент к sabdaragraha, или всему тому, что может быть выражено в словах, но этот взгляд является слишком узким.

⁴⁶⁹ Ātmāśrayah prakāśah. «Saptapadārthi», 93. Ср. определение Аннама Бхаттой Атмана как jñanadhikaranam (Tarkasaṃgraha, 17).

разъясняет более определенно как начало, «имеющее природу света, так как оно рассеивает тьму невежества и освещает все объекты»⁴⁷⁰. То, что является первичным по отношению к опыту, не может быть получено из опыта. В то время как определенные идеи и убеждения могут быть следствиями условий среды, эти последние сами по себе не могут объяснить идеи и убеждения без основы, которой является сознание. Буддхи, по определению ньяин, имеет субъективную природу⁴⁷¹. Буддхи есть не временная фаза, а существенная природа субъекта, который никогда не может стать объектом, всеобщее сознание, без которого невозможны ни конечные индивидуумы, ни объекты.

Если сознание есть основа всякого опыта, основная реальность, в сферу которой попадают конечные я и объекты, которые эти я сознают, тогда оно является чем-то большим, чем конечное. Индивидуальный субъект и объект являются только отдельными, вечно изменяющимися фазами бесконечного. Я, которое ньяя признает, чтобы объяснить синтез многообразия жизненного опыта, имеет природу сознания, которое делает возможным всякий опыт. Мы не можем назвать его субстанцией, так как это значило бы пользоваться концепциями, действительными только в мире опыта, зная при том, что самый мир опыта возможен только благодаря наличию этого постоянного сознания. Если же мы включим в данный опыт тот опыт, который является по отношению к данному высшим и в то же время организует его, тогда я становится только мыслящей *субстанцией* наряду с другими вещами, находящимися вне его.

Должно быть проведено различие между я как чистым сознанием, общим для всех индивидуумов, и конечными я, которым свойственно исторически преходящее существование. Я наяйиков есть нечто растущее, пластическое и имеющее историю. Их аргументы, что все то, что имеет начало, будет иметь и конец, что все сложное подвержено распаду и смерти и что простое никаким образом не может распасться или разрушиться, доказывают вечный характер чистого я, а не вечность исторических душ. Эти последние имеют цели и идеалы, которые определяют их реакции на условия жизни. Подверженность конечного индивидуума специфическим эмоциям и чувствительность его к препятствиям, мешающим его деятельности, исторически обусловлены. Относительное постоянство, которым обладают растущие индивидуумы, не должно смешиваться с постоянством чистого я. Относительно постоянный характер природы конечных я выводится из внешних факторов. Заключение в себе исторические я бесконечны по количеству. Ньяйиком руководит верный философский инстинкт, когда он рассматривает границы индивидуума и его физические особенности как акциденты я, от которых он освободится, когда освободится от проклятия, осудившего его на смерть. Определяющий характер я должен сохраняться независимо от того, находится ли он в состоянии свободы или рабства. Так как природа я недоступна нашему познанию, то мы чувствуем, что после удаления интеллекта, эмоций и волевых импульсов я превращается в пустое место. Наяйик, однако, убежден, что основа акцидентальных свойств есть все-таки нечто реальное. Истину о я скрывает от нас наше отношение к объекту. Я в нас закрыто пассивным элементом материи. Наяйик прав в том, что считает дух бессмертным, но заблуждается, когда смешивает его с дживатманом, который не имеет воспоминаний ни о прежней жизни, ни о непрерывном существовании сознания. В то время как пребывающий в нас Атман есть универсальный дух, тождественное себе я — способность, воспринимающая впечатления благодаря своей восприимчивости, есть нечто зависимое, пассивное, преходящее, стоящее по своей природе ближе к материи. Атман, или я в нас, рассматриваемый как нечто немате-

⁴⁷⁰ Ajñānandhakāra — tiraskārakāraka — sakalapadārthasyārthaprakāsa-kah pradīpa iva dedipyamāno yaḥ prakāśaḥ sā buddhiḥ.

⁴⁷¹ N. V., III. 2. 19.

риальное, не может допустить никакой задержки в своей деятельности. Он не подвержен ослаблению или разложению, тогда как манас, как и тело, служащее обиталищем ему и соединяющее свои различные органы, имеет совершенно другой характер. Факты, переживаемые каждой душой, различны, так как души связаны с различными органами мысли. Если бы душа была свободна от связи с манасом, тогда все объекты постигались бы сознанием одновременно и тогда содержание у всех душ, являющихся вездесущими, было бы одно и то же. Это универсальное содержание улавливается каждой конечной душой с присущей ей частной точки зрения, определяемой пространственно-временным положением, в котором каждая душа находится. Взгляд, который Вишванатха приписывает ведантистам и который заключается в том, что я есть познание, а все объекты — только отдельные его формы, определяемые историческими обстоятельствами, является неизбежным⁴⁷².

То, что исключительность дживатмана не есть его существенное свойство, вытекает из самого факта познания. Если каждая душа есть отдельная духовная единица с особым, присущим ей манасом, то мы не можем быть уверены, что миры, которые она воспринимает, являются одним общим для всех миром. Если каждая такая единица создает для себя особый мир, тогда неизбежен радикальный плюрализм, признающий столько же миров, сколько имеется душ. Ньяя старается избежать субъективизма и верит, что все мы познаем один общий мир. Другими словами, мы способны преступать границы «здесь» и «теперь», подниматься над случайным, отдельным и фрагментарным к необходимому, всеобщему и бесконечному. Всякое познание содержит в себе элемент необходимого, того, что должно быть. Познающее я не может быть конечным. Отношение конечного субъекта к миру не является статичным. Конечное сознание никогда не бывает полным и поэтому никогда не успокаивается. Характерной чертой конечной мысли является ее непрерывное самопреобразование. Человеческое мышление является диалектическим в своих действиях и всегда старается отрицать относительно статический характер того, что находится вне его. Все, что кажется внешним по отношению к сознанию, на самом деле не является таковым. Неудовлетворенность тем, чем мы есть, является притязанием на то, чем мы должны быть. Стараться выйти за пределы только эмпирического порядка вещей и событий — значит стремиться к более фундаментальной реальности, которая есть не что иное, как высшее сознание, которое ничто не рассматривает как чуждое ему. Наяйик отличает чистое я от исторически сложившейся индивидуальности, зависимой от идеалов и верований, которые дают чистому я, так сказать, некую конкретизацию этого чистого я. Если мы способны выделить в каждый момент природу конечного я, то это возможно лишь благодаря органическому характеру этого я и идеалам, определяемым его прошедшей историей и условиями окружающей его среды. Но эти индивидуализирующие условия идеалов, допускаемых ньяей, то есть организм и среду, следует считать отличными от истинного я, хотя они и основываются на нем. В силу логической последовательности наяйик должен признать, что учение о множественности отдельных я основывается на случайных свойствах я и что оно должно быть оставлено, если мы придаем особое значение существенной природе я. Историческая точка зрения, не являющаяся последним словом в этом вопросе, ведет к плюралистической концепции вселенной; метафизическая же, высшая в данном вопросе, точка зрения преодолевает плюрализм. Аргумент ньяйи, что верховное я не может быть единствен-

⁴⁷² Nan vaṣṭu vijñānam eva ātmā tasya svataḥ prakāśarūpatvāc cetanatvam. Jñanasukhādikam tu tasyaivākāra viśeṣaḥ. Tasyāpi bhāvatvād eva kṣanikātvam pūrvapūrvavijñānasyottaravijñāna hetutvāt (Siddhāntamuktāvalī, 49). Я действительно есть познание. Его характер как познания доказывается его самообнаружением. Познание того или иного объекта, например счастья и т. д., есть его специальная (особая) форма. Будучи только объектами, они преходящи, причем предшествующие состояния мысли являются причинами последующих.

ным, так как в этом случае имело бы место смешение различных переживаний — удовольствия и страдания, не имеет доказательной силы, так как различие исторически сложившихся я не отрицается. Многие умы определяют различные души, которые в свою очередь, как утверждают наैयाки, своими делами придают форму вселенной. Индивидуальные души не соприкасаются со всеми сторонами вселенной. Однако Шридхара допускает, что должна быть по крайней мере одна душа, которая охватывает своим опытом всю вселенную. Эта душа не имеет какого-либо общего отношения ко всем вещам, но имеет с ними интимную связь и осуществляет контроль над всем⁴⁷³. В своей сущности все души едины. Эмпирические различия, которые мы замечаем у душ, определяются интимными и особыми отношениями, в которые вступают души, соприкасающиеся в общем со всеми вещами.

Признание являющейся основой для всего реальности универсального сознания, или я, не означает поддержки учения субъективизма. Основывать различие между субъектом и объектом на реальности универсального я не значит отрицать, что земля и планеты вращались вокруг своих осей и двигались вокруг солнца миллиарды лет до того, как появилось живое растение, чувствительное к лучам солнца, или чувствующий глаз, преобразующий солнечную энергию в свет.

Ньяя не может объяснить опыт, пока она рассматривает сознание как только свойство души. Должно быть признано я как универсальное сознание, чтобы превратить опыт в нечто осмысленное. Ньяя права, когда говорит, что условия среды ведут к развитию определенных идеалов и убеждений и что в этом развитии и заключается историчность человеческой природы. Эта человеческая природа не является, однако, субъектом всего сознания, но является развитием внутри сознания, определяемого через объективного посредника. Различие душ происходит благодаря земной жизни, в которой они принимают участие. Конечные существа, хотя и имеют свои корни в материи, однако же стремятся к своему расцвету в духе. Совершенные души живут в огне духа, когда уносится дым, идущий от их тел. С этой точки зрения мы не должны бояться, что освобожденная душа станет пустой. Различие между душами не имеет значения, если мы постигаем условия освобождения душ. К этому взгляду мы придем, если постараемся последовательно провести основную точку зрения философии ньяйи и освободить ее от всех присущих ей непоследовательностей, хотя сами мыслители ньяйи и не вполне ясно осознавали эти непоследовательности.

■ ЭТИКА

Мыслители ньяйи не проводят твердой и определенной линии в отличении воли от интеллекта. Согласно их учению, интеллект не является пассивным агентом, воспринимающим или размышляющим об объектах, данных ему, а воля не является таинственной силой, которая начинает действовать после того, как интеллект предоставит ей какие-то объекты. Всякое познание целенаправленно, и в то же самое время, когда мы познаем объекты, мы осознаем, приятны они нам или неприятны, и стараемся овладеть ими или избежать их. Когда мы думаем об объекте, мы в то же самое время оцениваем его и становимся к нему в определенное практическое отношение. Этика имеет дело с практической стороной жизни человека и особенно с его волевой активностью.

В некоторых трактатах ньяйи дается психологический анализ природы волевых переживаний. Вишванатха⁴⁷⁴ перечисляет условия *иччхи*, или желания. Мы

⁴⁷³ Nyāyakandalī, p. 88.

⁴⁷⁴ Siddhāntamuktāvalī, 146 — 150.

не испытываем желания по отношению к невозможному. Только дети плачут, требуя луны. Как правило, мы желаем вещей, которые кажутся нам доступными⁴⁷⁵. Кроме того, желаемые объекты признаются постольку желаемыми, поскольку они ведут к благу желающего⁴⁷⁶. Даже когда мы хотим совершить самоубийство или воткнуть в свое тело колючку, мы делаем это потому, что убеждены в ценности этих действий. Ничто не имеет цены вне отношения к субъекту, хотя субъект может смотреть на самоубийство и другие подобные действия как на ведущие к его благу, только находясь в ненормальном состоянии⁴⁷⁷. Как бы он ни оценил позже свое намерение, в момент самого волевого акта объект представляется ему желательным. При решении вопроса о желательном плане действия мы учитываем все его последствия и стараемся убедиться, что принятие его не будет сопровождаться еще большим злом⁴⁷⁸. Когда объект грозит доставить больше вреда, чем блага, мы перестаем добиваться его. Это условие предполагает тщательный учет последствий намечаемых действий.

Произвольные действия, инстинктивные⁴⁷⁹ и автоматические, где отсутствует сознательная воля (*свеччхагхинатва*), строго говоря, не являются объектами морального суждения. Душа не является жертвой желаний и антипатий, которые наводняют ее из внешних источников. Если бы душа была сама по себе несознательной, тогда ее антипатии и симпатии могли бы рассматриваться как судьба, которая гонит душу по своему пути. Ньяя признает значение инициативы, выбора и отбора, подразумеваемая тем самым, что сущностью души является духовная свобода. Ватсьяна спорит против тех, которые приписывают все события прямому вмешательству бога, не оставляя места усилию человека (*пурушакара*)⁴⁸⁰. Человеческая воля достаточно деятельна, хотя она и действует под контролем бога. Ватсьяна отвергал мысль, что воля действует беспричинно⁴⁸¹.

Все акты имеют своим мотивом (*прайоджана*)⁴⁸² желание получить удовольствие (*сукхапрати*) и избежать страдания (*дуккхапарихара*). Страдание, причина неприятного состояния⁴⁸³, является знаком того, что в душе нет мира. Высочайшее благо есть освобождение от страдания, а не наслаждение удовольствием, ибо удовольствие всегда смешивается со страданием⁴⁸⁴. Природа сансары — страдание, хотя она может иногда казаться приятной. Избежать сансары — значит достичь

⁴⁷⁵ Krtisādhyatājñāna.

⁴⁷⁶ Iṣṭasādhanaatājñāna.

⁴⁷⁷ Rogadūṣitacittāḥ.

⁴⁷⁸ Balavad anīṣṭānanubandhitvajñāna. Это двусмысленно и может означать и сознание отсутствия зла (anīṣṭa ajanakatvajñāna) и отсутствие сознания зла (anīṣṭa janakatvajñānābhava). Вишванатха склоняется к последнему пониманию.

⁴⁷⁹ Jivanayonipurvaka, p. 152.

⁴⁸⁰ N. B., IV. 1. 19 – 21.

⁴⁸¹ N. B., IV. 1. 22 – 24.

⁴⁸² N. B. и N. V., I. 1. 24; также N. B., III. 2. 32 – 37.

⁴⁸³ I. 1. 21.

⁴⁸⁴ S. D. S., XI. Уддйотакара иногда модифицирует этот взгляд. «Если бы не было удовольствия, ценность была бы совершенно бесполезной... Не будет также правильным рассматривать простое отрицание страдания как результат ценности, поскольку тогда результатом ценности было бы только нечто отрицательное. В обычной жизни мы находим двойственную деятельность среди людей. Один действует с целью достичь желаемого, тогда как другой действует с целью избежать нежелательного; и если бы не было ничего желательного, то такая двойственная деятельность была бы невозможной. Кроме того (если бы не было удовольствия), не было бы основания говорить, что на удовольствие надо смотреть как на страдание; наконец, не было бы привязанности, так как никто и никогда не имеет привязанности к страданию» (N. V., I. 1. 21). Шридхара не согласен со взглядом, что удовольствие есть простое отсутствие страдания, ввиду того что существуют положительные переживания блаженства и двойственная деятельность людей («Nyāyakandalī», p. 260).

высшего блага. «Страдание, рождение, деятельность, ошибки, ложные понятия — после поочередного уничтожения каждого из названных происходит и уничтожение ему предшествующего»⁴⁸⁵. Страдание (*гухкха*) есть результат рождения (*гжан-ма*), которое есть результат деятельности (*правритти*). Всякая деятельность, хорошая или дурная, приковывает нас к цепи сансары и приводит к какому-то рождению, высокому или низкому. Наяйик стыдится, что он имеет тело, и заявляет вместе с Новалисом, что «жизнь есть болезнь духа», деятельность вызывает отвращение (*гвеша*), привязанностью (*раса*) и глупостью (*моха*). Отвращение включает в себя гнев, зависть, злобность, ненависть и жестокость. Привязанность включает в себя вожделение, алчность, скупость и ненасытность. Глупость включает в себя непонимание, подозрение, тщеславие и легкомыслие. Глупость есть наихудший из всех недостатков, так как она питает отвращение и привязанность⁴⁸⁶. Благодаря этим недостаткам мы забываем, что для души нет ничего приятного и неприятного, и начинаем любить или не любить объекты. Причиной этих недостатков является ложное знание (*митхьяджняна*) о природе души, страдании, удовольствии и т. д. Чтобы достичь вневременной свободы, которая есть единственная реальная ценность, мы должны покончить с этой цепью, которая начинается с ложных понятий и кончается страданием. Когда исчезнет ложное знание, исчезнут и ошибки. С их исчезновением деятельность не будет иметь *raison d'être*, и, таким образом, не будет повода для рождения. Прекращение рождения значит устранение страдания, что есть только другое название для высшего блаженства⁴⁸⁷.

Пока мы действуем, мы находимся под влиянием то привязанности, то отвращения и не можем достичь высшего блага. Неприязнь к страданию есть все же неприязнь, а приязнь к удовольствию есть все же приязнь, и пока они действуют, высшее благо находится для нас за пределами досягаемости.

Наяйик предлагает нам подавлять в себе всякое ощущение своей индивидуальности, так как считает, что деятельность человека, который преодолел свои недостатки, не ведет к новому рождению⁴⁸⁸. Те, кто спасен уже в этой жизни, продолжают совершенствовать свою деятельность до тех пор, пока они живы, и эта деятельность не связывает их. Пока же мы держимся за свою индивидуальность и приобретаем добродетели, чтобы стать Индрой или Брахмой, мы привязаны к кругу, ибо даже состояния Индры и Брахмы имеют конец. Высшее благо состоит в свободе от всякого ощущения своей индивидуальности.

Реализация истинного познания не означает немедленного освобождения от сансары. Заслуга, являющаяся основой связи между душой и телом, должна быть полностью исчерпана, чтобы тем самым уничтожить всякий повод к оживлению связи между ними⁴⁸⁹.

Если единственным благом является, таким образом, свобода от индивидуальности, то хорошим считается такое поведение, которое ведет к этой цели, а поведение, ведущее в противоположном направлении, считается плохим. Деятельность разделяется на деятельность речи, ума и тела, и каждая из них делится на хорошую и плохую⁴⁹⁰. Сущность морального зла лежит в сознательном выборе зла

⁴⁸⁵ N. S., I. 1. 2; IV. 1. 68. Ср. с этим буддистскую цепь причинности («Visuddhimagga». XIX).

⁴⁸⁶ IV. 1. 3–9.

⁴⁸⁷ N. B., III. 2. 67; IV. 1. 6; IV. 2. 1.

⁴⁸⁸ N. S., IV. 1. 64.

⁴⁸⁹ N. S., IV. 1. 19–21.

⁴⁹⁰ I. 1. 17. Благотворительность, помощь и служение являются хорошими телесными действиями, тогда как убийство, воровство и прелюбодеяние — плохими. Говорить правдивое, полезное и приятное и учить по священным книгам — это хорошие дела речи, тогда как лгать, ругаться, злословить и вести пошлые и скабрзные разговоры — плохие дела речи. Сочувствие, великодушные и благочестие — хорошие действия ума, тогда как зломыслие, зависть и скептицизм — плохие.

и в предпочтении его добру. Под влиянием сильной страсти (*utkatapara*) мы не представляем себе всех приносящих страдание последствий греха и становимся жертвой привязанности к удовольствию.

Совершение добродетельных действий позволяет нам отличить душу от тела и чувств. Истинное знание, на котором так настаивают наैयाки, не является делом только одного интеллекта, но относится ко всему поведению человека. Ложное знание и эгоистическое поведение сопутствуют друг другу⁴⁹¹. Истинное знание, бескорыстность и самозабвение органически связаны между собой. Это истинное знание нельзя приобрести из книг, а только через размышление и совершенствование в правдивости⁴⁹². К изучению и размышлению⁴⁹³ присоединяется еще и йогическая практика⁴⁹⁴. Уддйотакара советует изучение священного писания, философской мысли и размышление⁴⁹⁵. Иногда предлагается воздерживаться от мирских удовольствий, подавлять все желания, удаляться в лес и стараться превратить нашу душу в жертвенный огонь, на котором в качестве жертвы сжигаются наши физические действия. Бхакти разрешается как средство обеспечения мира и счастья. Хотя бог и не вмешивается в спасение человека, но благочестивость сама в себе заключает свою награду⁴⁹⁶.

Подобно другим системам индуизма, ньяя принимает принцип кармы и верит в постоянство результатов нашей деятельности. Некоторые наши действия дают результаты немедленно, как, например, акт приготовления пищи, а другие требуют долгого времени, чтобы появились результаты, как, например, вспахивание земли. Действия благочестия и совершение обрядов относятся к последнему виду, так как достижение небесной жизни невозможно до смерти⁴⁹⁷. В промежутке между действием и результатом причины не исчезают, но сохраняются в форме дхармы и адхармы. «Перед действительным завершением результата должно быть что-то (в форме чего-то промежуточного), как это бывает в случае появления плодов у деревьев»⁴⁹⁸. Адришта, или невидимое качество, не отличается от кармы, ибо иначе «даже после окончательного освобождения имелось бы сходство в производимом теле»⁴⁹⁹. Тела, в которые воплощаются души, определяются их прошлой кармой. Тело дает имя душе, которая, не будучи ни человеком, ни лошадью, все же называется человеком или лошадью — в соответствии с телом, в котором она пребывает⁵⁰⁰. Система ньяя-вайшешика не верит в какое-либо тонкое, неуловимое тело. Душа переходит из одной формы в другую с помощью манаса, который атомичен, и, следовательно, недоступен чувствам, и не бывает виден, когда он покидает тело после смерти. Так как души являются всепроникающими, то только

⁴⁹¹ N. V., IV. 2. 2.

⁴⁹² N. B., IV. 2. 38 и 41.

⁴⁹³ N. B., IV. 2. 47.

⁴⁹⁴ N. B., IV. 2. 46. Наяйиков называют также йогами. «*Naiyāyikānām yogaparābhidhānam* (Gūṇaratnās 'Saddarsānasamuccayavrtti'). См. также «*Tarkaraḥasyadīpikā*». Ватсьяяна упоминает взгляд ньяйи среди взглядов йоги в I. 1. 29.

⁴⁹⁵ N. V., I. 1. 2.

⁴⁹⁶ Nyāyasāra, p. 38, 40—41; n. S. S. S. S., VI. 10—21 и 40—44.

⁴⁹⁷ Уддйотакара пишет: «Случаи, когда действие не приносит результата немедленно, бывают в силу противодействия, причиной которого являются особые обстоятельства, вызывающие присутствие остатка кармы, который и дает свои плоды, или в силу противодействия, причиной которого являются плоды остатка кармы других живых существ, чей опыт сродни тем, о которых идет речь, или же это происходит, когда действиям человека противодействуют действия тех других живых существ, которые могут быть соучастниками кармы человека, о котором идет речь, или, наконец, благодаря тому, что такие вспомогательные причины, как достоинства и недостатки, не присутствуют в данное время» (N. V., III. 2. 60).

⁴⁹⁸ N. B., IV. 1. 47. См. IV. 1. 44—54.

⁴⁹⁹ N. B., III. 2. 68.

⁵⁰⁰ N. B., III. 1. 26.

про манас можно сказать, что он при новом рождении переходит в новое хранилище прежнего наследия.

Реальность, согласно ньяя-вайшешике, представляет собой комплекс души и природы. Порядок природы не является продуктом души, но установлением бога, который располагает атомы посредством души в естественном порядке. Гармония души и природы устанавливается божественным предназначением.

■ ТЕОЛОГИЯ

В «Ньяя-сутре» мы находим только случайное упоминание о боге, что подкрепляет предположение, что древнее учение ньяйи не было теистическим⁵⁰¹. В «Ньяя-сутре»⁵⁰² упоминается теория божественной причины. В то время как Ватсьяяна, Уддйотакара и Вишванатха рассматривают это упоминание как выражение взгляда самой ньяйи, Вачаспати, Удаяна и Вардхамана толкуют его как критику того взгляда веданты, что бог есть причина вселенной. На соображение, что человек не часто пожинает плоды усилия пропорционально затраченным усилиям и что все, по-видимому, зависит от воли бога, а не от человеческих усилий, ньяя отвечает, что человеческие действия производят результаты под контролем и при содействии бога. Ватсьяяна поддерживает теизм, когда утверждает, что я все видит, все чувствует и все знает. Это утверждение теряет всякий смысл, если его отнести к несовершенному индивидуальному я⁵⁰³. Поздние наैयाки, как и представители вайшешики, являются открытыми теистами и вступают в дискуссию о природе бога при обсуждении теории Атмана. Аннам Бхатта делит души на два вида: всевышние и человеческие. В то время как всевышняя душа есть бог, единый, всеведущий, человеческие души бесконечны по количеству и различны в каждом теле⁵⁰⁴. Бог рассматривается как особая душа, обладающая атрибутами всемогущества и всеведения, благодаря которым он руководит и управляет вселенной. Так как человеческие и божественные души отличаются друг от друга во многих отношениях, трудно думать, что первоначальные авторы, Гаутама и Канада, имели в виду объединить эти два класса душ в один всеобъемлющий класс. Эмпирические тенденции и диалектические интересы ньяйи объясняют ее практическое равнодушие к вопросу о реальности бога⁵⁰⁵.

«Кусуманджали» Удаяны является классическим изложением доказательств ньяйи в пользу бытия бога. В первой главе он выставляет некоторые соображения в пользу реальности невидимой причины, адришты, или силы, которая определя-

⁵⁰¹ «Основные книги двух школ, сутры вайшешики и ньяйи, первоначально не содержали признания существования бога; только в последующий период эти две системы стали теистическими, хотя ни одна из них не зашла так далеко, чтобы признать творца материи» (Garbe, *Philosophy of Ancient India*, p. 23). Мюир говорит, что он «не может сказать, что древнее учение ньяйи было теистическим» (*Original Sanskrit Texts*, vol. III, p. 133).

⁵⁰² IV. I. 19–21.

⁵⁰³ N. B., I. 1. 9; IV. I. 21.

⁵⁰⁴ «Tarkasaṃgraha», p. 17.

⁵⁰⁵ Athalye пишет: «Канада и Гаутама, возможно, сначала намеренно исключили бога из своих систем, не как абсолютно несуществующее существо, а как пребывающее вне мира явлений и над ним, миром, с которым их системы главным образом имели дело. Возможно, что авторы афоризмов ограничивались классификацией и обсуждением только земных вещей, не имея в виду сверхъестественных сил, тогда как комментаторы, сочтя это недостатком, восполнили упущение, подведя бога под единственную категорию, под которую его можно было подвести» («Tarkasaṃgraha», p. 137). «У ньяйи настолько преобладают диалектические интересы, что ее excursus в область метафизики носят характер отступлений от непосредственного дела, и это не позволяет нам допустить, что ее молчание по какому-либо вопросу обозначает сознательное исключение этого вопроса» (Keith, I. L. A., p. 265).

ет наше счастье и несчастье⁵⁰⁶. Каждое следствие зависит от причины, и поэтому должна быть причина нашего счастья и несчастья⁵⁰⁷. Каждая причина есть следствие по отношению к ее предшествующей причине, которая в свою очередь есть следствие какой-то другой причины. Так как мир не имеет начала, этот последовательный ряд причин и следствий также не имеет начала. Таким образом, причина нашего счастья и несчастья не может быть прослежена до ее первоначала⁵⁰⁸. Различие следствий предполагает различие причин. Наши разнообразные судьбы не могут быть прослежены до общих причин, таких как бог или природа⁵⁰⁹. Наши действия исчезают, оставляя после себя следы, способные привести к определенным результатам. «Долго длящееся не может произвести результат без продолжающегося влияния (*карматишам*)»⁵¹⁰. След хорошего поступка называется достоинством (*пунья*), а след дурного поступка — недостатком (*папа*), и оба вместе образуют адришту, или универсальное моральное начало, которое остается в душе человека, совершающего действия, а не в той вещи, от которой он получает счастье или несчастье. Эта адришта причиняет счастье и несчастье, когда наступит соответствующее время, место или объект. Постоянство достоинства и недостатка объясняется трансцендентным действием адришты. Соединение душ с органическими телами не является следствием естественных причин. Закон моральной причинности стоит выше естественного порядка. Различные степени счастья, переживаемые различными душами, определяются различиями в их адриштах.

До этих пор Удайна остается верным учению древних наййиков, которые объясняют создание вселенной гипотезой о первоначальной деятельности атомов и адришты — в душах. Но он выходит за пределы этого учения, когда доказывает, что такая не обладающая разумом причина, как адришта, не может произвести следствия, не будучи руководимой разумным духом. Он считает, что бог контролирует работу адришты⁵¹¹. Мир не может быть объяснен только атомами или силой кармы. Если атомы активны по природе, то их активность не может прекратиться. Если их действия определяются силой времени, то это лишенное сознания начало времени должно быть или всегда активным, или всегда неактивным. Здесь нельзя использовать аналогию с коровой, у которой, когда она кормит теленка, течет молоко, так как молоко должно было бы течь и из мертвой коровы, если бы оно (молоко) было активным само по себе. Следовательно, если не обладающая сознанием вещь активна, то это потому, что она находится под влиянием сознательного акта. Индивидуальная душа не может контролировать адришту, ибо в этом случае она была бы способна отводить нежелательные несчастья, чего на самом деле не бывает. Таким образом, неразумное начало адришты, управляющее судьбой существ, действует по указаниям бога, который не создает его и не изменяет его неизбежный ход, но создает возможность для его действий. Таким образом, бог создает плоды наших дел (*кармапхалапрада*).

Другие аргументы собраны Удайнаой в следующем высказывании, имеющем форму стихов: «Вечное, всеведущее существо узнается через следствия, комбинацию, промысел и т. д., через традиционные искусства, через авторитетность, через писание, через высказывания писания и через особенное число»⁵¹². Доказательство с точки зрения причинности обсуждается первым. Мир рассматривается как произведение, так как он состоит из составляющих его частей, и поэтому должен

⁵⁰⁶ Sāpekṣatvād anāditvād vaicitryād viśvavṛttitāḥ. Pratyātmanīyamād bhukter asti hetur alankikāḥ (I. 4).

⁵⁰⁷ I. 5.

⁵⁰⁸ I. 6. Таким образом, вопрос о начале адришты устраняется. См. N. V., IV. 1. 21.

⁵⁰⁹ I. 7.

⁵¹⁰ I. 9.

⁵¹¹ I. 19.

⁵¹² Kāryāyojanadhṛtyādeḥ padāt pratyayataḥ śruteḥ Vākyāt saṁkhyāviśeṣāc ca sādhyo viśvavid avyayaḥ (v. I).

был иметь творца. Ибо «не существует следствия, которое может приобрести свою настоящую природу независимо от какого-либо ряда совместно действующих причин». Творец мира есть разумное существо, «обладающее соединением воли, желания действовать и знания подходящих для этого средств, движущее всеми другими причинами, но само не движимое ни одной из них». Комбинация (*айоджана*) есть действие, которое производит соединение двух атомов, образующих двойственное соединение при начале творения. Это действие подразумевает деятеля, обладающего разумом. Промысел (*гхриту*) обозначает, что эта достойная удивления вселенная поддерживается его волей. «И т. д.» (*агу*) обозначает, что бог есть также и разрушитель мира. Бог творит, разрушает и снова творит мир. Традиционные искусства подразумевают разумного изобретателя. Авторитетность вед выводится из существа, которое придало им этот характер. Удайна считает, что веды не вечны, как и другие создаваемые и разрушаемые вещи мира. Если же они являются все же источником истинного знания, то это потому, что их автором является бог⁵¹³. Кроме того, шрути, или священное писание, говорит нам о создании мира. Помимо этого, поскольку веды состоят из высказываний, необходимо думать, что имеется автор этих высказываний, каковым может быть только бог. Доказательство, основанное на количестве, исходит из того, что множество диад⁵¹⁴ создано не из бесконечно малых частиц (*паримангалья*) атомов, а из определенного числа (*гва*) атомов, составляющих двойки. Как мы увидим, эта концепция двойственности зависит от понимания (*бугдхьяпекша*), что для того, чтобы объяснить двойственность, которая создает диады в начале творения, необходимо допустить существование разумного существа. Удайна отклоняет возражение против существования бога, основанное на том, что бог не воспринимается. Невосприятие объекта доказывает его несуществование только в том случае, если объект относится к числу обычных, доступных восприятию. Вещи же, находящиеся за пределами чувств, не являются несуществующими. Самое большее, что мы можем сказать, — это то, что существование бога не может быть установлено восприятием⁵¹⁵. Вывод также не доказывает и не опровергает существование бога⁵¹⁶. Сравнение не относится к существованию или несуществованию объектов⁵¹⁷. Шабда говорит в пользу теизма⁵¹⁸. Презумпция (*артхапатти*) и невосприятие (*анупалабдхи*) не являются самостоятельными средствами познания⁵¹⁹.

Бог наийайиков — это личное существо, обладающее бытием, познанием в блаженством. Он является обладателем таких качеств, как отсутствие недостатков (*агхарма*), ложного познания (*митхьяджана*) и небрежности (*прамага*), и обладает достоинствами, знанием и невозмутимостью (*гхармаджняна-самагхисампаг*). Он всемогущ по отношению к своим творениям, хотя на него и влияют результаты действий, совершенных созданными им существами. Он обладает всеми результатами своих действий (*аптакарманхала*) и продолжает действовать для спасения созданных им существ. «Как отец трудится для своих детей, так и бог действует, подобно отцу, ради живущих существ»⁵²⁰. Бог является всеведущим, так как он обладает истинным познанием, которое представляет собой независимое восприятие реальности. У него вечный разум, и, поскольку его познание вечнодлительное, для него нет необходимости в памяти или опосредствованном знании. То, что у

⁵¹³ II. 1.

⁵¹⁴ Атомов двойственного состава. — Прим. перев.

⁵¹⁵ III. 1.

⁵¹⁶ III. 4–7.

⁵¹⁷ III. 8–12.

⁵¹⁸ III. 13–17.

⁵¹⁹ III. 18–23.

⁵²⁰ N. B., IV. 1. 21.

обычных людей является перемежающимся мистическим восприятием, что у йогов является благоприобретенной способностью, у бога есть постоянный способ познания⁵²¹. Бог обладает также желанием⁵²². Бог обладает чистым, ничем не затуманенным разумом и вечным блаженством.

Найяйики не игнорируют трудностей, связанных с идеей творения. Всякая деятельность подводится под категорию страдания и происходит от ошибок в познании (доша)⁵²³. Поднимается вопрос, создает ли бог мир для осуществления своего собственного желания или ради других. Но в боге все его желания осуществлены, и творение, таким образом, не может быть средством, помогающим богу осуществить его желания. Тот, кому не дают покоя дела других людей, есть просто суетливый человек, любящий вмешиваться в чужие дела. Также не можем мы оправдать деятельность бога любовью к людям. Отсутствие счастья на земле говорит против этого предположения. На это соображение найяйик отвечает следующим образом: «Причиной его действий при творении является единственно сочувствие, а идея творения, которая может заключаться только в счастье, несовместима с природой вещей, так как в них не могут не возникнуть различия благодаря различным результатам добрых и злых действий существ, которые должны быть созданы. Не следует при этом думать, что это несовместимо с независимостью самого бога (так как в этом случае он оказался бы зависимым от своих собственных действий). Ибо существует принцип: «Никто сам себе не помеха, скорее каждый сам себе помогает в осуществлении своих целей»⁵²⁴. Уддйотакара допускает, что деятельность бога ограничивается другими соображениями, и все же эти ограничения бог накладывает сам на себя. Цель, которую бог имеет в виду, есть не столько счастье созданных существ, сколько их духовное развитие. Мир должен рассматриваться как сфера реализации духовных целей, как осуществление добра через страдание и совершенства — через жертвенность.

Найяйики являются шиваитами, тогда как про вайшешиков говорят, что они последователи Пашупати⁵²⁵. Джинадатта в своей «Вивекавиласа» (середина XIII века) говорит, что божеством ньая-вайшешики является Шива. Уддйотакара относился к пашупатам. Бхасарваджня говорит о непосредственном созерцании Махешвары в результате размышления⁵²⁶. Удайна говорит, что высшее существо есть Шива⁵²⁷.

Теистическое учение ньяй подвергалось широкому обсуждению в истории индийской мысли. Критики говорят, что найяйик прибегает к адриште всякий раз, когда ему не удастся естественное объяснение. Адриште приписываются и первые возбуждения в первоначальных атомах, и движение вверх огня, и даже притяжение иголки к магниту. Адришта представляет собой только предел объяснения⁵²⁸. Предполагается, что она нуждается в разумном руководителе, Ишваре, ибо удивительная упорядоченность происходящих событий не может быть объяснена без бога,

⁵²¹ Удайна поднимает интересный вопрос, включает ли всеведение бога также познание иллюзий конечных существ с объектами этих иллюзий и, следовательно, воспринимает ли бог вещи иначе, чем конечные существа, и отвечает, что познание богом человеческих иллюзий не иллюзорно.

⁵²² N. N., IV. 1. 21.

⁵²³ I. 1. 18.

⁵²⁴ S. D. S., XI.

⁵²⁵ См. «Saṅgārśanasamuccayaṅgīti», Гужаратны, р. 49–51. См. также «Saṅgārśanasamuccaya» Харибиндры: Akṣarādamate devaḥ sṛṣṭisamharakṛe cṛivaḥ Vibhur nityaikaḥ sarvajña nityabuddhisamāśrayaḥ (13). В «Saṅgārśanasamuccaya» Радшашеккары, относящейся к несколько более раннему времени, поддерживается этот же взгляд. См. Keith, I. L. A., p. 262–263.

⁵²⁶ Nyāyasāra, p. 39.

⁵²⁷ «Kusumāñjali», II. 4.

⁵²⁸ Джаянта, критикуя теорию чарваков в своей «Nyūyamañjari», говорит, что мы считаем вещь svābhāvika, или естественной, когда не знаем ее причины.

который обладает джняной (мудростью), иччхой (желанием) и праятной (волевым действием). Души теряют свою активность во время распада и вновь приобретают ее при творении, и все это необъяснимо без божественного промысла. Доказательство, исходящее из причинной зависимости, разработано главным образом Удаейной и Шридахарой⁵²⁹. Допуская, что мир есть следствие, наиййик принимает как данное то, что должно быть доказано. Растения и животные не являются чем-то самостоятельным, они рождаются, растут и умирают. Но сказать, что индивидуальные вещи производятся, не значит еще сказать, что мир в целом есть произведенное. Найййик допускает некоторые вечные сущности, которые не произведены⁵³⁰. Разве мир как целое не может быть также вечным? Кроме того, разве все следствия должны иметь действующие причины? Как мы уже видели, закон причинности, как его толкует наиййик, не является всеобщим. Он не имеет другого значения, кроме как для объяснения изменений в единообразии и сосуществовании явлений. Поскольку его очевидность выводится из мира явлений, неправильно расширять область его применения за пределы этого мира. Познание причины мира превосходит силы человеческого разумения. Невозможность бесконечного регресса бесконечных причин заставляет наиййика утверждать реальность причины, стоящей вне этой серии причин, причины, которая сама не имеет причины Шанкара отвергает причинное доказательство и предлагает нам открыто признать, что мы ничего не знаем, кроме того, что вселенная, по-видимому, существует. Существует ли она сама по себе или является только следствием какой-то отдаленной причины — это вопрос, на который мы не можем ответить. Если мы допустим отдаленную причину, то почему мы не можем требовать другой, еще более отдаленной причины для нее, и так далее до бесконечности, до грани сумасшествия? Если бог существует, то кто создал его? Согласно Шанкаре, с таким же успехом можно верить в то, что вселенная сотворила себя сама, как и в то, что создатель вселенной создал самого себя. Вопрос этот остается метафизически неразрешимым, и решение является чем-то еще более непонятным, чем сама загадка. Антропоморфизм наиййика, кроме того, создает и другие затруднения. Спрашивается, имеет ли бог, создатель вселенной, тело или нет? Если он имеет тело, тогда он подвержен действию адришты, ибо все тела определяются ею. Воплощенные существа суть творения и не способны осуществлять контроль над тонкими атомами, достоинствами и недостатками. Мы не можем представить себе вечного тела. В этом вопросе учение наиййиков страдает неясностью. Иногда они говорят, что бог творит без помощи какого-либо тела, и в то же время выдвигают предположение, что бог приобретает тело из-за нашей адришты. Иногда атомы становятся телом бога, а в других случаях эта роль приписывается акаше. Если каким-то непостижимым образом бог оказывается способным создать мир из атомов, не имея тела, то мы с таким же успехом можем сказать, что он может создать мир и без какого-либо ранее существовавшего материала.

Даже если мы примем за действительный используемый наиййиками аргумент, что бог реален, то все же Ишвара, существование которого утверждается философией ньяйи, не является той всеобъемлющей духовной реальностью, несовершенными воплощениями которой мы являемся. Он пребывает вне нас и вне мира, сколько бы ни говорили, что он создает, направляет и разрушает мир. Реальность состоит из множества частиц, соединенных вместе какими-то внешними связями, наподобие того как веревка связывает вместе множество палок. Бог не создает атомы, а только их организует. Его разум работает над элементами вселенной извне, но не действует как жизненная сила внутри. Эта концепция бога, пребывающего вне мира, вне времени и пространства, обитающего в вечной изоляции от мира, бесплодна и пуста. Мы не можем представить себе дуализм бесконечного творца, с одной стороны, и беско-

⁵²⁹ «Nyāyakandalī», p. 54 — 57.

⁵³⁰ «Вечное не производится; не существует также причины для вечного» (N. V., IV. 1. 32).

нечного мира — с другой. Оба ограничивают друг друга. Вещи, которые определяют себя как противостоящие друг другу, могут быть только конечными. Души, каждая в свое время, достигают освобождения. С освобождением всего сансара исчезает. Тогда господству Ишвары тоже придет конец. Но то, что имеет конец, имеет и начало. Оба приходят из пустоты и уходят в пустоту. Правильно, что создание мира приписывается божественной любви, но каков смысл творения при этой гипотезе? Если атомы и души вечны и если мир есть только их взаимодействие, то тогда богу нечего творить. Найяйик должен или отказаться от своего понятия бога как творца, или допустить, что атомы и души являются созданиями вечной и постоянной причинной деятельности бога, хотя эта причинная деятельность бога и не должна пониматься в механическом смысле. Это последнее, по-видимому, и подразумевается в предположении ньяйи, что природа вещей есть тело бога, и в разработанной с большой тщательностью и с высокой целью аналогии системы Рамануджи. Такая концепция имманентного бога выявляется при обсуждении всеведения бога. Согласно ньяйе, конечные существа знают только мысль и простой факт, что реальное не есть мысль. Относятся ли и как относятся мысль и реальность друг к другу, это может познать только бесконечный ум, понимаемый как конечный ум. Души и атомы совечны с богом, который есть только *primus inter pares*⁵³¹. Возможно, на первый взгляд может показаться, что ньяя, настаивая на поклонении Ишваре, старается помочь религиозной жизни человека. Но ньяя, конечно, не может поддерживать идеал общения с богом или единения с богом, так как по существу ее гипотезы бог находится вне человека и природы. Веданта во всех своих формах и йога тоже предлагают определенный способ богопочитания (*упасана*), но они делают это с целью помочь индивиду достичь божественного состояния. Ньяя должна пересмотреть свою концепцию бога, если она имеет в виду удовлетворить высшие религиозные запросы человека.

■ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Созданный ньяйей органон критического и научного исследования является ее величайшим вкладом в индийскую мысль. Ее методология принимается другими системами, хотя и с небольшими изменениями, продиктованными их метафизическими концепциями. Она создала схему познания в его существенных чертах и дала главным его разделам названия, которые все еще сохраняются в индийской мысли, что является явным доказательством достигнутого ньяйей колоссального прогресса человеческого интеллекта. Данный ньяйей перечень ошибок служил индийским мыслителям на протяжении длинного ряда столетий средством быстрого и уверенного различения между истинными и ложными выводами и средством точного обозначения ошибочных заключений, указывающего на их неправильность. В санскритских философских трудах мы часто встречаемся с пресекающей всякое возражение критикой, вроде «это — чакраха», или порочный круг; «это — садхьясама», или *petitito principii*; «это — анионьяшрая», или взаимозависимость; «это ведет к анавастхе», или к бесконечному регрессу. Теория ошибок ньяйи служила индийским мыслителям чем-то вроде таблицы готовых расчетов, «избавляющей нас, — по образному выражению Бёрнэ, — от необходимости идти к океану всякий раз, когда мы хотим вымыть руки».

Как сила, так и слабость философии ньяйи заключается в ее вере, что метод обычного здравого смысла и опыта может быть применен к проблемам религии и философии. Плюралистическая вселенная, основывающаяся на лежащем в ее основе дуализме духа и материи, вполне достаточна как образ действий мысли и метод, но не может

⁵³¹ Первый среди равных (лат.). — Прим. перев.

быть преобразована в общую философию. Средний человек не колеблется в утверждении реальности существования внешнего, видимого мира. Он является также и анимистом, хотя его анимизм скорее инстинктивный, чем реально обоснованный, и в силу этого он допускает реальность духа, как своего собственного, так и других. Он не допустил бы существования каких-либо степеней реальности, так как такая концепция вступила бы в конфликт с укоренившейся в нем верой в дуалистический реализм; но в интересах логики он сочувственно относится к идее различных аспектов объективного бытия, лежащих за пределами доступного нашим чувствам. В теологии он поднимает вопрос о причине вселенной. Как создалась вселенная? Такой, какова она есть, говорит он, она была всегда, с тех пор как начала быть. Хотя, будучи дуалистом, он и пугается какого-либо перехода между бытием и небытием, все же его эмпирически настроенная мысль не позволяет ему принять статический взгляд на вселенную. В этом затруднении он обращается к своему собственному опыту, благодаря которому убеждается, что он делает некоторые вещи, например столы и стулья, отличные от него самого. Как мы отличаемся от вещей, которые делаем, так и божественный дух, являющийся причиной всех вещей, отличается от своего изделия — мира. Как мы преобразуем существующий материал, так и бог преобразует имеющиеся элементы — души и атомы — совечные с ним. Так ньяя пытается оправдать впечатления здравого смысла и построить метафизику плюралистического реализма.

В ходе нашего изложения мы указали на то, что взгляд ньяйи есть, несомненно, естественная и необходимая ступень в эволюции мысли, но он никоим образом не является окончательным. Механическое объяснение реальности, разлагающее ее на элементы, исключает факт развития. Правдоподобие системы объясняется настойчивостью, с которой она отвергает голый субъективизм и удовлетворяет первичные инстинкты человека. Ни одна система индийской мысли, включая и систему Шанкары, не принимает чистого субъективизма. Но нет никакой несовместимости между метафизическим идеализмом и психологическим реализмом⁵³². Практическая реальность вещей, независимая от конечных сознания, признается всеми системами объективного идеализма. Однако метафизическое исследование природы и условий мысли заставляет нас отказаться от взгляда, что я есть вещь среди других вещей. Оно приводит к идеализму, который не столько переделывает взгляд здравого смысла, сколько выходит за его пределы. Даже метафизический идеализм позволяет нам признать с точки зрения здравого смысла и психологии различие между мыслью и реальностью. Непрерывность и связность нашего опыта приводят к признанию реальности сущностей, находящихся вне нашего опыта. Более глубокий анализ опыта с его логической стороны был принят системами санхьи и веданты. Более систематическая разработка и координация идей ньяйи с теологической их стороны имеется у Рамануджи.

ЛИТЕРАТУРА

- Athalye, Tarkasaṃgraha of Annam Bhaṭṭa, E. T.
 Cowell, Udayana's Kusumāñjali, E. T.
 Cowell and Gough, Sarvadarśanasamgraha, XI.
 Gaṅgānāth Jñā, Nyāya Sūtras with Vatsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika, E. T.
 Keith, Indian Logic and Atomism.
 Seal, The Positive Sciences of the Ancient Hindus.
 Vidyābhūṣaṇ, History of Indian Logic.

⁵³² Ср. Green: «Вполне допустимо отрицать, что объект есть только состояние сознания, и вместе с тем утверждать, что только для мыслящего сознания он имеет какую-то реальность» (Works, vol. I, p. 423).

АТОМИСТИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ ВАЙШЕШИКИ

Вайшешика. — Периодизация и литература. — Теория познания. — Категории. — Субстанция. — Душа. — Манас. — Пространство. — Время. — Акаша. — Земля, вода, свет и воздух. — Атомистическая теория. — Качество. — Действие. — Общность. — Особенность. — Присущность. — Небытие. — Этика. — Теология. — Общая оценка.

■ ВАЙШЕШИКА

Система вайшешика получила свое название от слова вишеша, что означает особенность. Эта система утверждает, что истинную индивидуальность следует находить в особенностях мира, в специфических особенностях неосязаемых душ и атомов. Хотя отдельные я вступают в космические и общественные отношения, через которые только они и могут себя реализовать, все же, несмотря на все эти отношения, они сохраняют свою индивидуальность. По существу, вайшешика является философией различий, поскольку она не допускает никаких попыток подорвать независимость я и имеет конечной целью предполагаемую более совершенную индивидуальность. Точка зрения вайшешики более научна, чем умозрительна, более аналитична, чем синтетична, хотя она и неспособна оставить без внимания вопросы, касающиеся общего характера вселенной в целом. Наука сортирует, а философия суммирует. Вайшешика не заинтересована в построении всеобъемлющего синтеза, в пределах которого найдется место для всего сущего, подводящего все разнообразие мира чувств и мысли под одну исчерпывающую формулу. В соответствии с духом науки она стремится формулировать наиболее общие характеристики рассматриваемых вещей. Она дает определенные названия различным аспектам опыта и ставит их на соответствующие места. Возникающей на этой основе философии приходится иметь частный, а не адекватный и всеобъемлющий характер.

Импульсом системы вайшешика является ее враждебное отношение к буддистскому феноменализму. Признавая буддистскую точку зрения на источники познания: восприятие и логический вывод, вайшешика в то же время считает, что души и субстанции являются непреложными фактами и их нельзя удалить, подобно волшебным видениям в фантастической сказке, которым положено действовать за кулисами. Она не связывает себя с проблемами теологии, хотя Шанкара в своей критике полагал даже, что основная тенденция этой системы была направлена в сторону атеизма¹. Во всяком случае, в своей первоначальной форме систе-

¹ Шанкара рассматривает вайшешиков как ардхавайнашиков, то есть полунигилистов («Бхашья» Шанкары или «Брахма-сутра», II. 2. 18).

ма вайшешика появилась в эпоху чрезмерного умственного напряжения, когда общественное мышление было заражено микробами скептицизма.

Хотя система вайшешика является в основном системой физики и метафизики, в последних ее работах в нее искусно вплетаются логические споры. В своих существенных принципах, таких как взгляды на природу и качества индивидуального я, а также на атомистическую теорию вселенной, системы вайшешика и ньяя сходятся, однако классификация и характеристика категорий, а также дальнейшее развитие атомистической теории придают системе вайшешика особую ценность и интерес.

■ ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ЛИТЕРАТУРА

«Система вайшешика, по-видимому, более древняя, чем система ньяя»². Такое мнение Гарбе нам кажется обоснованным. В человеческом познании частное предшествует общему. Теория познания, в том виде, как мы находим ее в системе ньяя, была невозможна до тех пор, пока познание не развилось само по себе. Логика появляется как критика и корректив. Сутра Канады и «*Пагартха-дхарма-санграха*» Прашастапада не обнаруживают большого влияния системы ньяя, в то время как в сутре Гаутама и в бхашье Ватсыяны в значительной мере чувствуются влияние взглядов вайшешики.

Считается, что вайшешика предшествовала буддизму и джайнизму. Буддистская теория нирваны носит следы асаткарья-вады вайшешики. Астикайи джайнов, равно как и их атомистическая теория, носят следы системы вайшешика, которая упоминается во многих джайнских работах, как и в «Лалитавистаре». «Ланкаватара-сутра» ссылается на атомистические взгляды. В одной из позднейших джайнских работ «Авашьяки»³ авторство системы вайшешика приписывается джайну Рохагутте (18 год н. э.), главному наставнику шестой схизмы джайнизма. Хотя же утверждение согласуется со схемой Канады⁴, вряд ли есть основание считать, что вайшешика является ответвлением джайнизма. Согласно этому утверждению общим для них будет атомистическая теория, но даже в этом вопросе мы находим коренные расхождения между этими двумя взглядами. Согласно взглядам джайнов, атомы качественно однородны, каждый атом имеет специфические качества цвета, вкуса, запаха и осязания, а также обладает способностью производить звук, хотя сам по себе беззвучен. По взглядам вайшешики, атомы качественно различны и имеют одно, два, три или четыре обычных качества — соответственно тому, являются ли они атомами воздуха, огня, воды; или земли, и они не имеют связи с звуком. Атомистическая теория, классификация субстанций и признание двух средств познания дают твердое основание считать, что появление вайшешики следует относить к временам Будды и Махавиры⁵ (VI – V века до н. э.).

² Garbe, The Philosophy of Ancient India.

³ S. B. E., т. XIV, р. XXXVIII.

⁴ Признаются дравья, гуна, карма, самавая; что касается саманьи и вишеши, то между ними находят незначительные различия. Первые подразделяются на: 1) Махасаманью, что соответствует падартхе или абхидхейтве, то есть возможности быть названным, или джняетве, то есть возможности быть познанным. Этим покрываются все категории (см. Р. Р., р. 16; V. S., 1. 1. 8). Махасаманья — это чистая саманья, а не разновидность чего-то более высокого, в то время как другие являются как саманьей (общим), так и вишешей (особенным); 2) Саттасаманью, что соответствует сатте или бхаве «Вайшешика-сутры». Всем этим шести категориям Прашастапада приписывает существование (*аститва*) как общее качество (*сакхармья*); 3) Саманья-вишешу, которая покрывает все другие случаи общности См. U i, Vaiśeṣika Philosophy, р. 37 – 38.

⁵ U i, Vaiśeṣika Philosophy, р. 33. Ашвагхоша в своей «Сутраламкаре» относит вайшешику к периоду до Будды (там же, р. 40 – 41).

Первое систематическое изложение философии вайшешики мы находим в «Вайшешика-сутре» Канады (или Канабхуджи, или Канабхакша). Это имя, этимологически означающее «пожиратель атомов», по-видимому, было навеяно характером этой системы⁶, которая носила также название аулукья даршана⁷. Настоящее имя автора сутры, очевидно, должно быть Кашьяпа⁸. Его труд состоит из десяти книг. Книга I описывает пять категорий: субстанцию, качество, действие, всеобщность и особенность. Книга II говорит о различных субстанциях, кроме души и ума, которые вместе с объектами чувств и природой логического вывода рассматриваются в книге III. Центральной темой книги IV служит атомическая структура вселенной. Книга V посвящена природе и видам действия, а вопросы этики рассматриваются в книге VI. Книга VII обсуждает вопросы качества индивидуально-я и присущности. Три последние книги в основном посвящены логике и трактуют проблемы восприятия, вывода и причинности. По уже упоминавшимся причинам следует, по-видимому, признать, что происхождение «Вайшешика-сутры» более раннее, чем «Ньяя-сутры», и, вероятно, она ровесница «Брахма-сутре»⁹.

Поскольку Каутилья в «Анвикшике» не ссылается на вайшешику, считается, что эта система была сформулирована позже 300 года до н. э.¹⁰ По-видимому, в сутру Канады время от времени включались дальнейшие дополнения¹¹. Некоторые из сутр, которые сохранились в его трактате и до сего дня, не были комменти-

⁶ Хотя атомистическая теория отражена в некоторых взглядах буддистов и джайнистов, принято считать ее основной характерной чертой вайшешики. См. В. С., II, 2. 11 и «Ньяявиндугу» Дхарматтары, стр. 86.

⁷ U i, Vaiśeṣika Philosophy.

⁸ См. Р. Р., р. 200.

⁹ Ватсыяна приводит из V. S. цитату, которая показывает незнание ньяйей разделения логического вывода на *пурават* и *шешават*. В V. S. имеется ссылка на время как на первопричину (II. 2. 9; V. 2. 26), взгляд, упоминающийся в «Шветашватара Уп.» (1. 1. 2) и непризнанный ни одной из известных систем. Даже по вопросу индивидуального я вайшешика не добивается установления его существования, а более заинтересована в рассмотрении вопроса, является ли индивидуальное я объектом логического вывода или непосредственной интуиции. Бадараяна ссылается на атомистическую теорию в V. S., II, 2. 11, а Канада применяет термины веданты, как-то: *авидья* и *пратьягатман*, — и имеет в виду теорию веданты, когда утверждает, что наличие души доказывалось не только одним священным писанием и что тело не состоит из трех или пяти элементов (V. S., III. 2. 9; IV. 2. 2—3). Если верить толкователям, то V. S. предполагает знание мимансы и санкхьи. См. V. S., II. 2. 20; III. 1. 1—2; V. 2. 19—20; VII. 2—3—8; VII. 2. 13; IX. 2. 3. «Абхиххармамахаविбхашашастра» Васумитры ссылается на пять видов кармы. Упоминание вайшешики Чаракой нам не помогает. Нагарджуна в своей «Праджняпарамиташастре» относит к системе вайшешика теорию времени, рассматривающую его как категорию неизменного реального существования, относящегося к причине (V. S., II. 2. 7—9; V. 2. 26; VII. 1. 25). Ссылки Нагарджуны на пространство, атомы и индивидуальное я показывают, что он был знаком с V. S., и в действительности он многие из них цитирует: III. 2. 4 и VIII. 1. 2. о природе я; IV. 1. 1 и VII. 1. 10 о теории атомов и VI. 2—13 и V. 2. 17—18 о комбинации атомов. Арьядева знаком с V. S., а Хариварман знает развитие системы вайшешика после формулирования сутры. См. U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 46—55.

¹⁰ Д-р Дас Гупта полагает, что вайшешика в том виде, как она сформулирована в сутре Канады, представляет старую школу миманса (History of Indian Philosophy, p. 280—283). Аргумент, что V. S. начинается объявлением цели, заключающейся в объяснении дхармы, и кончается убеждением в том, что ведийские произведения ведут к процветанию через силу дхармы или незримой добродетели, не является убедительным, поскольку дискуссия о дхарме и акцентирование ее не могут рассматриваться как монополия, какой-нибудь системы мышления. Попытки смягчить расхождение между вайшешикой и мимансой вряд ли оправданы. Канада верит, что веды — это работа риши, а не Ишвары (II. 1. 18; VI. 1. 1—2), в то время как миманса цепляется за вечность вед, что нельзя признать за дальнейшее развитие. Две доктрины вечности вед тесно связаны. Несмотря на отдельные случаи совпадения взглядов и терминов в этих двух системах, трудно допустить, что вайшешика является ветвью мимансы.

¹¹ F a d d e g o n, The Vaiśeṣika System, p. 10—11.

рованы схоластом Прашастападой. Это показывает, что, в то время как Канада упоминает только три категории¹², Прашастапада прибавил еще три, а позднее была включена еще одна категория небытия (*абхава*). К списку Канады Прашастапада добавил еще семь категорий¹³.

«Падартха-дхарма-санграха» Прашастапады является не столько толкованием сутры, сколько важным самостоятельным трудом по данному вопросу. Трудно защищать позицию, согласно которой зрелые взгляды Прашастапады являются просто развитием положений, имеющихсся в трудах Канады¹⁴. Положение Прашастапады о двадцати четырех качествах, теории созидания и разрушения мира, перечень ошибок и мнение о природе логического вывода являются определенными дополнениями к работе Канады. Прашастапады в значительной степени находился под влиянием философии ньяйи и жил позже, чем Ватсьяяна. Время его жизни можно отнести к концу IV века н. э.¹⁵

На работе Прашастапады основан трактат вайшешики, «*Дашанাগартхашастра*» Чандры, который сохранился в китайской версии (648 год н. э.). Однако на развитие мышления в Индии этот трактат не оказал влияния¹⁶. «Раванабхашья» и «Бхарад-ваджавритти»¹⁷, которые, как говорят, являются комментариями на вайшешику, неизвестны. На работу Прашастапады было написано четыре комментария: «Вьйомавати» Вьйомашекхары, «Ньяякандали» Шридхары, «Киранавали» Удаяны¹⁸ (X век н. э.) и «Лилавати» Шриватсы (XI век н. э.). «Вьйомавати» — более ранняя работа, чем остальные три¹⁹. «Ньяякандали» Шридхары была написана в 991 году н. э., и ее автор был знаком со взглядами Кумарилы, Манданы и Дхармоттары. «Лилавати» и «Киранавали» вышли, вероятно, вскоре после «Ньяякандали». Как Шридхара, так и Удаяна признают существование бога и принимают категорию небытия. К этому периоду относится «Саптападархти» Шивадити²⁰. Она представляет принципы ньяйи и вайшешики как части одного целого. Начинается она с перечня категорий и подводит логику ньяйи под рубрику качества познания. Другой синкретической работой,

¹² V. S., VIII. 2. 3. Artha iti dravyagunakarmasu, 1. 1. 41, в которой упоминаются шесть категорий, принято считать позднейшим дополнением.

¹³ См. также V. S., I. 1. 4; 1. 1. 6; 1. 2. 3.

¹⁴ См. Das Gupta, History of Indian Philosophy, V. 1, p. 351, p. 25 and 93; U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 17, 3. «Почти все доктрины, отличавшие позднейших вайшешиков от наैयाиков и других школ, находят отражение в работе Прашастапады и подозрительно отсутствуют в сутре Канады. Доктрины *dvaita*, *paśaḍḍjotpaṭṭi*, *vaḥḥaḥaḍḍjaviḥḥaḥa* и некоторые другие, которые рассматриваются как особенности системы вайшешики, даже не затрагиваются в афоризмах Канады, хотя они довольно горячо обсуждались в бхашье Прашастапады» (B o d a s, Tarkasaingraha, p. XXXVII).

¹⁵ Кейс находит очень сложную причину для доказательства приоритета Дигнаги и заимствования Прашастападой у него некоторых пунктов логической доктрины (I. LA, p. 93 — 110). Противоположное мнение см. F a d d e g o n, The Vaiśeṣika System, p. 319 — 323. Шанкара и Уддйотакара знакомы с работой Прашастапады. Даже если принять точку зрения Кейса, он жил раньше Уддйотакары и позднее Дигнаги и, следовательно, относится к V веку н. э. Если согласиться с тем, что Прашастапада является автором доктрины шести категорий, то и тогда он жил раньше Ватсьяяны или, во всяком случае, в то же время, что и Ватсьяяна. Дхармапала (535 — 570 годы н. э.) и Парамарта (499 — 569 годы н. э.) обсуждают взгляды Прашастапады. См. U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 18.

¹⁶ Согласно утверждению Уйи, переведившего его на английский язык, его авторы принадлежат к VI столетию н. э. Как показывает само название, в этой работе упоминаются десять категорий, четыре из них дополнительные: возможность (шакти), невозможность (ашакти), обычность (саманьявишеша) и небытие (абхава). Ссылки на Ишвару отсутствуют. Эта работа была широко комментирована японскими писателями.

¹⁷ См. Ratnaprabhi, II. 2. 11. B o d a s. Tarkasamgraha, p. 40. «Bhāradvājavrttibhāsyā», изданная Гангадхарой (Калькутта, 1869), находится в значительной мере под влиянием санхьи и вносит некоторые важные изменения. См. F a d d e g o n, Vaiśeṣika System, p. 35 — 40.

¹⁸ Иначе называемый Валлабхой.

¹⁹ См. предисловие к «Saptapadarthi» издания Гхате.

²⁰ Шивадити жил позднее Удаяны и раньше Гангешы, который был знаком с его взглядами.

основанной на трактате Прашастапады, является «Таркакаууди» Лаугакши Бхаскары. Некоторое значение имеет работа «Упаскара» Шанкарамишры о «Вайшешика-сутре»²¹. Вишванатха (XVII век н. э.) в своей «Бхашапаричхед» упоминает о схеме Канады, а толкование ее называется «Сиддхантамуктавали». Вишванатха в значительной степени находился под влиянием современной школы ньяя. Работы Аннам Бхатты, «Таркамрта» Джагадиши (1635 год н. э.) и «Виврити» Джаянараяны (XVII век н. э.) являются полезными пособиями по принципам вайшешики. Хотя «Виврити» и базируется на «Упаскаре», однако в некоторых пунктах с ней расходится²².

■ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Логика вайшешики весьма мало отличается от логики ньяйи. Познание, являющееся предметом изучения логики, предполагает различные формы, так как его объекты бесконечны. Допускаются четыре вида действительного познания: восприятие (*пратьяхка*), вывод (*лаингика*), память (*с്മрити*) и интуитивное познание (*аршаджняна*). Восприятие дает нам возможность воспринимать субстанции, качества, действия и общности. Грубые субстанции, состоящие из частей, находятся в пределах доступного восприятию, тогда как атомы и диады — вне их. Вайшешика допускает йогическое восприятие, посредством которого возникает перцептивное осознание души (*атмапратьяхка*)²³. Под вывод вайшешика подводит сравнение (*упаману*), традицию (*айтихью*) и устное свидетельство (*шабду*)²⁴. Действительный смысл изречений священных писаний заключен в выводе, основанном на авторитете высказывающихся²⁵. Как и ньяя, вайшешика отвергает теорию мимансы о вечности звука и абсолютной авторитетности вед²⁶. Но в то время, как ньяя обосновывает действительный характер вед, исходя из прямой их связи с пророками, ясно понимавшими вечные истины и законы, вайшешика выводит его из не подлежащей сомнению правдивости вдохновенных пророков. Священные писания дают нам реальное познание, а не простые размышления. Это есть познание вещей, каковы они есть, и в этом смысле они не имеют начала, хотя некоторыми существами они познаются и усваиваются всегда непосредственно целиком, а другими частично. Выдающиеся умы постигли истины и сообщили их нам. Веда как собрание изречений предполагают ученых авторов, и они должны быть обладателями полного и точного познания небес и незримой судьбы (*агришты*). Постепенно это авторство было приписано богу. «Авторитетность вед проистекает из их сущности как слова божия»²⁷. Прежде чем слова и изречения дадут нам познание, мы должны научиться понимать их значение. Поскольку понимание значения зависит от признания всеобщей связи явлений, устное свидетельство есть частный случай вывода²⁸. *Чешта*, или жест²⁹, *артханапatti*, или вовлечение³⁰, *самбхава*, или включение³¹, и *абхава*, или небытие³², — все подводится под понятие

²¹ Она ссылается на Вритти (см. I. 1. 2; I. 2. 4. 6; III. 1. 17; IV. 1. 7; VI. 1. 5. 12; VII. 1. 3), которая не могла быть прослежена.

²² См. особенно I. 1. 4. 25; II, 1. 1; IX. 1. 8.

²³ V. S., IX, 1. 11 — 15.

²⁴ P. P., p. 212.

²⁵ IX, 1. 3.

²⁶ V. S., II. 2. 21 — 37; IV 1. 1; N. S., II. 2. 13 — 40.

²⁷ Tad vacanād āmnāyasya prāmānyamiti (X. 2. 9). См. также «Nyāyakandali», p. 216 и VI. 1. 1 — 4.

²⁸ III. 1. 7 — 15.

²⁹ P. P., p. 220.

³⁰ P. 223.

³¹ P. P., p. 225; IX. 2. 5.

³² Там же.

вывода. *Смрити*, или упоминанию, отводится самостоятельное место³³. Аршаджняна — это пронизательность пророков. Если не считать упоминания, поскольку память воспроизводит только то, что уже было испытано, и если интуитивную мудрость подвести под восприятие, то, согласно взглядам вайшешики, мы получим только два источника познания: интуицию и вывод³⁴.

Упоминаются четыре вида недействительного познания: сомнение (*саншья*), недоразумение (*випарьяя*), неопределенное знание (*анадхьявасая*) и сновидения (*свапна*). Шивадитья сводит их к двум: сомнению и ошибке — и подводит под сомнение догадку (*уха*), неясное знание и косвенное соображение³⁵. Шриджара оправдывает выделение сновидения в особый вид на том основании, что «они имеют место только при особом состоянии тела»³⁶.

■ КАТЕГОРИИ

В течение нескольких столетий господствующей в Индии точкой зрения, как мы уже видели, являлась буддистская точка зрения, определявшая вещи по их важности, истоковывавшая все по контекстам и всюду отрицавшая самостоятельность. Всякая вещь берется во взаимоотношениях, и ничто не существует в себе или для себя.

Так как отношения являются сущностью жизни, то душа и материя суть простые сплетения отношений. Вайшешика протестует против такого взгляда и стремится представить более удовлетворительное решение, которое находило бы большее оправдание в действительности. Эта система делает ставку на освобождение эмпирического сознания, которое с начала и до конца имеет дело с реальными и обособленными предметами. Простейшей и наиболее распространенной характеристикой действительности является характеристика вещей и отношений между ними. Когда мы открываем глаза, мы видим лежащий перед нами материальный мир с его различными вещами и порядками, на которых мы можем упражнять наше мышление; когда же мы обращаем взгляд внутрь самого себя, мы находим там нематериальный мир с его условиями и отношениями. Правильная философия требует, чтобы мы обратили свое внимание на эти объекты опыта, объекты познания и приняли только такие гипотезы, которые будут необходимы для объяснения порядка опыта. Первое, что необходимо для точной философии, — это аналитический обзор, а результат анализа, согласно системе вайшешика, излагается в доктрине *падартха*.

Падартха буквально означает «значение слова». Падартха является объектом, который может быть осмыслен (*артха*) и назван (*нага*). Все вещи, которые существуют, которые могут быть познаны и названы³⁷, короче — все объекты опыта³⁸, а не обычные предметы физического мира, суть падартхи. Шестнадцать падартх ньяйи не являются анализом существующих предметов, они представляют собой перечень основных разделов логической науки. Но вайшешика предпринимает попытку выразить полностью в своих категориях анализ объектов познания.

Категории вайшешики включают не только вещи, утверждаемые другими, но также и субъекты, способные иметь вещи, утверждаемые ими. Категории Аристотеля являются логической классификацией только предикатов, а не метафизической классификацией всех мыслимых объектов. Как и Аристотель, мыслители вай-

³³ Р. Р., р. 256.

³⁴ SSSS, V. 33.

³⁵ «Saptapadarthi», 32.

³⁶ Nyāyakandali, p. 185.

³⁷ Аститва, абхидхейтва, джнеятва (Р. Р., р. 16).

³⁸ Pramitiṣayaḥ padārthāḥ («*Samtanagartmhi*», р. 2).

шешики, по-видимому, отдавали себе полный отчет в существовании тесной связи между вещью и ее названием. Хотя Аристотель классифицировал понятия, получилось так, что его классификация стала также и классификацией вещей, ибо все, что имеет отдельное название, есть вещь. «Из слов, не связанных синтаксисом (то есть отдельных слов), каждое означает либо субстанцию, либо качество, либо количество, либо отношение, либо место, либо время, либо расположение (то есть место во внутреннем устройстве), либо принадлежность, либо действие (делание), либо страдание (причиненное чем-то)»³⁹. Из этих десяти категорий последние девять способны быть определены чем-нибудь, в то время как первая субстанция есть *ens* и не может быть определена ничем, даже сама собой, ибо тогда она перестала бы быть субстанцией, а стала бы атрибутом. Но Аристотель не строго применяет свою классификацию. Его классификация установлена формами обычной речи, и среди слов мы находим такие, которые означают субстанцию конкретно индивидуальную. Когда субстанция конкретно индивидуальна, мы спрашиваем: «Что это такое?» И отвечаем: «Лошадь или корова», — и их Аристотель называет субстанциями, хотя в действительности это качество⁴⁰. Он различает первые и вторые субстанции и считает, что первые неправильно применяются в качестве предикатов. Включение логического субъекта в классификацию предикатов показывает, что Аристотель имел в виду, что его категории должны были быть также перечнем существ или «видов бытия». В перечне Аристотеля мы имеем субстанции и качества, которые бывают либо постоянными, либо временными. Почти все комментаторы согласны считать категорию отношения включенной в последние шесть категорий его схемы. Следовательно, мы можем принять субстанцию, качество, временное или постоянное, отношение за то, что исчерпывает все значения.

Вайшешика признает деление падартх на шесть категорий: субстанцию (*гравью*), качество (*гуна*), действие (*карма*), общность (*саманья*), особенность (*вишешу*) и присущность (*самаваю*), к которым позднейшими вайшешиками Шридхарой, Удаяной и Шивадитьей была добавлена седьмая — категория небытия (*абхава*)⁴¹. Включение в падартхи категории небытия означает преобразование онтологической схемы в эпистемологическую. Наши верования являются позитивными или негативными, но они не являются вещами, которые существуют. Вначале вайшешика делала попытку определить общие характеристики, применимые к существованию в целом, но вскоре направила свое внимание на природу верований и их исследование, пытаясь установить, какие из них являются истинными, а какие нет. Основной проблемой философии вайшешики является выяснение того, что есть, что существует. Но ничего нельзя упрощать. Если мы остановимся на голом существовании и откажемся следовать дальше, то, как учит Гегель, мы останемся с одной пустотой и должны будем отказаться даже от основного принципа. Следовательно, мы должны двигаться вперед и доказывать, что вещь *есть* не только потому, что она просто существует, но потому, что она обладает определенными качествами. Субстанция существует и обладает качествами. Мы имеем два вида качеств: качества, принадлежащие множеству объектов, и качества, присущие индивидам, — общие качества (*саманья*) и качества, которые разделяются на постоянные (*гуна*) и преходящие (*карма*). Присущность есть особый вид отношения⁴².

³⁹ «Категории» Аристотеля, II, 6; Минто «Логика», стр. 113.

⁴⁰ Ср. Джонсон: «Самостоятельное свойство не может характеризовать, но неизбежно характеризуется» («Logic», part II, p. XII).

⁴¹ Прашастапада упоминает только шесть категорий. Схема, построенная на семи категориях, была установлена во время Шивадитьи, что видно из названия его работы «Saptapadārhtē». Шанкара и Харибхадра («Шаддаршанасамуччая», стр. 66) приписывают системе вайшешика только шесть категорий. См. S. B., II. 2. 17 и U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 126.

⁴² *Дравья* и *гуна* вайшешики соответствуют субстанции и качеству Аристотеля. Количество Аристотеля соответствует гуне. Отношения существуют двух видов: внешнее как соединение

Первые три категории — субстанция, качество и действие — обладают реально объективным существованием⁴³. Канада называет их *артха* и, истолковывая йогическое проникновение, заявляет, что мы можем получить из них интуитивное знание⁴⁴. Другие три: общность, особенность и присущность — являются продуктами интеллектуального различения (*бугдхьяпекшам*)⁴⁵. Они суть логические категории. Прашастапада замечает: «Они имеют свое единственное бытие внутри себя (*сватмасаттвам*), интеллект для них — это индикатор (*бугдхилакшанатвам*), они не являются ни следствием (*акарьятвам*), ни причиной (*акаранатвам*), не имеют ни общности, ни особенности (*асаманьявишешаваттвам*), вечны (*нитьятвам*) и не выразимы словом «вещь» (*артхашабдганабхидхейятвам*)»⁴⁶. Доказательства реальности последних трех категорий должны быть логическими⁴⁷, значение этих категорий состоит в том, что они не могут быть непосредственно воспринимаемы. Эта точка зрения была изменена, когда принципы ньяи и вайшешики стали перемешиваться. На ранней стадии развития вайшешики, когда все категории, как говорилось, признавались ею обладающими свойством существования вообще (*аститва*)⁴⁸, проводилось различие между двумя видами бытия — *саттасамбандха*, причисляемой к субстанциям, качествам и действиям, и *сватмасаттва*, или бытием общего особенного и присущности⁴⁹. Удайна в своей «Киранавали» определяет первые как осуществление бытия посредством отношения присущности, а последние как самостоятельное существование, независимое от всякого бытия. Взгляды Шанкара Мишры более полезны, ибо в своей «Упаскаре» Мишра определяет саттасамбандху как склонность к разрушению и способность выводить следствие из своей природы. Видимо, это был технический прием для констатации существования во времени и пространстве. Сватмасаттва, или самостоятельное существование, не зависит от пространства и времени и, следовательно, является чем-то принадлежащим к вневременным категориям. Хотя последние являются продуктами абстракции, они рассматриваются как нечто более реальное, чем сами вещи, от которых они были абстрагированы. Вайшешика настаивает на вневременном и внепричинном характере категорий общего, особенного и присущности и предостерегает нас от естественной тенденции к признанию атрибутивного существования в пространстве и времени, то есть от тенденции к признанию существования результатов абстракции.

(*саньйого*) и внутреннее как присущность (*самавая*). Остальные категории сводятся к отношению, а пространство и время принимаются за самостоятельные субстанции. Действие есть карма, а пассивность является только отсутствием действия. Свойство может быть либо общим, либо особенным. Расположение есть качество. Если бы Аристотель продолжил определение своего принципа, он мог бы аргументировать так: вещи обладают качествами — либо постоянными, либо временными, — существуют во времени и пространстве, связаны с другими вещами в сеть взаимоотношений, и поэтому субстанция, качество, действие и отношение могли бы быть главными отделами. Ошибочный характер аристотелевского анализа был отмечен стоиками, неоплатониками, Кантом, который полагал, что Аристотель просто бегло набросал категории, как они ему представлялись, и Гегелем, который считал, что Аристотель свалил их кое-как в кучу. Милль иронически замечает, что перечень Аристотеля «подобен делению животных на людей, четвероногих, лошадей, ослов и пони». Ср. со схемой вайшешики джайнскую классификацию всех вещей на субстанции, качества и видоизменения (I. P., p. 312, и «Uttarādhyayana», I. S. B. E., т. XIV). Ранние мимансаки признавали категории силы (*шакти*) и сходства (*саггришья*). Удайна отвергает их, как и категорию числа (*санкхья*). См. «Kiranavali», p. 6; «Santapadarthi», p. 10; «Nyāyakandalī», p. 7, 15, 144.

⁴³ V. S., I. 2. 7, VIII. 2. 3; P. P., p. 17.

⁴⁴ V. S., IX. 1. 14.

⁴⁵ 1. 2. 3.

⁴⁶ P. P., p. 19; V. S., 1. 2. 3 — 10. 12, 14, 16; VII. 2. 26.

⁴⁷ Buddhir eva lakṣaṇam pramāṇam («Nyāyakandalī», p. 19).

⁴⁸ P. P., p. 11.

⁴⁹ P. P., p. 19.

■ СУБСТАНЦИЯ

Субстанция — это категория, при помощи которой вайшешика ведет решительную борьбу против всех идеалистических систем. Существование субстанций признается всеми ее сторонниками. Объекты внешнего мира, доходящие до нас в виде реальностей в себе и для себя, представляют действительность с заключенной в ней сущностью. Субстанция означает свойство сущности вещей. То, что мы неопределенно называем бытием, есть не что иное, как ряд вещей, различным образом обусловленных в пространстве и времени и отличающихся одна от другой различными свойствами. Буддистская точка зрения, состоящая в том, что субстанция не существует отдельно от качеств, так же как и целое не существует отдельно от части, противоречит свидетельству опыта⁵⁰. Действительность представляется нам образованной субстанциями, характеризующимися наличием качеств и частей. Мы можем узнать кувшин, который мы видели вчера, что было бы невозможно, если бы этот кувшин представлял собою серию наших ощущений⁵¹. На обычном опыте мы убеждаемся в том, что качества встречаются группами, которые неизменны по характеру и достаточно отличны одна от другой. Яблоко всегда состоит из той же группы качеств и неизменно произрастает на том же виде дерева. Существование неразрушаемых временем мумий или гор на протяжении нескольких тысячелетий было бы непонятно без признания субстанций, в которых пребывают качества. «То, что содержит в ней действие и качества и служит причиной существования»⁵², есть субстанция. Это субстрат качества⁵³. Другие категории лишены качеств.

Вайшешика считает, что субстанция есть что-то такое, что стоит вне качества и над ним. Субстанции в момент своего появления лишены качеств⁵⁴. Ибо если бы качества возникали одновременно с субстанциями, то между ними не могло бы быть различия. Если же они не возникают, то тогда субстанции должны были бы быть свободны от качества, но в таком случае нарушалось бы определение субстанции как чего-то такого, что обладает качеством. Чтобы разрешить эту трудность, говорят, что субстанция есть субстрат качества либо в отношении внутреннего единства (*самавая-самбандха*), либо в отношении предшествующего небытия (*прагабхавя*), то есть будущего существования. Другими словами, субстанция является основой качеств, действительных или возможных, настоящих или будущих⁵⁵. Вайшешика стремится утвердить существование чего-то такого, что имеет качество, не являясь самим этим качеством, ибо мы утверждаем качества субстанций, а не качества качеств. Нельзя также сказать, что мы утверждаем качество группы качеств. Но поскольку субстанция не может быть постигнута отдельно от качеств, она определяется как обладающая качествами.

Делается различие между вечными и невечными субстанциями. Все, что зависит от чего-то другого, не является вечным. Сложные субстанции (*аваявивигравья*) зависимы и преходящи. Простые субстанции обладают характеристиками вечности, независимости и резко выраженной индивидуальности⁵⁶. Они не создаются и не разрушаются. Невечные субстанции создаются и разрушаются не сами собой, а чем-то отличным от них самих⁵⁷.

⁵⁰ N. B., 1. 1. 13.

⁵¹ II. 1. 30 — 36.

⁵² 3. 1. 1. 15.

⁵³ Yūnāśrayo drawyam.

⁵⁴ Ādye Ksane nirgunamdravyam tiṣṭhati.

⁵⁵ «Siddhāntamuktavali».

⁵⁶ Нитьятва, анашритатва, антьявишешаватва (Р. Р., р. 20 — 21).

⁵⁷ Р. Р., р. 20. «Nyāyakandalī», р. 20. См. V. S., I. 1. 9 — 10, 12, 15, 18, X. 2. 1 — 2.

Земля, вода, свет, воздух, акаша, время, пространство, душа и манас суть девять субстанций, предназначенных для того, чтобы включить в себя все телесные и бестелесные вещи⁵⁸. Вайшешика, хотя и является реалистической системой, не представляет собой материалистического учения, поскольку допускает нематериальные субстанции, такие как душа, и рассматривает в качестве реальных не грубые материальные субстанции, а их минимы. Из этих девяти субстанций земля, вода, свет, воздух, душа и манас имеют много характеристик⁵⁹. За исключением души, они пространственны, находятся в отношении отдаленного и близкого, способны к действию и обладают скоростью⁶⁰. Акаша, время и пространство всепроникающи, имеют огромные размеры и являются обычнымместищем всех телесных вещей⁶¹. Душа и манас, акаша, время и пространство, воздух и самые мельчайшие атомы обычно невоспринимаемы⁶². Проводится различие между телесными (*мурта*) и элементарными (*бхута*) субстанциями. Первые имеют определенные размеры⁶³, действуют и движутся. Элементарные субстанции, единичные или в комбинациях, становятся материальными причинами продуктов мира. Манас, хотя и имеет атомистическую структуру, ничего не производит, а акаша, хотя и является всепроникающим, производит звук. Земля, вода, свет и воздух являются как телесными, так и производящими⁶⁴.

Теория вайшешики о душе практически идентична теории ньяйи, хотя не допускает непосредственного восприятия индивидуального я как познающего и познаваемого⁶⁵. Сравнения нам не помогут. Единственными нашими источниками познания являются *агама*, или откровение, и логический вывод⁶⁶. Существование я выводится из того факта, что сознание не может быть свойством тела, органом чувств, манасом⁶⁷. В дополнение к качествам удовольствия, боли, желания, отвращения, воли и знания свидетельством существования я служат факты вдоха и выдоха, закрывания и открывания глаз, лечения телесных повреждений, умственная деятельность и личные привязанности⁶⁸. В своем естественном состоянии я лишено интеллекта, как в пралайме. Я обладает способностью познавать вещи, если оно соединено с телом⁶⁹. Сознание поддерживается Атманом, хотя это обстоятельство не является существенной или неотъемлемой его характеристикой. Посредством манаса душа познает не только внешние вещи, но также и свои собственные качества. Хотя душа является всепроникающей, жизнь ее познания, чувствования и действия проявляется только тогда, когда она пребывает в теле.

⁵⁸ Интересный вопрос относительно природы темноты (*тамаса*) поднят Шридхарой («Nyāyakandalī», р. 9, V. S., V. 2. 19–20). Кумарила рассматривает ее как особую субстанцию с качеством цвета, то есть черноты, и действием движения (S. V., р. XVIII). Прабхакара считает, что темнота представляет собой отсутствие света (Ihā. P. M., р. 93). Аннам Бхатта является одним из представителей этого взгляда («Tarkasaṃgrahadīpikā», р. 3). Вайшешикой темнота не ставится в один ряд с субстанцией, поскольку она лишена качества. Считается, что темнота обладает черным цветом в фигуральном смысле, так же как о бесцветном небе мы говорим, что оно голубое. Это вариант небытия, простое небытие света (V. S., V. 2. 19; SDS, X).

⁵⁹ Anekātvaṃ pratyekaṃ vyaktibhedaḥ «Nyāyakandalī», р. 21.

⁶⁰ P. P., р. 21.

⁶¹ P. P., р. 22.

⁶² V. S., VIII. 1. 2.

⁶³ Paricchinna-parimāṇatvaṃ.

⁶⁴ «Tarkadīpikā», р. 14.

⁶⁵ V. S., III. 2. 6.

⁶⁶ V. S., III. 2. 8 и 18.

⁶⁷ P. P., р. 69; V. S., III. 1. 19.

⁶⁸ V. S., III. 2. 4–13.

⁶⁹ Aśarīrāṇāṃ ātmanāṃ na viśayābodbhāh («Nyāyakandalī», р. 57; см. также р. 279).

Многообразие душ выводится из различий в положении и разнообразия условий⁷⁰. Различия между душами предполагают и каноны священного писания⁷¹. Каждая душа испытывает последствия своих собственных деяний⁷². Она остается одной и той же в серии своих переживаний⁷³. Шридхара отвергает теорию тождества⁷⁴. Поскольку число душ бесконечно, нечего опасаться, что мир окончательно разрушится от того, что души оставят его. Плюралистическая склонность вайшешики приводит ее последователей к взгляду на множественность как на основное условие. Свободные души представляются существующими с индивидуальными различиями⁷⁵. Хотя предполагается, что каждая душа имеет свои особенности (*вишеша*), мы не можем узнать, что она такое. Различие между душами есть следствие их связи с телом. Даже при перевоплощении манас сопровождает душу и придает ей индивидуальность. Для всех практических целей специфический характер души определяется специфичностью манаса, который ее сопровождает на протяжении всей ее жизни. Манасов так же много, как и душ. Поскольку тот же манас сопровождает душу на протяжении всей ее жизни, имеется возможность продолжения существования характера⁷⁶. Делается различие между индивидуальной и верховной душами — между дживой и Ишварой⁷⁷. Они подобны друг другу, но не тождественны.

Акаша, пространство и время не имеют составных частей и представляют собой индивидуальные названия⁷⁸. Эти всеобъемлющие единства допускаются в целях учета разнообразия опыта. В них заключены все явления. Пространство и время являются инструментальными причинами всех производных вещей⁷⁹. Реальность есть процесс или продолжение какого-то пути, и, следовательно, она не только пространственна, но также протекает и во времени.

Когда совершаются физические изменения, мы требуем целого, в котором они происходят. Все атомисты приписывают реальность пустому пространству. Если бы было несколько пространств, тогда атомы, находящиеся в разных пространствах, не могли бы встречаться. Пространство есть основа представления о востоке и западе, о близком и далеком⁸⁰. Кажущееся разнообразие пространства определяется впечатлениями, вызываемыми им⁸¹. Вещи, расположенные относительно друг друга, были бы не в состоянии вызывать их, будучи обособ-

⁷⁰ Vyavasthāto nama (V. S., III. 2. 20).

⁷¹ Sāstrasāmarthyat (V. S., III. 2. 21).

⁷² V. S., VI. 1. 5.

⁷³ «Nyāyakandalī», p. 86.

⁷⁴ «Если бы я было одно, то контакт манаса был бы общим для всех лиц... Однако для того, кто допускает многие я, хотя бы они были вездесущими и присутствовали бы во всех телах, его опыты были бы общими для всех я, так как каждое из я испытывало бы только такие удовольствия и т. д., которые испытывались бы им в связи с его отдельным телом, потому что оно вызывается предшествующей кармой, которая принадлежала этому телу, а не всем. А карма принадлежит тому телу, которому она была придана. Отсюда ограничение тела обусловлено ограничением кармы, и наоборот; их взаимная зависимость бесконечна» («Nyāyakandalī», p. 87–88).

⁷⁵ Трудно согласиться с мнением д-ра Дас Гупты о том, что вайшешика «признавала я единым, хотя вследствие многих ограничений, а также для того, чтобы это согласовывалось со священным писанием, она рассматривала его как множественность» («History of Indian Philosophy», p. 290). Вайшешика заинтересована в эмпирической многосторонности, а не в непреложной истине, и точка зрения множественности, опирающаяся в том виде, как она есть, на доктрину вишеша, принимается ею как окончательная.

⁷⁶ P. P., p. 89; V. S., VII. 2. 21; III, 2. 22.

⁷⁷ «Kiraṇāvali», p. 7. См. также «Upaskāra». III. 2. 18.

⁷⁸ P. P., p. 58.

⁷⁹ P. P., p. 25.

⁸⁰ «Tarkasaṃgraha», «Bhāṣapariścheda», p. 46–47.

⁸¹ V. S., II. 2. 13.

ленными от пространства. Для конкретных изменений природы, таких как творение, разрушение и устойчивость, существенной является форма времени. Это сила, которая вызывает изменения в невечных субстанциях. Она не является космической силой, которая вызывает движение, но является условием всякого движения⁸². Все ощущаемые вещи воспринимаются как движущиеся, изменяющиеся, начинающие или прекращающие существовать. Обособленные вещи не обладают способностью самопорождения и самодвижения. Если бы они обладали ею, не могло бы иметь место взаимное отношение вещей, которое, несмотря на все изменения, продолжает существовать. Это движение упорядочивается, что означает, что должна иметься какая-то реальность, имеющая общее отношение ко всем изменениям. За такую независимую реальность, которая пронизывает всю вселенную и делает возможным упорядочивать движение вещей, принимается время. Оно является основой отношений между предыдущим и последующим, одновременным и разновременным, понятиями «рано» и «поздно»⁸³. Существует только единое время, которое вездесуще в протяженности⁸⁴, индивидуально по характеру и обладает качествами соединения и разъединения. Условные понятия, такие как мгновение, минута, час, год и т. п., выводятся при помощи абстракции из конкретного времени. Согласно взглядам вайшешики, время есть вечная субстанция⁸⁵ и основа всякого опыта⁸⁶. Мы не знаем, что такое время само по себе, но наш опыт выражается в форме времени. Это формальная причина отношений между предыдущим и последующим, а их материальной причиной является природа объектов, например горшка, одежды и т. п. Время, которое едино, проявляется как бы множественно, поскольку множественны его связи с изменениями, к нему относящимися⁸⁷.

В трактатах вайшешики прослеживается различие между временем и пространством. Пространство имеет дело с сосуществованием, время — с последовательностью, или, точнее, пространство — с видимыми вещами, а время — с вещами, создаваемыми и разрушаемыми⁸⁸. Шанкара Мишра считает, что отношения времени константны, или необратимы (*нията*), в то время как отношения пространства не являются необратимыми (*аньята*)⁸⁹. Вещи приводятся в движение действием времени и удерживаются вместе благодаря действию пространства. Так как пространство и время охватывают большинство мыслимых видов отношений: передвижение с места на место или переход из состояния в состояние, пространственное передвижение и чередование во времени, они являются только формальными и подразумевают существование действительных предметов, которые совершают движения и подвергаются изменениям.

Акаша есть простая, длительная, бесконечная субстанция и является субстратом звука. Ему не принадлежат качества цвета, вкуса, запаха и осязаемости. Процессом исключения звука доказывается наличие отличительного качества акаши⁹⁰. Он инертен (*нишкрия*). С ним связаны все существующие физические объекты⁹¹. Атомы, будучи бесконечно малыми, не могут, соединившись вместе или соприкасаясь друг с другом, образовать величину. Если они находятся отдельно

⁸² II. 2. 9; V. 2. 26. Эту точку зрения нельзя смешивать с *калавадой*, которая обожествляет время.

⁸³ V. S., II. 26.

⁸⁴ VII. 1. 25.

⁸⁵ II. 2. 7.

⁸⁶ *Atītādivyavahārahetuḥ Tarkasaṁgraha*, 15; «*Bhāṣāpariccheda*», 45.

⁸⁷ «*Nyāyamañjari*», p. 136.

⁸⁸ «*Siddhantacandrodaya*» говорит: «*Janyamātram kriyāmātram vā kalopādhiḥ mūrtamātram digupādhiḥ*».

⁸⁹ *Upaskāra* II. 2. 10. Ср. с «второй и третьей аналогиями опыта» Канта.

⁹⁰ V. S., II. 1. 27. 29—31.

⁹¹ N. S., IV. 2. 21—22.

один от другого и еще каким-либо образом не соединены, чтобы образовать систему, то это может произойти только при посредстве акаши. Атомы соединяются, но не навсегда. То, что их соединяет вместе, хотя само не является атомистическим, и есть акаша. Если бы акаша также состоял из частей, то есть был бы способен распадаться на атомы, тогда мы должны были бы предположить существование некоторых других соединительных тканей, которые не являются атомистическими. Акаша вечен, вездесущ, невоспринимаем чувствами и имеет качества индивидуальности, соединения и разъединения. Акаша заполняет все пространство, не являясь самим пространством, поскольку не может воздействовать на вещи, не входя в особые отношения с ними, чтобы таким образом вызвать в них звук. То, что поддерживает отношения местоположения и порядок раздельно существующих вещей, называется *гук*, хотя само по себе оно не является пространством, если под этим понимать помещение или место, которое будет акашей. Различие между акашей и пространством выводится из того факта, что, в то время как акаша является материальной причиной особого качества звука, пространство есть общая причина всех следствий.

Физическая теория вайшешики развивается в связи с пятью субстанциями: землей, водой, светом, воздухом и акашей. Материя, поскольку мы с нею встречаемся, представляет собою сочетание пяти элементов, содержащее то или другое в преобладающей степени. Пять продуктов объектов восприятия (*бхуты*) являются пятью состояниями материи: твердое (земля), жидкое (вода), газообразное (воздух), светящееся (свет) и эфирное (акаша). Земля обладает четырьмя качествами: запахом, вкусом, цветом и осязаемостью; вода имеет три качества: вкус, цвет и осязаемость; свет — два: цвета и осязаемости; воздух — одно качество осязаемости и акаша — звука⁹². Хотя земля содержит ряд качеств, все же мы можем сказать, что она имеет запах за счет преобладания качества запаха⁹³. Если вода и другие субстанции, кроме земли, обладают запахом, то только потому, что к ним примешаны частицы земли. Мы не можем представить себе землю без запаха, хотя можем думать так о воздухе и воде. Вещи, сделанные из земли, бывают трех видов: тела, органы чувств и объекты восприятия⁹⁴. Особое качество воды — вкус. Свет в качестве своего свойства имеет свечение. Воздух невидим, хотя он ограничен протяженностью и состоит из частей. Дискретная природа воздуха выводится из факта движения в воздухе, что было бы невозможно, если бы воздух был абсолютно сплошным телом, лишенным частей⁹⁵. Его существование доказывается осязанием⁹⁶, и его называют субстанцией, поскольку он обладает качеством и действием. Температура есть особое качество воздуха. Первичные составные частицы конкретных вещей, образованных землей, воздухом, светом и водой, называются атомами.

■ АТОМИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Атомистическая теория настолько естественно присуща человеческому мышлению, что еще при первых попытках объяснения физического мира прибегали к этой форме. Следы данной теории можно найти еще в упанишадах, которые рас-

⁹² N. S., III. 1. 60—61.

⁹³ N. S., III. 1. 66.

⁹⁴ P. P., p. 27.

⁹⁵ V. S., II. 1. 14.

⁹⁶ Древние последователи вайшешики и Аннам Бхатта считали, что воздух не осязаем, а устанавливается путем логического вывода. Они доказывали, что воздух бесцветен и потому невидим. Современные наияйики говорят, что для восприятия вещи необходимо ее видеть. Мы можем воспринимать вещи осязанием.

смаатривали все материальные вещи в основном как производные четырех элементов: света, воды, воздуха и земли. Акаша отбрасывается, поскольку он сам по себе имеет особый характер и не входит в соединение с другими элементами. Но четыре элемента — свет, вода, воздух и земля — подвержены изменениям и делимы, в то время как реальность считалась неизменной и вечной. Естественно, возникает вопрос, какие же частицы являются неизменными, неделимыми и вечными. Среди различных течений мысли, создавшей великие системы джайнизма и буддизма, были и такие, которые придерживались атомистической гипотезы, например адживаки и джайны⁹⁷. Канада сформулировал теорию на чисто метафизических основах и при помощи ее пытался упростить мир, низвести его до уровня своего собственного понимания. То же самое можно сказать о Левкиппе и Демокрите, потому что до Дальтона атомистическая теория никогда не достигала серьезного научного развития.

Все вещи, состоящие из частей, происходят от частей, с которыми они связываются отношением присущности, связью кооперации.

Все вещи, с которыми мы имеем дело, являются продуктами, то есть все они делимы или образованы из частей. Значит, они не вечны. Невечное не имеет значения отдельно от вечного⁹⁸. Земля, вода, огонь и воздух являются как вечными, так и не вечными, и только акаша вечен. Произведенные сложные предметы не являются вечными, а составляющие их, не созданные частицы являются вечными⁹⁹. Невидимые вечные атомы не способны делиться на части¹⁰⁰. Атом означает предел деления. Если бы он был бесконечно делимым на части, тогда все материальные вещи были бы продуктами такого же бесконечного числа составляющих их частей, потому что различие в размерах вещей не может приниматься в расчет¹⁰¹. Если материя бесконечно делима, тогда мы могли бы свести ее на нет и допустить парадоксальное положение, что некоторые величины строятся из того, что не имеет никакой величины, что тело строится из бестелесности¹⁰². Изменение объемов тел достигается прибавлением или изъятием атомов, их составляющих. Бесконечно большое и бесконечно малое не являются воспринимаемыми величинами. Они — высший и низший пределы, а то, с чем мы имеем дело, — это промежуток между ними. Продолжая прибавлять, мы получаем бесконечно большое, а продолжая делить, получаем бесконечно малое. Атомы — это материальные причины следствий. Несмотря на то что они находятся вне пределов наших чувств, их можно классифицировать, хотя не с точки зрения размера, очертаний, веса и плотности. Качества, которые они производят в различных формах чувственных вещей, помогают нам классифицировать атомы. Если оставить в стороне общие качества осязаемых вещей, такие как непроницаемость, которые воспринимаются более чем одним чувством, то особыми качествами являются запах, аппетитный аромат, блеск и температура. Они отличаются по роду, а не просто по степени. Допускают, что существует четыре класса парамануса, отвечающие четырем большим классам материальных объектов: земли, воды, света и воздуха.

⁹⁷ J. P., p. 317 — 319. Северная буддистская литература содержит много ссылок на атомистическую теорию, хотя эти работы по буддизму не являются каноническими. См. U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 26 — 28.

⁹⁸ IV. 1. 4.

⁹⁹ IV. 1. 1; II. 3, 4 — 5, VII. 1. 20 — 21.

¹⁰⁰ Paraṃ vā trūṭeh (N. B., IV. 2. 17 — 25).

¹⁰¹ Sarveṣāṃ anavasthitāvayavatve merusaṣapayos tulyaparimāṇatvāpattiḥ. См. «Nyāyakandalī», p. 31.

¹⁰² Герберт считает, что разнообразие и изменения опыта могут быть поняты лишь в том случае, если сами вещи, которые являются простыми и неизменными, дают для этого некоторое основание. Эти непознаваемые реальности должны быть представлены в определенных отношениях, при помощи которых мы можем понять разнообразие их видимых качеств и изменений.

Эти четыре класса парамануса считаются вызывающими четыре чувства: осязание, вкус, зрение и обоняние, и поэтому каждое специальное чувство, сколько бы оно ни возбуждалось, обнаруживает только одно качество. Хотя качества земных вещей, такие, как цвет, вкус, запах и осязаемость, исчезают при разрушении самих этих вещей, они всегда присутствуют в соответствующих им атомах, хотя некоторые качества земли и атомов земли создаются теплотой (*пакаджа*)¹⁰³. Вода, свет и воздух не испытывают подобных изменений.

Вайшешика признает теорию *полупака*. Когда обжигают горшок, необожженный горшок разрушается, то есть распадается на атомы. Применение тепла создает красный цвет в атомах, которые, будучи вновь собраны вместе, создают новый горшок. Согласно этому взгляду, мы имеем сначала распад целого на части, а затем сочетание их вновь в целое. Весь этот сложный процесс незаметен, поскольку он происходит с огромной быстротой, на протяжении девяти моментов¹⁰⁴. Найяйик защищает теорию *пипхарстака*, согласно которой изменение цвета осуществляется одновременно как атомами, так и их производными. Очевидно, такая точка зрения кажется более резонансной. Найяйик возражает против теории вайшешики по следующим пунктам. Если необожженный горшок разрушается и вместо него создается новый, то мы не имеем права отождествлять его с первым. На самом деле мы видим такой же горшок, как и раньше, за исключением различия в окраске. Кроме того, по-видимому, точка зрения вайшешики рассматривает как невечный даже запах атомов земли. Тот факт, что на чувственные вещи оказывает влияние теплота, показывает, что они не являются абсолютно плотными, а обладают пористостью¹⁰⁵.

Параманусы считаются шаровидными, но из этого не следует, что они не имеют частей. Упорно отстаивались некоторые возражения против предположения, что они состоят из частей. Когда три атома соприкасаются друг с другом, то средний ощущает касание других атомов с двух сторон. Когда атом окружается со всех сторон, мы можем насчитать шесть сторон атома, которые можно рассматривать как его части, и если эти шесть сторон уменьшить до величины точки, то из этого можно сделать вывод, что любое количество атомов занимает места не больше, чем один атом, и вещи мира могут быть сведены к объему атома и станут невидимы. Все это затруднение разрешается ответом, что деление атома на части является эмпирическим, а не действительным¹⁰⁶. Атомы не имеют внутренней или наружной стороны¹⁰⁷, они непространственны¹⁰⁸.

Атомы по своей природе пассивны, и их движение зависит от внешнего толчка. Во время распада мира (*пралайи*) атомы существуют, не порождая никаких результатов. Затем они остаются изолированными и неподвижными. По взглядам вайшешики, движение первичных атомов возникает от особой дхармы¹⁰⁹. Прашастапада говорит: «Действия, которые мы находим в рудиментарных элементах (*мехабхутешу*) и для которых мы не можем найти причины ни при помощи вос-

¹⁰³ VII. 1. 1 – 6.

¹⁰⁴ S. D. S., X.

¹⁰⁵ N. B. T. T., p. 355; «Nyāyamañjari», p. 438.

¹⁰⁶ IV. 2. 20.

¹⁰⁷ Возникает вопрос, проникает ли акаша, который является простой, всепроникающей субстанцией, в атомы или нет. Если проникает — значит, атомы имеют части; если нет — значит, у атома нет частей, но акаша не является всепроникающим. В ответ говорят, что концепция бытия и небытия неприменима к вечному существу, а вездесущность не нуждается в существовании частей в атоме.

¹⁰⁸ N. B., IV. 2. 25. Атомы считаются мельчайшими в противоположность величинам. Они обладают некоторыми свойствами величины. О некоторых различных точках зрения см. Ghatteji, Hindu Realism, p. 19 – 34, 149 – 153, 164.

¹⁰⁹ Dharmaviśeṣāt, IV. 2. 7.

приятия чувствами, ни при помощи логического вывода и которые все же могут считаться полезными или вредными для нас, нужно рассматривать как производимые этими невидимыми агентами (*агриштакаритам*)¹¹⁰».

Качества всех производных веществ зависят от атомов, из которых они состоят. Эти атомы обладают пятью общими качествами всех субстанций и, кроме того, качествами отдаленности и близости. В дополнение к ним земля имеет особое качество запаха и другие качества: вкуса, цвета, осязаемости или температуры, тяжести, скорости и текучести.

Вода имеет особое качество вязкости и другие качества земли, кроме запаха. Свет имеет обычные семь качеств и, кроме того, температуру, цвет, текучесть и скорость, в то время как воздух имеет только осязаемость и скорость в дополнение к семи общим качествам. Эти качества вечны в атомах, но преходящи в их продуктах.

Никогда не наступит такое время, когда произойдет полное уничтожение вещей. Хотя построенные здания разрушаются, камни, из которых они построены, вечны¹¹¹. Компоненты, которые объединяются для создания целого и которые, следовательно, до этого имели возможность существовать отдельно от этой комбинации, обладают способностью к независимому существованию и возвращаются к нему. В этом видимом мире все, что создано, вплоть до самой массы земли, может быть друг за другом разрушено, но атомы останутся по-прежнему новыми и свежими, готовыми к образованию новых конструкций в будущем. Отдельные атомы сочетаются с другими и продолжают в этой комбинации в течение некоторого времени существовать уже в кооперации, а затем снова распадаются и возвращаются к своему прежнему состоянию, для того чтобы создавать новые комбинации. Этот процесс группирования и распада бесконечен. По взглядам вайшешики, в творении атомы не существуют в несочетаемом состоянии¹¹². Считается, что в процессе создания они находятся в вибрирующем движении (*париспанга*). Одинокие атомы непродуцируемы. Шридрихара считает, что если бы вечная вещь была продуцируема, то существовало бы непрерывное производство; а это повлекло бы за собой необходимость признания неразрушаемости ее производных. Не могут быть продуцируемы и триады, поскольку грубоматериальный объект есть продукт частей более мелких размеров, чем сам объект. Триада, которая является более крупной по своим размерам, должна рассматриваться как производное чего-то, что само является производным. Следовательно, только диады производят вещи¹¹³. Даже диады, составленные из двух первичных атомов, малы, а три таких атома составляют триаду¹¹⁴, которая имеет размеры, достаточные для того, чтобы быть воспринимаемой. Как единичные атомы, так и диады невидимы, и наименьшей величиной для восприятия является триада, которая считается по объему равной пылинке в солнечном луче. Очевидно, это исключение из общего правила, что качества причин производят соответствующие качества в следствиях. Когда соединяются два атома белого цвета, чтобы образовать диаду, последняя соответственно также белого цвета. Хотя атомы суть паримандалая, а диады малы¹¹⁵, все же они производят видимые величины. Вот почему было сказано, что величина производных зависит или от величины частей, или от их количества, или

¹¹⁰ Р. 309.

¹¹¹ N. B., IV. 2. 16.

¹¹² Атмосферный воздух, однако, является исключением из этого правила, поскольку он считается состоящим из массы атомов в свободном, несвязанном состоянии. Найяйик не удовлетворяется таким объяснением.

¹¹³ Nyāyakandālī, p. 32.

¹¹⁴ Некоторые позднейшие мыслители вайшешики придерживаются мнения, что триада состоит из трех отдельных атомов (Siddhāntamuktāvalī, p. 37; U i, Vaiśeṣika System, p. 130 — 131).

¹¹⁵ Mahādeva Bhatta считает, что диады не являются неосозаемыми. Такова также и точка зрения Daśapadārthi. См. U i, Vaiśeṣika Philosophy; U i, Nyāyakosa, p. 350.

от их устройства¹¹⁶. По мере увеличения количества диад соответственно увеличивается размер их производных. Вещь, образованная сочетанием атомов, не является простым агрегатом, а составляет единое целое. Если нет целого, то мы имеем только части, которые могут делиться дальше и дальше, до тех пор пока не получим мельчайшие частицы неосязаемых атомов. Если мы отрицаем целое, то мы не можем допустить ничего другого, кроме неосязаемых атомов. Когда говорят, что атомы сами по себе неосязаемы, в то время как сочетания их осязаемы, или даже так: нельзя видеть одного солдата или одно дерево, в то время как можно видеть армию или лес, — ньяа дает ответ, что такая аналогия не подходит, ибо солдаты и деревья обладают массой, а атомы ею не обладают¹¹⁷.

Целое есть нечто отличное (*артхантара*) от частей, как мелодия есть нечто большее, чем сумма нот¹¹⁸. Кроме того, если нет целого, бессмысленно говорить: «это стул», «это человек». Целое связывается с частями при помощи присущности¹¹⁹.

Ни одна школа индийского мышления не позаботилась о том, чтобы оставить достаточно глубокий след в теории циклов, или чередования космических периодов сотворения и разрушения. Эти процессы описываются Прашастападой¹²⁰. Когда по исчислению Брахмы проходит сто лет, наступает время для его освобождения. Чтобы обеспечить отдых для всех живых существ, страдающих в своих скитаниях, у верховного властителя, которого не следует смешивать с Брахмой, возникает желание вновь пересоздать все созданное. Появление этого желания означает прекращение действия невидимых тенденций (*агришты*) всех душ, которые являются причиной деятельности тел, органов чувств и вещественных элементов. Тогда по велению верховного властителя в сочетаниях душ и материальных атомов наступает распад атомов, составляющих тела. При распаде атомов разрушаются и составленные из них вещи. Это вызывает последующее разрушение одной за другой мельчайших материальных субстанций — земли, воды, огня и воздуха. Атомы остаются изолированными, как и души несущие в себе возможности своих прежних добродетелей и пороков. После этого в целях испытания живых существ у верховного властителя возникает желание начать созидание. По воле бога атомы воздуха приходят в движение, вызываемое их соединением под влиянием невидимых тенденций, которые начинают действовать во всех душах. Атомы воздуха сочетаются в диады и триады и наконец образуют Воздух, вскоре появляется Вода, затем Земля и в конце концов Огонь. Простым повелением бога (*абхиххьянаматра*) из атомов земли и огня образуется космическое яйцо, и в нем верховный властитель творит мир и Брахму, которому и поручается дальнейшая работа творения. Брахма является высочайшей ступенью иерархической лестницы я и занимает этот пост так долго, как это приличествует его достоинству. Мир в целом не является делом рук Брахмы, равным образом и его разрушение не является автоматическим следствием того, что исчерпывается его могущество. Этим заведует высшее божество. Брахме присущи высочайшие степени познания, беспристрастия и могущества, он создает своих духовнорожденных сыновей. Праджapati Ману, богов, отцов, пророков, четыре касты и все другие живые существа с соответствующими им возможностями восприятия¹²¹. Согласно взглядам Шридахры, три бесконечно

¹¹⁶ V. S., VII. 1. 9.

¹¹⁷ N. B., IV. 2. 14.

¹¹⁸ N. S., II. 1. 35 — 36.

¹¹⁹ N. B.; N. V., IV. 2. 12.

¹²⁰ P. P., p. 48 и далее.

¹²¹ Фаддегон отмечает важное различие между порядком созидания и порядком разрушения. Огонь, вместо того чтобы создаваться непосредственно после воздуха, образуется последним. «Для творца поводом к изменению порядка явилось его желание поставить создание огня непосредственно перед образованием земного яйца, хираньягарбхи, которое, будучи золотым, состоит из смеси огня и земли. Гармония этой системы была, таким образом, нарушена в целях согласования ее с современными мифологическими идеями» (Vaiśeṣika System, p. 161).

большие неизменные субстанции — пространство, время и акаша — не подвергаются действиям процессов творения и разрушения. Создать заново вселенную невозможно. Всякая вселенная представляет собой лишь одну из бесчисленных систем. Мир создан для того, чтобы дать возможность душам, наделенным сознанием, испытать свою долю блаженства соответственно своим заслугам. Вселенная есть осуществление потенциальной добродетели живых существ, она создается их деятельностью и для их испытания. Высшим существом во вселенной всегда является Брахма; и вся вселенная, говорят они, существует для его опыта. Но поскольку все достоинства любого предмета достижимы и, следовательно, имеют как свое начало, так и конец, то даже достоинства Брахмы также не беспредельны. Когда они исчерпываются, то, согласно этому взгляду, наступает конец вселенной. Однако остаются неиспользованные остатки переживаний других народов. Если исчерпываются достоинства одного Брахмы, то другой вступает на престол и занимает его место в этой иерархии. Значит, вселенная имеет своего предшественника и своего преемника, и это течение продолжается во веки веков¹²².

Атомы, являющиеся материальными причинами диад, вечны и не могут быть разрушены. Диады разрушаются не потому, что разрушаются первичные атомы, а вследствие разрушения среды, соединяющей их¹²³. Древние наййики считали, что разрушение следствий вызывается непосредственно разрушением их причин, исключая случаи с диадами, где разрушаются не материальные причины, а связующая их среда. Позднейшие наййики, однако, стали придерживаться мнения, что во всех случаях разрушается связующая среда. Такой взгляд является более приемлемым, поскольку под разрушением имеется в виду постепенное распадение вещей на их составные части. Если процесс разрушения повторяется, но в то же время не отменяет процесс созидания и если разрушение следствий следует за разрушением частей, то должен наступить такой промежуток времени, когда части уже исчезнут, а следствия еще сохранятся, и тогда невозможно понять, где же в этот промежуток времени может находиться следствие: его не может быть в частях, так как их уже нет, не может быть и в атомах, поскольку они не связаны непосредственно со следствиями¹²⁴.

Теорию атомизма системы вайшешики Шанкара критикует по ряду оснований. Начало движения в состоянии распада (*пралая*) невосприимчиво. Человеческое усилие нельзя принимать в расчет, ибо его нет. Если в качестве источника принимается невидимый принцип адришты, то где он находится? Если он остается жить в душах, он не может воздействовать на атомы, если же он живет в атомах, то, будучи лишен интеллекта, он не может дать начало движению. Если предполагается, что душа присуща атомам и что с нею соединено невидимое начало, тогда должна иметь место вечная деятельность, но это противоречит существованию состояния распада. Кроме того, невидимое начало, говорят, осуществляет поощрение и наказание душ, и ему нечего делать при возникновении и разрушении вселенной. Шанкара видит затруднение и в вопросе соединения атомов. Если атомы составляют единое целое, то происходит полное взаимопроникновение и, следовательно, масса не увеличивается и созидание вещей невозможно. Если атомы соединяются частично, значит, следует рассматривать атом как то, что делится на части. И наконец, трудно постичь, каким образом сочетания атомов могут обла-

¹²² Udayana, Atmatattvaviveka.

¹²³ Paramāpudravasyaṁyogānāśa.

¹²⁴ Вайшешика допускает два вида разрушения: авантара-пралая, или вспомогательный распад, при котором разрушаются только чувственные продукты, и махапралая, или всеобщее разрушение, при котором все вещи — материальные и нематериальные — разлагаются на атомы. Сристи (созидание) и пралая (разрушение) являются фазами потенциальности и объяснением вечных субстанций. Ср. Mahānārāyaṇa Upaniṣad, V; Keith, J. L. A., p. 216.

дать пространственными свойствами, если единичные атомы ими не обладают. Посредством сочетания атомов мы получаем такие свойства, которыми не обладают сами атомы. Можно ли легко представить себе, чтобы мельчайшие и неделимые атомы рассматривались как имеющие цвет и другие подобные качества? Далее, среди вещественных элементов — огня, воздуха, земли, воды и эфира — некоторые имеют больше атрибутов, чем другие: в то время как вода имеет цвет, вкус и может быть осязаема, воздух только осязаем. Этими качествами в какой-то степени должны обладать и сами атомы. Следовательно, атомы воды должны иметь больше качеств, чем атомы воздуха. Но увеличение качеств означает увеличение объема, которое будет трудно совместить с атомарностью, имея в виду, что все атомы имеют одинаковые размеры. Имеются и еще трудности, касающиеся соединения (*саньйого*) души, манаса и атомов, ни один из которых не состоит из частиц. Далее, атомы должны быть либо всегда активны, либо всегда инертны, либо и то и другое, либо ни то ни другое. Если они всегда активны, то невозможно разрушение, если они всегда инертны, то невозможно соединение, если они обладают и тем и другим — это внутреннее противоречие, если они ни то ни другое, тогда активность и неактивность потребуют действующих причин, а эти последние, будучи, подобно невидимому началу, в постоянном соединении с атомами, порождали бы и постоянную активность, или постоянную инертность¹²⁵.

Современное мышление с подозрительностью относится к атомистической гипотезе. Взгляд вайшешики, что смежные или протяженные величины состояются из бесчисленного количества несмежных, лишенных протяженности единиц, является только гипотезой, поскольку ничто действительно существующее не совпадает с какой-либо из этих частей. Мельчайшая частица деления имеет протяженность и содержит бесконечное количество подобных математических единиц.

Считалось, что атомистическая теория вайшешики обязана своим происхождением греческой мысли и появилась, вероятно, в период, когда Индия имела контакт с западным миром, где греческие доктрины получили широкое распространение¹²⁶. При современном состоянии нашего познания трудно сказать что-нибудь определенное по этому вопросу. Однако, кроме общей концепции атома как неосязаемой частицы, между греческой и индийской версиями атомистической теории практически нет ничего общего. Согласно взглядам Демокрита, атомы имеют не качественные, а только количественные различия. Он верил в существование бесконечного множества атомов, лишенных качества и способности к делению, но отличающихся один от другого по внешнему виду, объему, весу, относительному положению и устройству. Для Канады атомы различны по виду, каждый обладает своей отличительной особенностью (*вишеша*). В результате греческий мыслитель сводит качественные различия объектов к количественным, а мыслитель вайшешики поступает наоборот. Это происходит потому, что индийский мыслитель не разделяет точку зрения греческих философов, состоящую в том, что вторичные качества не присущи атомам. Для Демокрита и Эпикура атомы по своей природе подвижны, а согласно Канаде, они могут быть признаны первичными только тогда, когда мы считаем их покоящимися. Другое основное различие между этими взглядами заключается в том, что Демокрит убежден в способности атомов образовывать души, а вайшешика рассматривает их обособленно, считая атомы и души вечно сосуществующими. Греческие атомисты развивали механический взгляд на вселенную, бог был изъят из мира. Атомы в бесконечном количестве, различные по форме, падают в безграничном пространстве, и, поскольку более

¹²⁵ S. B., II. 2. 14.

¹²⁶ Keith, J. L. A., p. 17 — 18.

крупные падают с большей скоростью, атомы сталкиваются друг с другом. Так, падая в вихреобразном движении, они образуют агрегаты и миры. Изменения в движениях атомов, указывают греческие атомисты, бесчисленны¹²⁷. Хотя ранние вайшешики открыто не признавали гипотезу о божестве, центральным принципом всей своей системы они сделали принцип морального закона дхармы (*agrimsha*). Таким образом, атомистическая точка зрения вайшешики окрашена спиритуалистической тенденцией, которой нет в греческом варианте. Таким образом, имеются отчетливые черты атомизма у вайшешики, которые не могут быть результатом греческого влияния, и непосредственно на почве индийской мысли легко отыскиваются признаки будущей атомистической теории.

До недавних дней атомистической теории придерживались даже в области физики. Однако последние успехи физики неблагоприятно сказываются на этой теории. Масса больше не является неизменной величиной, но считается изменяющейся с изменением скорости. Она распадается на ряд бесконечно малых центров электрической энергии, заключенных в нематериальную оболочку и мчащихся в разные стороны с невероятной скоростью в относительно широких пространствах. Теплота, свет и движение, как считают, имеют вес независимо от материи. Атомы теперь стали системой электронов, которые представляют собой единицы, получающие свой характер от эфира. Атом — это миниатюрная солнечная система с центральным солнцем, образуемым одной вращающейся массой, вокруг которого движутся мельчайшие электроны, повинующиеся закону тяготения, который притягивает Землю к Солнцу. Старая атомистическая теория уже неспособна объяснять новые факты. Судя по ее успехам в науке, она была все же плодотворной теорией. Атомизм заменил анимизм, который был обречен на бесплодие, поскольку наука ушла вперед. Но в Греции, как и в Индии, атомистическая гипотеза развивается как метафизический, а не истинно научный принцип. По сути дела эмпирическая проверка его была невозможна¹²⁸. Атомизм — это система понятий, принятая для объяснения фактов природы. Это не дело наблюдения, а вопрос принципа. Поскольку она претендует на признание на основании порядка и гармонии, которые она вводит в нашу концепцию вселенной, нам ничто не мешает отбросить эту гипотезу, как только мы найдем, что она потеряла свою ценность в качестве средства объяснения.

■ КАЧЕСТВО

В то время как субстанция сама по себе способна к независимому существованию, качество, или *гуна*¹²⁹, подобной способностью не обладает. Оно живет в субстанции и само качествами не обладает. Канада определяет гуну как «то, что имеет субстанцию как свой субстрат и, кроме того, не обладает никакими качествами и не является их причиной, а также не имеет с ними никаких точек соприкосновения, не соединяется и не разъединяется с ними»¹³⁰. Сутра насчитывает семнадцать качеств:

¹²⁷ Wallace, Epicureanism, p. 100.

¹²⁸ «Атомистическая теория, строго говоря, никогда не была доказана ни в древности, ни в настоящее время. Она была, есть и остается не теорией в строгом смысле слова, а только простой гипотезой, хотя, правда, гипотезой, не имеющей себе равных по своей живучести и долговечности, которая пожинала богатый урожай в физических и химических открытиях вплоть до наших дней. Тем не менее она является гипотезой, и то, что она высказывает предположение о фактах, которые лежат далеко за пределами человеческого восприятия, лишает ее навсегда прямого подтверждения» (Gomperz, Greek Thinkers, vol. I, p. 353).

¹²⁹ Термин «гуна» в системе санхья имеет особый смысл.

¹³⁰ I. 1. 16. См. P. P., p. 94.

цвет (*руна*), вкус (*раса*), запах (*гандха*), осязание (*спарша*), число (*санкхья*), величина (*паримана*), индивидуальность (*притхактва*), соединение (*саньйога*), разъединение (*вибхага*), предшествование (*паратва*), следование (*апаратва*), познавательная способность (*бুদ্ধхи*), удовольствие (*сукха*), страдание (*дуккха*), желание (*иччха*), антипатия (*двеша*) и усилие (*приятно*)¹³¹. Прашастапада добавляет еще семь: тяжесть (*гурутва*), текучесть (*граватва*), вязкость (*снеха*), добродетель (*гхарма*), порок (*агхарма*), звук (*шабда*) и способность (*санскара*)¹³². Делались попытки добавить качества легкости (*лагхутва*), мягкости (*мригутва*) и твердости (*катхинатва*), но они не имели успеха, поскольку легкость есть только отсутствие тяжести, а мягкость и твердость рассматривались как представляющие различные степени соединения¹³³. Современные наैयाки опускают отдаленность, близость и определенность, поскольку два первые качества зависят от пространства и времени, а определенность есть общее небытие (*аньонья-абхва*). Качества включают в себя как психические, так и физические свойства.

Качества, принадлежащие вечным субстанциям, называются вечными, а качества преходящих субстанций называются невечными. Качества, существующие в двух или более субстанциях, считаются общими, а существующие только в одной субстанции — специфическими. Цвет, вкус, запах, осязание, вязкость, естественная текучесть, способность к познанию, удовольствие, страдание, желание, антипатия, усилие, достоинство, недостаток, способность и звук являются специфическими качествами, которые помогают распознавать объекты, обладающие ими, от других; а такие качества, как число, величина, индивидуальность, соединение, разъединение, предшествование, следование, тяжесть, вызванная некоторой причиной, текучесть и скорость, являются общими качествами¹³⁴. Они принадлежат субстанциям вообще и являются по своему характеру умозрительными. Они не являются такими же объективными, как другие качества. Число, например, рассматривается как субъективное качество. Тот же самый объект можно наблюдать как в единственном, так и во многих экземплярах. Число, размер, индивидуальность, соединение и разъединение принадлежат всем субстанциям. Между тем как пространство и время не обладают другими качествами, акаша обладает еще звуком. Манас, который рассматривается как физическая субстанция (*мурта*), имеет семь качеств атомических субстанций вместе со скоростью. Я обладает пятью общими качествами и девятью специфическими: способностью к познанию, удовольствием, страданием, желанием, антипатией, усилием, достоинством, недостатком и способностью в смысле умственной впечатлительности. Бог имеет пять общих качеств и, кроме того, знание, желание и усилие¹³⁵. Качества еще подразделяются на познаваемые и непознаваемые. Достоинство и недостаток, тяжесть и способность не являются доступными для восприятия. Проводится различие также между такими качествами, как цвет, вкус, запах, осязаемость и звук, которые воспринимаются только одним органом чувств, я такими, как число, объем, определенность, соединение, разъединение, близость и отдаленность, жидкость, вязкость и скорость, воспринимаемые двумя органами чувств. Качества я, такие как знание, удовольствие, страдание, желание, антипатия и усилие, воспринимаются манасом¹³⁶.

Цвет (*рупа*) есть то, что воспринимается только глазом и находится в земле, воде и свете, хотя только в двух последних он присутствует постоянно. В земле он изменяется при применении теплоты. Допускается семь различных цветов: бе-

¹³¹ I. 1. 6.

¹³² P. P., p. 10.

¹³³ «Tarkasamgrahadīpikā», 4.

¹³⁴ P. P., p. 95—96.

¹³⁵ «Bhāṣāpariccheda», p. 25—34.

¹³⁶ P. P., p. 96.

лый, синий, желтый, красный, зеленый, коричневый и пестрый (*читра*). Вкус (*раса*) есть качество вещей, определяемое только языком. Земля и вода имеют вкус. Допускается пять различных вкусов: сладкий, кислый, острый, (*кату*), вязущий (*кашя*) и горький (*такта*). Запах (*гангха*) является специфическим качеством, которое может быть обнаружено только органом обоняния. Он бывает приятным или дурным и принадлежит земле. Осязание (*спарша*) есть качество, воспринимаемое только кожей. Наличие трех видов осязания: холодное, горячее, нехолодное и негорячее — дает нам возможность чувствовать температуру того, к чему мы прикасаемся. Оно принадлежит земле, воде, свету и воздуху. Иногда приходится прикасаться для того, чтобы определить такие качества, как шероховатость, твердость, гладкость и мягкость¹³⁷. Звук (*шабга*) есть качество акаши.

Число (*санкхья*) есть такое качество вещей, благодаря которому мы применяем выражения: один, два, три. Из этих чисел единица (*екатва*) является и вечной и не вечной, в то время как другие числа только не вечны. Когда мы видим кувшин, мы получаем представление о единице или единичности наблюдаемого объекта. Если мы видим другой кувшин, он тоже определяется как один, и в нем нет двойственности (*гвितва*). Думая об этих двух объектах вместе, мы получаем представление о двойственности. Восприятие всех чисел, кроме первого, зависит от действия мысли (*апекшабугдху*)¹³⁸.

Размер (*парамити*) есть такое качество вещей, посредством которого мы получаем возможность измерить вещь и определять, большая она или маленькая, длинная или короткая. Размер есть вечное качество в вечных субстанциях и преходящее в не вечных. Акаша имеет чрезвычайно большую величину (*парамамахаттв*), атом — чрезвычайно малую (*паримангалья*). Размеры не вечных субстанций определяются числом, величиной и устройством составляющих их частей¹³⁹. Диалы малы, а остальные объекты имеют ограниченную величину.

Индивидуальность (*притхактва*) является основой различия вещи¹⁴⁰. Она реальна и невоспринимаема по характеру. В зависимости от природы субстанции, к которой она принадлежит, определенность является либо вечной, либо преходящей. В то время как индивидуальность применима также и к не вечным вещам, вишеша, или особенность, применяется к вечным субстанциям. Индивидуальность относится к числовым отличиям вещей, а особенность — к их качественному своеобразию.

Соединение (*саньйого*) и разъединение¹⁴¹ (*вибхага*) относятся к сочетанию вещей, которые были отделены, и разъединению вещей, которые находились вместе. Соединение осуществляется движением одной вещи к другой, например, когда летающий бумажный змей входит в контакт с неподвижной катушкой, или обеих вещей, как, например, когда два дерущихся барана нападают друг на друга. Соединение осуществляется также другими способами. Когда мы пишем пером, соприкосновение пера и бумаги осуществляет соединение руки с бумагой. Поскольку все вещи, которые соединяются, должны быть сначала отделены, не может произойти соединение между двумя взаимопроникающими вещами, которые никогда не находятся отдельно одна от другой. Разъединение также осуществля-

¹³⁷ Athalye, Tarkasaṅgraha, p. 155–156.

¹³⁸ «Nyāyakandalī», p. 118–119; «Upaskāra», VII. 2. 8. В то время как нья придерживается мнения, что двойственность и т. д. являются реальностями, как и единственность, хотя познаются знанием, вайшешика считает, что эти числа не просто познаются умом, но создаются им. Что касается этого вопроса, то вайшешика забывает, что даже идея о единственности не может возникнуть, если существует лишь один объект. При идее двойственности требуется упражнение мысли.

¹³⁹ V. S., VII. 1. 8–9.

¹⁴⁰ V. S., VII. 2. 2.

¹⁴¹ P. P., p. 139 и далее, 151 и далее.

ется движением одной из вещей, или обеих вместе, или другим способом. Соединение и разъединение считаются изменением вещей.

Предшествование (*паратва*) и следование (*апаратва*)¹⁴² являются основой понятия об удаленности и близости во времени и пространстве. Они являются не столько качествами, сколько отношениями физических вещей. То, что эти отношения не абсолютны, признается Прашастападой¹⁴³.

Удовольствие, страдание, желание, ненависть и усилие, так же как и познание, являются качествами души. Тяжесть (*гурутва*) является качеством вещей, которые имеют склонность при падении достигать земли¹⁴⁴. Тяжесть атомов земли и воды вечна, а тяжесть веществ не вечна. Текучесть, которая является причиной действия течения, не является ни самосуществующей (*самсидгхика*), ни вызванной какой-либо причиной (*наймит-тика*). Вода текуча по своей природе, а земля является таковой в силу особой причины¹⁴⁵. Вязкость (*спеха*) принадлежит воде и является причиной сцепления, текучести и т. д.¹⁴⁶ Дхарма и адхарма являются качествами души, посредством которых она наслаждается счастьем или переживает невзгоды. Адришта — это невидимая сила, производимая душами и вещами, осуществляющая космический порядок и дающая душам возможность пожинать плоды своих прежних переживаний. В вайшешике она служит панацеей при всех логических затруднениях. Все, что не может быть отнесено к чему-то другому, сводится к адриште. Притяжение иглы к магниту, циркулирование влаги в растениях, появление огня, движение воздуха и первоначальный толчок движению атомов — все это приписывается адриште¹⁴⁷. Требование дать объяснения удовлетворяется ссылкой на наличие могущества, достаточного для того, чтобы все это совершить. Адришта в системе вайшешики является тем, чем для драматургов является *deus ex machina*, функции которого состояли в том, чтобы сойти с небес и разрубить узел трагедии, когда другие средства не были в состоянии распутать неразбериху. Именно ограниченность философии вайшешики является той причиной, которая вызвала к жизни адришту. Возникновение вселенной, ее порядок и красота, связь вещей сводятся к адриште как средству свести концы с концами. Когда более поздние мыслители признали реальность бога, адришта стала тем средством, при помощи которого осуществляется воля бога. Способность (*санскара*) делится на три различных вида: скорость (*вега*), которая придает вещи движение, умственная впечатлительность (*бхавана*), при помощи которой душа имеет возможность запоминать и узнавать уже виденные вещи, и эластичность (*схитистхапака*), посредством которой вещь возвращается к своему первоначальному состоянию даже тогда, когда она разрушена. Скорость производится в пяти физических субстанциях действием движения и прекращается соединением твердых осязаемых субстанций. Эластичность находится в субстанциях, которые сжимаются и растягиваются.

■ КАРМА, ИЛИ ДЕЙСТВИЕ

Карма, или движение¹⁴⁸, рассматривается как не поддающийся превращениям элемент вселенной. Это не субстанция, не качество, а независимая, существующая сама по себе категория. Все движения, как и качества, принадлежат субстанциям.

¹⁴² Р. Р., р. 164 и далее.

¹⁴³ Р. Р., р. 99.

¹⁴⁴ V., V. 7 — 18; V. 2. 3; Р. Р., р. 263.

¹⁴⁵ Р. Р., р. 264.

¹⁴⁶ Р. Р., р. 266.

¹⁴⁷ V. 1. 15; V. 2. 7. 13; IV. 2. 7. Кеплер объясняет движение планет подчинением их небесным духам. (Whewell, History of the Inductive Sciences, 3-rd ed., vol. I, p. 315.)

¹⁴⁸ Здесь карма означает движение, а не волевое действие или закон моральной причинности.

Только если качество является постоянным свойством субстанции, то действие есть ее преходящее свойство. Тяжесть тела есть качество, а падение его — случайность. Качества, которые продолжают существовать, называются гуной, а прекратившие существовать — кармой. Различают ддящиеся и случайные качества¹⁴⁹. Канада определяет действие как то, что принадлежит только одной субстанции, лишено качеств и является прямой и непосредственной причиной соединения и разъединения¹⁵⁰. Различаются пять видов движения: поднимание, опускание, сжатие, расширение и движение вообще. В своей простейшей форме карма мгновенна, а скорость является постоянной тенденцией и порождает серию движений. Во всех своих формах карма транзитивна и приходит к концу либо последующим соединением, либо разрушением ее основной субстанции. Акаша, время, пространство, хотя и являются субстанциями, лишены действия, поскольку они невещественны¹⁵¹.

■ САМАНЬЯ, ИЛИ ОБЩНОСТЬ

Когда мы допускаем множественность субстанций, очевидно, что должны существовать отношения между ними. Субстанции будут подобны одна другой, поскольку все они являются субстанциями; они будут отличаться одна от другой, поскольку они являются отдельными субстанциями. Когда мы находим черту, свойственную многим вещам, мы называем ее саманьей, или общностью, но если мы будем рассматривать ее как черту, отличающую эти объекты от других, мы называем ее вишейей, или особенностью. Канада, вероятно, рассматривает общность как продукт понятий¹⁵². Когда мы переходим к Прашастападе, концептуальная точка зрения уступает место более популярной реалистической доктрине, которая считает общность вечной, единой и присутствующей во многих вещах, относящихся к классам субстанции, качества или действия. Соединение и двойственность тесно связаны со многими вещами, но не вечны. Акаша вечен, но не относится ко многим вещам. Абсолютное небытие вечно и является качеством многих вещей, но не тесно связано с ними, то есть не является составным элементом многих вещей. Подобно этому особенность не есть саманья, поскольку в таком случае она потеряла бы свою собственную природу и не отличалась бы от последней. Внутреннее отношение нельзя смешивать с саманьей, поскольку в таком случае это потребовало бы в свою очередь внутреннего отношения с другим внутренним отношением и т. д. *ad infinitum*. Саманья, или общность, наличие которой позволяет относить различных индивидов к одному классу, является независимой категорией. Она вечна (*нитьям*), едина (*экам*), присутствует во многом (*анеканугатам*)¹⁵³. Она присутствует во всех объектах своего класса (*свавишьясарвагатам*) с идентичной природой (*абхиннатмакам*) и является причиной понятия соответствен-

¹⁴⁹ Ср. W.E. Johnson, *Logic*, vol. I, p. XXXVII.

¹⁵⁰ V. S., I. 1. 7.

¹⁵¹ V. S., V. 2. 21; II. 1. 21. Сомнительно, рассматривал ли Канада душу как неспособную к действию.

¹⁵² II. 1. 3 и далее. См. V. 2. 16. Прашастапада сводит движение только к движению физических тел, атомов и манаса.

¹⁵³ Удайна говорит, что джати, или общности, нет там, где существует единственная индивидуальность и притом только как акаша (абхеда), где нет различия между индивидуальностями, как, скажем, между гхатой и калашей (*тульятв*), где есть смешение объектов, принадлежащих к разным классам (*санкара*), где имеется бесконечный регресс (*анавадх*), где имеется нарушение сущности (*рупахани*), где нет отношения (*асамбандха*). См. «*Siddhantamuktavali*», p. 8.

Адвайта отказывается признавать джати. Признавая, что кувшинность (*гхатам*) определяет кувшин как таковой, он отказывается допускать, что джати есть вещь в себе. См. «*Vedantaridhasa*», 1.

ности (*анувриттипратъяякаранам*)¹⁵⁴. В то время как субстанция, качество и действие обладают общностью, особенностью, общностью, присущностью и небытием не имеют общности. Общность не может существовать в другой общности. Древесность (*врикшаттва*) и кувшинность (*гхататва*) сами по себе являются общими понятиями и не могут иметь чего-то другого, общего им всем, поскольку это привело бы нас к бесконечным умозаключениям от следствия к причине.

Существуют два вида общности — высшая и низшая. Наивысшая общность есть общность бытия (*самта*)¹⁵⁵. Она охватывает широчайший круг вещей. Она включает все и не включается ни во что. Она не является видом какого-то высшего рода. Если только бытие является истинно всеобщим, то истинными особенностями являются сами индивиды (*антьявишеша*), а между ними мы имеем всеобщие особенности, такие, как субстанция и остальное, охватывающее ограниченное число вещей. Эти последние служат основаниями как включающих, так и исключающих понятий, поскольку они являются как видами, так и родами¹⁵⁶. Объем определяет степень общности.

Проводятся различия также в акханде и сакханде, джати и упадхи. Джати врожденно вещи, естественно и вечно, а упадхи — случайно и преходяще. Никакая общая характеристика не является джати. Если некоторые люди бывают слепыми, мы не можем иметь джати слепоты. Классификация людей в качестве человеческих существ является джати, а группировка их по признаку национальности или языка есть упадхи. Человеческая натура отличается человеческие существа от других животных, но чернота не отделяет черных людей от черных овец или черных камней¹⁵⁷. Первая классификация является естественной, а вторая искусственной.

Прашастапада придает саманье реальную независимость индивидуальных объектов. Позднейшие вайшешики признают реалистическую точку зрения о независимом существовании универсального, которое, как считается, живет даже в состоянии пралайи, или разрушения мира. Универсальное, согласно этому взгляду, соответствует отдельным сверхчувственным и сверхсимволическим формам поэтической фантазии Платона¹⁵⁸. В то время как Канада настаивает главным об-

¹⁵⁴ Ср. определение Кларка: «Сущностью объекта является истинная природа объекта, которую он разделяет со всеми другими объектами, принадлежащими к тому же классу и имеющими то же наименование; природа, которая у них у всех совершенно одинаковая и нами воспринимается не как подобная для всех, но как та же самая у всех; природа, которая является источником общих качеств объектов, позволяющая нам отличать один от другого, и которая производит на нас одинаковое впечатление... природа, которую можно постичь умом и только одним умом, благодаря ее нематериальному и невоспринимаемому органами чувств характеру («Logic»).

Джайны рассматривают универсальное как многообразное, вечное, ограниченное, то есть как не вездесущее. Оно является общей характеристикой членов класса. Ньяя-вайшешики и пурва-миманса считают, что универсальное имеет свой объективный двойник в реальной сущности, в мире, отличном от мира индивидуальностей, едином, вечном, вездесущем. Согласно взглядам джайн, универсальное имеет свою реальность в общем характере или сходстве индивидов, характеров и сходств которых не один, а много, и которые существуют во многих вечных индивидах, то есть создаются и разрушаются вместе с индивидом, в котором они существуют, и не являются всепроницающими, а связанными только с тем индивидом, в котором они существуют.

¹⁵⁵ V. S., I. 2. 4. 7 — 10. 17; P. P., p. 311.

¹⁵⁶ P. P., p. 11. Cм. U i, «The Vaiśeṣika Philosophy», p. 99 — 100. Ср. «Sapta padartha», p. 5: «Samanyam param aparam paraparam ceti trividham».

¹⁵⁷ N. S., II. 2. 71. Джайны классифицируют общность крестообразно и вертикально. Крестообразная классификация обозначает однородное развитие в нескольких инстанциях, а вертикальная — это идентичность, которая продолжает существовать в предыдущем и последующем состояниях объекта. Первое является статическим, универсальным, а последнее — динамической идентичностью. См. «Pramananayanatattvalokalamkara», V, 3 — 5.

¹⁵⁸ Следующая выдержка из Аристотеля поможет нам разобраться в трудностях этого вопроса. В своей «Метафизике» Аристотель говорит: «...и по справедливости две вещи надо было бы

разом на мышлении как действию и, значит, на неразрывном отношении между универсальным и индивидуальным, Прашастапада переносит центр тяжести на вечную природу универсального. Таким образом, он следует точке зрения, что при творении универсальное входит в индивидуальное и находит в нем своевременное выражение¹⁵⁹. Суть такой позиции заключается в понимании отношения между универсальным и особенным, сущностью и существованием. Взгляд Прашастапады сродни платоновскому реализму, согласно которому чувственные вещи являются таковыми благодаря участию в универсальных формах вечных и самодовлеющих идей. Ниже приводятся все возражения, которые направлены против взгляда Платона¹⁶⁰ и смысл которых заключается в том, что трудно воспринять, как без деления и умножения идеи могут принимать участие в индивидуумах, а индивидуумы в идеях, и в том, что необходимо еще более высокое универсальное, чтобы связать идею с соответствующими индивидуумами, а также и так называемый аргумент третьего человека.

Вопрос об онтологическом статусе универсального был предметом горячих споров как в школах Индии, так и в школах средневековой Европы. Вайшешики, очевидно, не были солидарны с буддистской точкой зрения, что только имя является общим понятием. Согласно взглядам буддистов, универсальность принадлежит именам¹⁶¹ и не имеет объективного существования. Различные индивиды не обладают никакими общими чертами, именуемыми саманей. Если специфическая индивидуальность коровы требует какого-то общего фактора, то последний требует другого и *ad infinitum*. Саманья невоспринимаема. Мы формулируем понятие общности в результате прошлых опытов и ошибочно распространяем его на внешние объекты¹⁶². Шридрихара отрекается от этого взгляда. «Само собой разумеется, что мы

отнести на счет Сократа — индуктивные рассуждения и образование общих определений: в обоих этих случаях дело идет о начале знания. Но только Сократ общим сторонам <вещи> не приписывал обособленного существования, и определениям — также; между тем <сторонники теории идей> <эти стороны> обособили и подобного рода реальности назвали идеями...» (Аристотель. Метафизика, ОГИЗ, М. — Л., 1934, стр. 223). Соглашаясь с Сократом, Аристотель критикует платонистов: «...они в одно и то же время придают идеям как сущностям всеобщий характер, а с другой стороны, делают их отдельно существующими и относят к области единичного бытия. Между тем, что это невозможно, у нас было разобрано ранее. Та причина, почему лица, приписывающие идеям общий характер, связали эти утверждения в одно, заключается в том, что они не принимали эти же самые сущности для чувственных вещей: по их мнению, единичные вещи в области чувственного бытия текут и ни одна из них не пребывает, а общее существует помимо них и представляет собою нечто отличное. Толчок к такому подходу дал Сократ, обратившись к определениям... однако он во всяком случае это общее не отделил от единичных вещей. И здесь он подошел правильно, не сделав <такого> отделения» (там же, стр. 237).

¹⁵⁹ Ср. с этим точку зрения Дунса Скота, заключающуюся в том, что общие понятия имеются не только в потенциальных, но и в актуальных объектах, а общность образуется не только пониманием, но еще до умственного восприятия она существует как реальность, безразлично к общему или индивидуальному существованию.

¹⁶⁰ См. Платон, Парменид.

¹⁶¹ Ср. Гоббс: «Нет ничего универсального, кроме имен» («Human Nature», V. 6).

¹⁶² См. «Samanvadanadikprasarita» в «Six Buddhist Nyaya Tracts». Джаянта спорит против буддистского взгляда о тождестве универсального и индивидуального. Тому аргументу, что универсальное не отличается от индивидуального, поскольку оно не занимает особой от индивидуального части пространства, противопоставляется утверждение, что универсальное существует в индивидуальном. Следующий вопрос состоит в том, является ли универсальное полностью или только частично присутствующим в индивидуальном. Если универсальное состоит из частей, то оно подвержено разрушению, не может быть вечным и, значит, должно быть полностью исчерпано в одном индивидууме. Но Джаянта утверждает, что опыт устанавливает тот факт, что, хотя универсальное полностью присутствует в каждом индивидуальном, он присутствует еще и в каждом индивиде, сколько бы их ни было. Буддисты считают, что универсальное должно быть либо всепроникающим (*sarvagata*), либо относящимся к определенным индивидам (*pungavata*),

признаем нечто, существующее во всех индивидуальных коровах и служащее для того, чтобы отличать их от всех других животных, таких как лошадь и др. Если бы не было такой общей характеристики, присущей всем различным видам коров, тогда одна индивидуальная корова признавалась бы отличной от другой индивидуальной коровы, как и от индивидуальной лошади; или, наоборот, корова и лошадь рассматривались бы как существа, подобные одно другому, как и две индивидуальные коровы, поскольку не было бы никакого различия между этими двумя случаями. В действительности, однако, мы находим, что все индивидуальные коровы воспринимаются как одинаковые; и это отчетливо указывает на определенный фактор, который присутствует во всех коровах и которого нет в лошадях и других животных»¹⁶³. Шридхара утверждает, что точное значение слов предполагает реальность общих черт¹⁶⁴. Следовательно, саманья не есть просто имя.

Канада полагает, что общность и особенность относятся к мышлению (*буггхья-лекшам*)¹⁶⁵, к способности ума, с помощью которого мы классифицируем разнообразные явления. Его точка зрения, состоящая в том, что *самта*, или существование, является объектом (*артхантарам*), отличным от субстанции, качества и действия, не противоречит этому положению. Он говорит нам, что качество рассматривается как саманья, или общее, когда оно представляется присутствующим во многих индиви-

принадлежащим к одному и тому же классу, но ни то ни другое невозможно. Если универсальное находится во всех объектах, тогда «коровность» должна находиться в лошадях, камнях и т. д., и в таком случае мы будем иметь смешение видов (*самкарья*). Если универсальное существует только в избранной группе индивидов (*свавьяктисарвагата*), тогда как же может случиться, что мы воспринимаем «коровность» во вновь родившейся корове, если ее там не было до того, как родилась эта корова? Мы не можем сказать, что универсальное родилось вместе с индивидуальным, поскольку первое является вечным; мы не можем сказать, что оно перешло от некоторой другой индивидуальности, поскольку универсальное является бесформенным (*амурта*) и не способно к движению, и мы не можем утверждать, что оно перешло от какого-либо индивида. Исчезает ли универсальное при разрушении индивидуального? Джаянта отвечает, что оно существует повсюду, то есть во всех индивидах, хотя не проявляется во всем и не воспринимается во всех индивидах, а следует сказать, что только проявление есть доказательство присутствия. Значит, будет неверно утверждать, что универсальная «корова» не существовала в только что родившейся обыкновенной корове до ее появления на свет и что она вошла в нее после рождения, потому что универсальное не способно к движению. Допускают, что универсальное существует только в своих собственных субъектах. Когда отдельная индивидуальность начинает существовать, она вступает в отношения к универсальному. Хотя универсальное является вечным, его отношение к отдельной индивидуальности появляется только в тот момент, когда эта индивидуальность начинает существовать («*Nyāyamañjari*», р. 311, 299 — 300). Иная точка зрения, приписываемая шротриям, называется *рупарупилакшамасамбандхой*, и она упоминается Джаянтай. Универсальное есть *рупа* индивидуального, а последнее является *рупинам* в отношении первого. Слово «рупа» неопределенное. Оно не может означать цвет, поскольку даже бесцветные субстанции, как воздух, манас, качества и действия, обладают универсальностью; оно не может означать форму (*акару*), поскольку бесформенные качества тоже имеют универсальность. Если оно означает существующую природу (*свабхаву*), тогда универсальное не будет отличаться от индивидуального ничем, кроме названия. Рупа не является субстанцией, отличной (*ваствантарум*) от рупина, поскольку они как таковые не воспринимаются, но это и не одно и то же (*ваств эва*), поскольку в последнем случае не могло бы идти и речи об отношении между ними; рупа не может быть и свойством (*вастугхармой*) рупина, так как тогда она воспринималась бы как отличная от индивидуального, а это не так («*Nyāyamañjari*», р. 299).

¹⁶³ «*Nyāyakandalī*», р. 317.

¹⁶⁴ Прабхачандра в своей «*Prameyakalamartāṇḍa*» (р. 136 — 137) критикует этот буддистский взгляд. Универсальное является объектом восприятия как индивидуальное, а не как простая игра воображения, и мы чувствуем различие между понятием общего и понятием особенного. Мы не можем смешивать эти два понятия просто потому, что воспринимаем их в том же объекте и в то же самое время. Понятие универсального включается в природу (*анугатакара*), а понятие особенного имеет место исключительно в характеристике (*вьавриттакара*). Понятие универсального предполагает существование универсального. Никакое число индивидов не может породить идею об универсальном.

¹⁶⁵ I. 2. 3.

дах, и как вишеша, или особенность, когда оно используется для различения объектов. Кувшинность является саманьей, когда она рассматривается как присущая многим объектам, и вишешей, когда она используется для различения одного от другого¹⁶⁶. Разделение качеств на общее и особенное есть один из видов умственного анализа. Импликация означает, что универсальное, особенное и отношения не существуют в том смысле, в каком существуют субстанции, качества и действия¹⁶⁷. Однако они являются позитивными (*бхава*), а не небытием (*абхава*). Мы не можем считать Канаду концептуалистом, поскольку он признает саманью элементом реальности. Крайний концептуализм утверждает, что универсальное существует только в мышлении. Общие качества, которые обозначаются саманьей, являются такими же реальными, как и индивидуальные особенности, хотя наше мышление различает общие качества и объединяет их в универсальное понятие. Канада осторожно замечает, что элементы сходства являются в такой же степени независимыми от нас и нашего мышления, как и сами индивиды. Мы не делаем всех собак одинаковыми, но мы находим их таковыми. В этом смысле аристотелевский принцип *universalia in re* подтверждается. Правда и то, что универсальное вечно и едино, поскольку существует тип, в то время как индивиды приходят и уходят. Люди рождаются и умирают, а человек остается. Универсальное есть более длительная реальность, чем индивидуальное. Таким образом, доктрина Платона *universalia ante rem* является тоже истиной. Эта последняя точка зрения выступает на первый план у Праштапады. Различие между универсальным и особенным является реальным, поскольку отношение, как утверждается, есть отношение внутренней связи (*самаяя*)¹⁶⁸.

■ ВИШЕША, ИЛИ ОСОБЕННОСТЬ

Посредством вишешы мы имеем возможность воспринимать вещи как отличные одна от другой¹⁶⁹. Это служит основой процесса исключения. Любая индивидуальность является в своем роде уникальной и единственной. Канада считает

¹⁶⁶ Ср. это со взглядом Дунса Скота, который верит в сущность, или форму в себе, не являющуюся субъектом никаких индивидуализированных условий. Он делает различие между единством индивидуальной и единством универсальной природы. Универсальное появляется в отдельных индивидуальных вещах, хотя разумом оно воспринимается как универсальное. Само по себе оно ни особенное, ни общее, но именно то, чем является, — что-то предшествующее особенности.

¹⁶⁷ I. 2. 7.

¹⁶⁸ Паратхасаратхи возражает против этого взгляда на отношение между универсальным и особенным. Когда мы видим корову, то делаем вывод: «это корова» (иям гаух), а не «это является сущностью логического класса коровы в индивидуальной корове» (иха гави готвам). Универсальное, следовательно, не отличается от индивидуального. Утверждается, что они неотделимы. Отделимость (*ютасиггхи*) означает способность либо к отделению, либо к самостоятельным движениям (*притхагатамиттва*), либо существование в различных субстратах (*притхагашрайайитва*). В любом случае здесь нет отношения между составным целым и составляющими частями, поскольку может быть движение в частях без движения в целом и поскольку целое и части существуют в различных субстратах, целое в частях и части в составляющих их атомах. Поэтому Паратхасаратхи Мишра определяет присущность как отношение между содержащим и содержимым, так что последнее производит соответствующее представление в первом. «Jena sambandhenādheyam ādhāre svānūrupām buddhim janayati sambandhaḥ samavāya iti» («Sāstradīpika», p. 283 — 284). Сказать, что универсальное существует в индивидуальном, означает, что универсальное («коровность») создает представление о нем в индивидуальном (корова). Поскольку универсальное воспринимается в индивидуальном, они не отличаются один от другого. Если бы универсальное абсолютно отличалось от индивидуального, тогда мы не могли бы сказать: «Это корова». С точки зрения Кумарилы и Паратхасаратхи Мишры, отношение универсального и особенного есть отношение тождества и различия (там же, с. 283).

¹⁶⁹ P. P., p. 13.

особенность в такой же степени зависимой от мышления, как и общность¹⁷⁰. Прашастапада считает ее независимой реальностью, которая находится в вечных субстанциях, отличает их одну от другой. Эмпирические объекты мы различаем при помощи частей, из которых они состоят, но когда в процессе анализа мы доходим до простых, не имеющих частей субстанций, посредством которых мы могли бы их различать, то мы должны допустить, что каждая субстанция имеет качество, которое делает ее отличной от всех других. Атомы, время, пространство, акаша, души и манас — все имеют свои особенности, которые являются качествами не класса, а только индивидов. Эти отличительные особенности являются конечными фактами, дальше которых мы идти не можем. Так же как неисчислимы первичные атомы, неисчислимы и особенности¹⁷¹. Прашастапада верит, что йогины способны воспринимать первичную особенность в простых субстанциях¹⁷².

Некоторые современные наैयाки не находят никаких оправданий допущению наличия особенностей. Если они нужны для того, чтобы отличать друг от друга отдельные атомы, то как сами эти особенности отличаются одна от другой? Мы должны сказать, что вишеша, или особенность, имеет уникальную сущность, или присущую ей силу, которая служит для их различения. Но тогда сама эта сила может быть придана атомам без введения понятия об особенности. Последователи Кумарилы, Прабхакары и веданты отказываются принять доктрину вишешы. Если вещи фундаментально различны, то найти в них общий характер невозможно.

■ САМАВАЯ, ИЛИ ПРИСУЩНОСТЬ

Под присущностью Канада понимает отношение между причиной и следствием¹⁷³. Канада определяет ее как родство, существующее между вещами, являющимися нераздельными и относящимися одна к другой как содержащее к содержимому. Она является основой идеи: «это есть в том»¹⁷⁴. Добродетель и удовольствие, говорит Шридхара, не объединяются присущностью, хотя они живут в я, поскольку они не относятся друг к другу, как содержащее к содержимому. Родство между словом и обозначаемой им вещью не является родством присущности, поскольку одно не содержится в другом. Фрукт может находиться на столе, но так как эти две вещи не являются нераздельными, про них нельзя утверждать,

¹⁷⁰ 1. 2. 3 и далее.

¹⁷¹ «Viśeṣāḥ ty yāvan nityadravyarṭitvād anantā eva» («Saptapadarṣiti», p. 12). Ср. с этим доктрину Лейбница о тождестве неразличимостей. В лекции «Nature of Universals and Propositions» профессор Стаут утверждает, что единство класса или вида как включающих в себя свои члены или подразделения обязательно. Его точка зрения отличается от точки зрения Бергсона и Рассела, которые придерживаются взгляда, что качества и отношения тоже универсальны, и утверждают, что черты, характеризующие конкретную вещь или индивид, являются такой же особенностью, как вещь или индивид, которых они характеризуют. Каждый из двух бильярдных шаров имеет свою собственную особую шарообразность, отличную и отделенную от шарообразности другого, точно так же как сами бильярдные шары отличны и отделены друг от друга. Говорить, что многие вещи действительно имеют свою долю в общей характеристике, означает, что каждая из них характеризуется особым подразделением общего вида или класса характеристик. Профессор Стаут утверждает, что субстанция представляет собой комплексное единство, включающее в себя все характеристики, помогающие правильно его истолковывать, а единство такого комплекса есть конкретное единство, в то время как его черты, хотя и являются особенными, не являются конкретными.

¹⁷² Р. Р., р. 321, 322. См. «Tarkasamgraha», 7. 8.

¹⁷³ VII. 2. 26.

¹⁷⁴ Ayutasiddhanam, adharyadharabhutanam yah sambandha ihapratyavahetun sa samavavah (Р. Р., р. 14). См. также р. 324; V. S., VII. 2. 26 — 28; V., 2. 23.

что они родственны по присущности. *Аюмасиггхи*, или нераздельность, не есть тождество, потому что в действительности никакие две вещи не являются одним и тем же. Пламя и чугунное ядро отличаются друг от друга. В то время как Канада включает в отношения самавайи только причинные связи, Прашастапада вводит в него и непричинные. Вообще отношения, которые связывают субстанцию и ее качества, целое и его части, движение и объект движения, индивида и вселенную, причину и следствие, — все это отношения самавайи, или присущности. Находящиеся в этом отношении члены объединяются таким образом, что образуют единое целое, или единую тождественную реальность.

Самавая, или необходимая связь, отличается от санъйоги, или случайного соединения, которое является качеством вещей. В то время как соединенные вещи имели до своего соединения обособленное существование, члены, находящиеся в самавае, являются неразрывно связанными. Родство самавайи не вызывается действием одного из связанных членов. Термин «соединение» применяется тогда, когда возможно разъединение соединенных членов, в то время как «связь» неразрывна. Далее, соединение имеет место между двумя независимыми субстанциями, а члены, связанные присущностью, находятся в отношениях содержащего к содержимому¹⁷⁵. Две вещи, находящиеся в отношениях самавайи, не могут быть отделены одна от другой без разрушения целого. Санъйога имеет место между двумя вещами одной природы, которые существуют разобщенно и только на время оказались соединенными. Это — внешнее отношение, а самавая — отношение внутреннее¹⁷⁶. В санъйоге две различающиеся стороны соединяются вместе, не образуя реального целого, которое входит в каждое из них. Самавая же — это действительное соединение.

Присущность считается вечной, поскольку, будучи произведенной, она влечет за собой бесконечный регресс. Шридхара говорит, что она не может появиться раньше, позже или вместе с вещью, к ней относящейся. Если бы присущность одежды была возможна до появления самой одежды, то было бы непонятно, где же она находилась, когда еще не было ни одного из членов этого отношения. Если она производится вместе с одеждой, тогда одежда утрачивает характер субстрата сродства, или присущности. Если она появляется после изготовления одежды, тогда опять-таки одежда не может быть ее субстратом. Невозможно и для следствия быть ее субстратом. Самавая является вечной в том смысле, что ее нельзя создать или разрушить, не создавая или не разрушая ее носителя. Таким образом, ее вечность относительна. Отношение самавайи неосозаемо и может быть только результатом умозаключения из факта неразрывной связи вещей¹⁷⁷.

В то время как первые пять категорий имеют характер присущности (*самавайитвам*) и множественности (*анекатвам*) или обладания формами, отличающих их одну от другой, самавая единственна и не имеет множественности¹⁷⁸. Она не существует в чем-либо посредством отношения присущности, поскольку это повлекло бы за собой бесконечный регресс. Между нашими различными понятиями о присущности также нет различий, как и нет разницы между нашими различными представлениями о бытии. Род сродства тот же самый, хотя члены его различны¹⁷⁹.

Строго говоря, понятие присущности является результатом искусства ума, хотя и его объективное существование допускается. Оно берет свое начало в абстракции и не имеет существования, отдельного от субстанции. Шанкара критикует теорию самавайи. Он считает, что такое соединение, которое существует между

¹⁷⁵ Р. Р., р. 326.

¹⁷⁶ Ср. с этим различие Джонсона между связью характеризующей и связью соединяющей.

¹⁷⁷ Древние наैयाки думали, что оно доступно восприятию.

¹⁷⁸ «Tarkasamgraha», 8.

¹⁷⁹ Р. Р., р. 326.

атомами и акашей, является вечным, так же как и присущность. Присущность, поскольку она является отношением, не идентична с тем, что она связывает. Отношение присущности выходит за рамки тех терминов, которые оно связывает, и само требует отношения, чтобы быть отнесенным к терминам, и так далее *ad infinitum*. Далее, мы всегда должны предполагать сродство, благодаря которому самавая существовала бы в самавайе или в вещах, связываемых средством самавайи. Если самавая не находится в самавайе другой самавайи, а является тождественной с ней, тогда даже санъйога (соединение) может рассматриваться как тождественная соединенным вещам¹⁸⁰. Бесполезно уверять, что присущность может существовать без третьей вещи, позволяющей объединить ее с вещами, в которых она существует, в то время как соединение требует присущности, чтобы быть связанным с вещами, которые находятся в соединении. Затруднение не снимается тем, что одно назовем категорией, а другое качеством. Нет сомнения в том, что отношения бинарного атомного сочетания к составляющим его элементам, или вида к своим индивидам, не является аналогичным отношению скатерти к столу. Но в обоих случаях затруднение, кажется, остается тем же самым, а именно состоящим в том, что отношение, каким бы внутренним оно ни было, не может быть тождественно с понятиями, которые оно связывает. Неприемлем и аргумент, что здесь должно быть отношение причины и следствия. Если, как допускает вайшешика, причина и следствие являются неразрывно связанными, то проще допустить, что здесь имеет место тождество их сущности. Кроме того, концепция неразрывной связи противоречит идее, что причина предшествует следствию, идее, которая является существенной чертой теории причинности школы ньяя-вайшешика¹⁸¹. Причина способна к самостоятельному существованию. Если самавая есть связь причины со следствием, которое не способно к самостоятельному существованию, то, поскольку связь предполагает два понятия, а следствие, пока оно не существует, не может быть связано с причиной, между ними не может быть отношения самавайи. Утверждать, что следствие вступает в связь после того, как оно начало свое существование, равным образом бессмысленно, потому что, если вайшешика допускает, что следствие может существовать до его связи с причиной, тогда следствие не является неспособным к сепаратному существованию. Нарушается принцип, согласно которому между следствием и причиной не может быть соединения и разделения. Если следствие может существовать до вступления в связь с причиной, то возникающая между ними связь будет уже не самавайей, а только санъйогой. Так как именно соединение, а не присущность является связью, в которой каждая субстанция по мере ее создания становится в один ряд с такими всепроникающими субстанциями, как акаша и т. п. — несмотря на то, что никакое движение не имеет места в части вышеуказанной субстанции, — значит, и связь следствия с причиной есть соединение, а не присущность.

■ АБХАВА, ИЛИ НЕБЫТИЕ

Канада не признает абхаву, или небытие, самостоятельной категорией. Для него абсолютное небытие не имеет смысла, а все другие виды небытия: предшествующее небытие (*праеабхава*), или состояние причины до того, как она произ-

¹⁸⁰ Кумарила замечает: «Если самавая есть нечто отличное от класса или индивида, который принадлежит классу благодаря самавайе, тогда она (самавая) не могла бы существовать в них как отношение; с другой стороны, если она будет тождественна с ними, тогда класс и индивид были бы тождественны — согласно закону, что вещи, идентичные с одной и той же вещью, являются идентичными между собой» (S. V., Pratyaksasutra, 150).

¹⁸¹ S. V., II. 2. 13–17.

ведет следствие, последующее небытие (*прагхвасабхва*), или состояние следствия после того, как оно распалось на свои элементы, и обоюдное небытие (*ань-оньябхва*), или отношение между вещами, обладающими сами по себе тождеством, — относятся к позитивному бытию (*бхава*)¹⁸². Хотя в жизни классификация существующих вещей не нуждается в независимой категории абхавы, все же диалектическое представление о вселенной требует понятия отрицания. Когда вайшешика расширяет свой кругозор и пытается дать последовательное представление о жизненном опыте как о целом, она развивает категорию абхавы. Во всех системах мышления отношения играют большую роль. Отношение переносит нас от одной вещи к другой, и этот переход не является просто отрицанием. Основой отрицания является нетождественность, а то, что мы называем противоположностью, есть извращенная форма отрицания. Каждое отношение является видом отрицания, которое не нарушает закона противоположности. Вещь и ее отношение тесно связаны между собой. Когда мы говорим о вещи, мы подчеркиваем факт ее бытия или становления, когда же мы говорим об отношении, мы подчеркиваем факт ее небытия или отрицания. Вещь есть утверждение без противоположности, отношение есть отрицание без противоположности.

Хотя абхава — категория скорее логическая, чем онтологическая, все же существует тенденция рассматривать небытие как что-то существующее наравне с бытием¹⁸³. Так начали смешивать отрицание с небытием. Вишванатха говорит, что небытие возникает за счет взаимного отрицания шести категорий¹⁸⁴. Отрицание может быть применимо ко всем видам отношений, а не просто к отношениям тождества и существования, как полагает Шридхара. Последователи веданты и Прабхакары вообще отказываются рассматривать ее как категорию. Они смотрят на нее только как на простой субстрат¹⁸⁵. Если абхава является отдельной категорией, то будет бесконечный регресс, поскольку отсутствие кувшина (гхатабхава) отличается от кувшина (гхата), а отсутствие отсутствия кувшина (гхатабхавабхава) отличается от последнего. Чтобы устранить это затруднение, древние наैयाки считали отсутствие кувшина идентичным наличию кувшина. Отрицание отрицания дает положительное, хотя этот взгляд не всеми принимается. Современные наैयाки считают, что отрицательное никогда не может быть эквивалентно положительному, хотя отрицание отрицания первого отрицания эквивалентно первому отрицанию¹⁸⁶.

Ватсьяна признает два вида небытия: предшествующее, или небытие вещи до ее создания, и последующее, или небытие вещи после ее разрушения. Пока сын не родился — это небытие первого вида. Когда кувшин разбит — это небытие второго вида¹⁸⁷. Вачаспати¹⁸⁸ разделяет небытие на: 1) *тагатмьябхаву*, или отрицание тождества, и 2) *сансргтабхаву*, или отрицание соотношения, а это последнее подразделяется еще на предшествующее, последующее и абсолютное небытие, или *атьянтабхаву*. Последнее является также *самаваяабхавой*.

Противоречивые понятия, такие как «сын бесплодной женщины» или «заячьих рога», считаются примером абсолютного небытия. В абсолютном небытии имеется подтверждение чего-нибудь действительного и отрицание отношения к нему. В обоюдном, или взаимном, небытии объекты, между которыми отношения тождества считаются несуществующими, не нуждаются в том, чтобы они были

¹⁸² IX. 1. 1 и далее.

¹⁸³ N. B. и N. V., II. 2. 12. См. «Nyāyakandālī», p. 225.

¹⁸⁴ Abhavatvam dravyadisatkanyonyabhavavattman («Siddhāntamuktāvalī», 12).

¹⁸⁵ Adhikaranakaivalyamatram.

¹⁸⁶ «Tarkaṁgrahādīpikā», 80.

¹⁸⁷ N. V. T. T., II. 2. 9.

¹⁸⁸ N. B., II. 2. 12.

действительными. Во взаимном отрицании мы отрицаем тождество двух объектов, например платья и кувшина, в абсолютном отрицании то, что отрицается, является отношением, отличным от того, которое было при тождестве. Взаимное отрицание в суждении «кувшин не есть одежда» противопоставляется суждению «кувшин есть одежда». Абсолютное небытие цвета в воздухе утверждается суждением «воздух не имеет цвета» и имеет своим противосуждением «воздух имеет цвет». Противоположностью взаимного небытия является тождество, а противоположностью абсолютного небытия является связь. Шивадитья считает, что взаимное небытие является невечным, поскольку оно прекращает свое существование, как только, например, одежда изнашивается¹⁸⁹. Шридхара допускает четыре вида небытия: предшествующее, последующее, взаимное и абсолютное¹⁹⁰. Подобный же взгляд развивает Вишванатха¹⁹¹. Когда кувшин стоит на земле, то воспринимается его существование, а когда его уберут, воспринимается его небытие. Вишванатха говорит, что небытие было там все время, но оно находилось в скрытом состоянии, пока кувшин находился на земле. Абсолютное небытие любой вещи во всякое время присутствует всюду, но оно находится в скрытом состоянии в том месте и в то время, когда там находится эта вещь. Таким образом, универсальное небытие либо ограничивается в некотором отношении, либо не ограничивается вовсе. Последнее является неограниченным, или абсолютным небытием, или атьянтабхава. Ограниченное небытие может иметь либо определенное начало, либо определенный конец. Предшествующее небытие кувшина не имеет начала, но имеет конец; последующее небытие его имеет начало, но не имеет конца. Логика современной ньяйи очень тонко развивает различные варианты абхавы¹⁹².

Мы видим, что вся доктрина абхавы основывается на метафизической концепции вайшешики. Если бы вещи просто существовали и не имели начала, то есть не находились бы в состоянии небытия, тогда все вещи были бы вечными. Если бы отрицалось предшествующее небытие, тогда все вещи и их перемещение следовало бы рассматривать как лишенные начала; если бы отрицалось последующее небытие, тогда вещи и их действия были бы неуничтожимы и бесконечны; если бы отрицалось взаимное небытие, тогда вещи были бы неразличимы, а если бы отрицалось абсолютное небытие, тогда вещи следовало бы рассматривать как существующие всегда и всюду.

■ ЭТИКА

Вайшешика проводит различие между сознательной и несознательной деятельностью и относит моральные побуждения только к первой¹⁹³. Деятельность, обусловленная органической жизнью (*дживанапурвака*), не является сознательной, в то время как деятельность, вытекающая из чувства желания или антипатии (*иччхагвешапурвака*), является сознательной. Первая имеет в виду органические цели, а вторая стремится к реализации человеческих достоинств (*хитанпанту*)¹⁹⁴. Удовольствие, или состояние приятности, вызывает влечение к породившему его объекту. Страдание, которое является природой беспокойства, вызывает антипатию к причинившему его объекту. Желание (*иччха*) и антипатия (*гвеша*) являются

¹⁸⁹ «Saptapadarthi», 189.

¹⁹⁰ «Nyāyakandalī», p. 230. См. также Samarṣabhadra's «Aptomimamṣa» и «Tarkamgraha», p. 80.

¹⁹¹ «Siddhantamuktavali», p. 12 – 13.

¹⁹² Bhīmācārya's Nyāyakoṣa, под Atyāntabhāva, Anyonyābhāva в Abhāva.

¹⁹³ V. 1. 11.

¹⁹⁴ P. P., p. 263.

сознательными реакциями на приятные и причиняющие боль объекты¹⁹⁵, разрешающимися в действиях, направленных к достижению желательного объекта или к тому, чтобы избежать ненавистного. Согласно учению вайшешики, дхарма трактуется о достижении мирского благополучия (*абхьюга*), ровно как и духовного достоинства (*нихшреяса*). В то время как первое является продуктом показного благочестия, второе есть результат внутренней духовной проницательности (*таттваджнана*)¹⁹⁶. Высочайшей степенью удовольствия, по учению Прашастапады, является радость мудрости, которая «не зависит ни от каких таких факторов, как воспоминание об объекте, желание, размышление, и обуславливается их знанием, умиротворенностью мысли, довольством и особым характером их достоинств»¹⁹⁷.

Программа моральных обязанностей должна быть выведена из священного писания. Проводится различие между моральным долгом, универсально обязательным, то есть независимым от кастовых перегородок и условий жизни, и таким долгом, который обязателен только в особых условиях.

Универсально обязательными видами морального долга являются: 1) вера (*шраггха*); 2) ненасилие (*ахимса*), или решимость никогда не наносить вреда живому существу¹⁹⁸; 3) доброжелательное отношение ко всем живым существам (*бхутанитатва*); 4) правдивость (*сатьявачана*); 5) цельность (*астея*); 6) половая чистота (*брахмачарья*); 7) чистота мысли (*анупадха-бхавашуддхи*); 8) отказ от гнева (*кродхарарджана*); 9) личная чистоплотность, поддерживаемая омовением (*абхिशечана*); 10) применение очищающих веществ (*шичиграваясевана*); 11) преданность божеству (*вишишстагеватабхакти*); 12) пост (*упаваса*) и 13) непренебрежение нравственными обязанностями (*апрамага*). Особые обязанности четырех каст и четырех ашрам излагаются обычным путем¹⁹⁹. По мнению Шридхары, можно стать святым, не проходя стадию главы дома²⁰⁰. Допускается, что саньясин — это не тот, кто отрекается от мира, а тот, кто дает обет всеобщей благотворительности²⁰¹. После детализации природы морального долга Прашастапада делает вывод, что соблюдение нравственных обязанностей приведет в результате к достижению духовного совершенства в том случае, когда это делается без желания достигнуть таким способом внешних целей (например, богатства и т. п.), а всецело из чистых побуждений²⁰². Духовное развитие требует подавления собственного я. Сказано: «невоздержанному (*аятасья*) возвышенность духа не придет оттого, что он ест чистое, потому что он не обладает воздержанностью»²⁰³. В качестве средства самоконтроля допускается йога²⁰⁴. Необходимо не механическое подчинение правилам, а внутренняя потребность в добродетели.

Вообще говоря, дхарма — это ахимса, а адхарма — химса, или ненависть к творению. В определенных обстоятельствах вайшешика допускает исключения из требований священного писания, и этот факт приводит некоторых мыслителей к подозрению, что эта система берет свое начало в еретических теориях²⁰⁵.

Дхарма в системе вайшешика относится не просто к содержанию морали, но также к силе качества, которое существует в человеке, а не в совершаемом им действии. Она сверхчувственна по своей природе и разрушается, когда индивид

¹⁹⁵ Р. Р., р. 259 и далее.

¹⁹⁶ I. 1. 1–2, 4.

¹⁹⁷ Р. Р., р. 259.

¹⁹⁸ Bhutanam anabhidrohasamkalpah («Nyāyakandalī», р. 275).

¹⁹⁹ Р. Р., р. 273; V. S., VI. 2. 3.

²⁰⁰ «Nyāyakandalī», р. 277.

²⁰¹ Sarvabhutebhyo nityam abhayam dattva... (Р. Р., р. 273). См. также U. S., II. 30.

²⁰² Р. Р., р. 273. См. также V. S., VI. 2. 2–3; 4–6. 8.

²⁰³ V. S., VI. 2. 8.

²⁰⁴ V. S., V. 2. 16–18.

²⁰⁵ U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 31.

прочувствует ее результаты. Конец ей кладет истинное познание. Если бы дхарма была абсолютно неразрушима, тогда не могло бы быть окончательного освобождения. Дхарма имеет значение для прогресса, но должна быть уничтожена раньше, чем может наступить окончательное освобождение. Насколько мы можем судить, эти правила, излагающие эгоистические мотивы нашего движения вперед в направлении совершенствования или продвижения по лестнице жизни, позволяют нам добиться награды, но место, которое мы можем при этом занять, не является постоянным. Даже Брахма не обладает постоянным наслаждением²⁰⁶. Какой бы ни была наша дхарма, она не может быть безграничной и, следовательно, не может дать нам постоянного спокойствия. Только лишенная эгоизма способность внутреннего проникновения в истину вещей может обеспечить окончательное освобождение²⁰⁷. Поскольку над нами довлеют желания и антипатии, мы накапливаем дхарму и адхарму, или адришту, и результаты наших деяний навязывают нам телесное существование²⁰⁸. Тело является вместилищем наслаждения (*бхогатаман*). Единство с адриштой и ее действие на тело представляет собой сансару, а отделение от нее — мокшу²⁰⁹.

Действия, мотивированные чувством обособленного самодовлеющего существования, основываются на игнорировании истины вещей. Когда мы поймем, что объекты, которые выглядят так привлекательно или отвратительно, являются действительности только временным сочетанием атомов, они потеряют над нами власть. Подобным же образом, если мы понимаем истинную природу Атмана, которая отличается от той или иной формы его существования, то мы узнаем, что все души одинаковы. Когда истинное познание устраняет мотив эгоистической заинтересованности, тогда эгоистическая деятельность прекращается; не производится никакой потенциальной ценности и не произойдет больше перевоплощение. Когда вайшешика сделалась теистической, блаженство освобождения стало рассматриваться как результат божественного милосердия, а правила дхармы — как выражение воли бога²¹⁰.

Душа все время находится в сансаре; временами же она бывает воплощена в том или ином теле, которое неуловимо в пралайе, объемно в творении, и никогда не бывает состояния, когда бы Атман лишился адришты, поскольку не существует начала серий воплощений²¹¹. Время, место и обстоятельство рождения, семья и происхождение, жизненный путь — все определяется адриштой²¹². Всякой душе предоставляется возможность пожинать плоды своих прежних деяний. Однако вовсе не обязательно, чтобы текущая жизнь была непосредственным продолжением предшествующей жизни, ибо не все наши потенциальные качества могут актуализироваться в одной жизни²¹³. Хотя сансары (потенциальные тенденции) не теряются, некоторые из них могут дожидаться будущей жизни. Считается, что посредством соответствующей тренировки ума мы можем вспомнить наши прошлые жизни²¹⁴. Подобно другим системам индуистского мышления вайшешика признает, что мы имеем возможность подняться к высшему порядку существования или возможность опуститься до животного состояния²¹⁵. Все существа занимают места соответственно своим заслугам.

²⁰⁶ «Nyāyakandalī», p. 281.

²⁰⁷ «Nyāyakandalī», p. 6.

²⁰⁸ Samsaramalakaranavor dharmadharmagor...

²⁰⁹ V., 2. 18. См. также N. S., IV. 1. 47.

²¹⁰ Isvarakadanabbivvaktal. P. P., p. 7.

²¹¹ N. B., I. 1. 19; N. V., IV. 1. 10; III. 1. 19. 22. 25. 27.

²¹² Vivrti, VI. 2. 15.

²¹³ «Nyāyakandalī», p. 53, 281; «Upaskara», VI. 2. 16.

²¹⁴ «Upaskara», V. 2. 18, VI. 2. 16.

²¹⁵ P. P., p. 280 – 281.

Теория вайшешики о мокше, или освобождении, мало отличается от соответствующей теории ньяйи. Мадахава в своей «Шанкаравиджайе» говорит, что, с точки зрения школы Канады, душа в освобожденном состоянии абсолютно свободна от всех связей с качествами и живет подобно небу, свободному от всяких условий и атрибутов, в то время как, согласно взглядам наैयाиков, состояние свободы представляет собой состояние блаженства и мудрости²¹⁶. По взглядам вайшешики, состояние свободы нельзя рассматривать как состояние удовольствия, и хотя такая цель не может быть привлекательной, она вполне соответствует логическим предпосылкам этой системы. Когда душа освобождается от качеств, произведенных контактом с именем и телом²¹⁷, она достигает своей независимости. Критика Манданой взгляда, что разрушение качеств страдания, боли и т. п. не отличается от разрушения я, не лишена убедительности²¹⁸. Шридхара утверждает, что я в этом случае наслаждается своим естественным состоянием²¹⁹. В то время как для я уничтожение невозможно, ибо оно вечно, состояние свободы приходит в опасную близость к условиям бесчувственного существования камня²²⁰. В подтверждение своего взгляда Шридхара приводит тексты из упанишад²²¹.

■ БОГ

Сутра Канады открыто на бога не ссылается. Первоначальные действия атомов и душ он приписывает началу адришты²²². В то время как сам Канада был, по-видимому, удовлетворен объяснением вселенной принципом адришты, его последователи чувствовали туманность и недуховность принципа адришты и поставили его в зависимость от воли бога. Действенной причиной мира является бог, а материальной причиной — атомы. Трудно сказать, видел ли сам Канада необходимость в божественном существе. Знаменитый отрывок²²³, который дважды повторялся и который был сочинен позднейшими комментаторами для поддержки теизма, не содержит ссылки на бога. Несомненно, Канада понимал, что веды были творением не бога, а пророков. Не делает бога центром своей системы и Прашастапада, хотя в заглавном стихе своей «Падартхадхармасанграхи» он рассматривает Ишвару как причину мира²²⁴. Критика Шанкары²²⁵, изложенная в его комментариях к «Веданта-сутре», признает, что эта система не оставляет места для бога и что она верит в вечную и никем не созданную природу душ и атомов, а

²¹⁶ Atyantanasio gunasangater ya sthitir nabhovat kanabhaksapakse, Muktis tadiye caranaksapakse sanandasam vitsahita vimuktih.

²¹⁷ Atmavibesagunanam atyantocchedah.

²¹⁸ Visasagunanivrittikalaksona muktir ucchedapaksam na bhidyate.

²¹⁹ Atmanah svarupenavasthanam.

²²⁰ S. S. S. S., V. 36.

²²¹ «Nyāyakandalī», p. 282 — 287.

²²² Иногда говорят, что V. S., II. 1. 18 — 19 содержат доказательства существования бога, хотя трудно согласиться с таким взглядом. В II. 1. 9 — 14 устанавливается существование невидимого, вечного воздуха, и в II. 1. 15 — 17 выдвигается возражение, смысл которого в том, что о его существовании свидетельствует не восприятие и не логический вывод, а тоже откровение, а II. 1. 18 — 19 утверждает, что некоторые из наших понятий ведут свое происхождение от восприятий наших предков, перешли к нам и составляют логическую почву для существования соответствующих объектов (см. U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 164 — 166). В III. 2. 4 — 9 мы находим подобную трактовку проблемы я.

²²³ Tadvacanad amnayasya pramanyam (I. 1. 3; X. 2. 9).

²²⁴ См. начальную и заключительную части Р. Р. и p. 48 — 49.

²²⁵ S. B., II. 3. 14.

разнообразие их состояний объясняет посредством начала адришты. Критики соперничающих школ ясно определили неудовлетворительный характер нетеистической системы вайшешики. Бесчисленные миллионы немыслящих атомов не могут создать изумительное единство в разнообразии мира. Они не способны совещаться и вырабатывать общий план развертывания духовного содружества. Логические умы мыслителей вайшешики неодобрительно относились к гипотезе простой случайности. Они быстро пришли к пониманию того, что атомы, хотя они и являются жизнеспособными и вечными, все же были бы бесполезны, если бы их действиями не руководил главенствующий разум. Бог воспринимает атомы, и в его разуме впервые возникает понятие о двойственности, а затем, создаются диады. И логика, и священное писание требуют от нас признания бога²²⁶. Четыре великие элементарные субстанции (*махабхуты*), поскольку они являются следствием, предполагают существование какого-то своего предшественника, имеющего о них понятие²²⁷. Соглашение о значениях слов установлено богом. Далее, веды, которые являются собранием изречений, подразумевают, что их автором было разумное существо²²⁸, и поскольку содержание вед свободно от ошибок, небрежности и желания ввести в заблуждение относительно того, кто был их автор, они должны быть *приписаны творению вечного, всеведущего, всесвятого духа (нирдошапуруша)*²²⁹. Далее, души в состоянии пралайи лишены разума и поэтому не могут контролировать действия атомов, а в мире атомов не обнаруживается никакого источника движения. Если мы хотим избежать бесконечного регресса, мы будем отброшены назад к первому двигателю как к исходному началу происхождения²³⁰. Нужен только один такой двигатель. Нет необходимости признавать многие. Множественность богов может внести разлад, поэтому существует один творец, и этот творец есть бог.

Вопрос о том, имеет ли бог тело, рассматривается Шридхарой. Богу нет необходимости воплощаться. Действовать может даже бестелесное существо. Нематериальная душа действует в направлении движения тела. Хотя тело принадлежит душе, оно не обладает силой, приводящей себя в движение. Тело является движимым объектом, а бог находит такой объект в атомах. Если говорят, что тело необходимо для того, чтобы желать и прилагать усилия, Шридхара отвечает, что оно является только помещением, где желание и усилие случайны (*агантукам*), и не является таковым, когда они естественно присущи (*свабхавикам*). Божественный разум, желание и усилие вечны²³¹. Шридхара имеет дело с рядом возражений против создания мира богом. Если говорят, что бог не имеет неудовлетворенных желаний и, следовательно, у него не может быть стимула к сотворению, он отвечает, что бог не имеет эгоистических желаний, он действует для блага других. В соответствии с принципом кармы он допускает в мире страдания, и эти страдания прежде всего не являются великим злом, потому что они помогают нам разобраться в разнообразии всего существования. То, что он считается с законом характера, не является ограничением его независимости.

Теория вайшешики о боге практически та же самая, что и соответствующая теория ньяйи²³², и может быть подвергнута той же критике. Мир первоначально

²²⁶ Keith, I. L. A., p. 265 – 266; «Nyāyakandalī», p. 54.

²²⁷ II. 1. 18 – 19.

²²⁸ Buddhīpurvakṛtīr vede. См. «Upaskara», VI. 1. 1.

²²⁹ «Upaskara», X. 2. 9. Весь аргумент основывается на признании авторитетности. Ведь если мы будем, подобно буддистам, отрицать это, аргумент потеряет свою силу.

²³⁰ Ср. теорию Аристотеля о боге как первом двигателе, который дает движение всему небесному и земному.

²³¹ «Nyāyakandalī», p. 55 – 58.

²³² Devatavisaye bhedo nāsti naiyayikāih samam (Haribhadra's «Saddars'anasamuccaya», p. 59).

рассматривался как часть сложного самодовлеющего механизма, в котором атомы и души удерживаются вместе благодаря началу адришты. Безжалостно выдвигаемые критиками вайшешики затруднения, заключающиеся в том, что не имеющее разума начало не может удерживать вместе *disiecta membra* мира, вынудил позднейших вайшешиков принять принцип бога как выход из затруднений. Бог не является творцом мира, поскольку души и атомы так же вечны, как и он. Бог отличается от человеческих душ своим всеведением и всемогуществом — качествами, делающими его правомочным управлять вселенной. Он никогда не запутается в цикле существования. Он подводит мир под определенные законы и пускает его в ход, но не вмешивается в его функционирование. Мир представляет собой гигантский часовой механизм, пущенный в ход творцом с гарантией, что он будет функционировать без его дальнейшего вмешательства. Но невмешивающийся бог подвергается риску нарушить ход своих собственных законов. Бог и мир исключают друг друга, и если мы не исправим исходные предпосылки, то и сам «бог» не сможет нам помочь. Если мы начнем с многообразия предметов, существующих в мире и не связанных друг с другом, мы не сможем устранить их изоляцию тем, что механически приспособим к миру бога, который должен устроить все извне. Мир, который держится благодаря искусственно выдуманному внешнему посреднику, является простым агрегатом вещей, а не органическим целым. Души даже не смогут узнать друг друга. Каждая реальная вещь будет представлять собой маленький мирок, замкнутый внутри узкого круга своего собственного внутреннего содержания. Души и их объекты будут существенно отличаться друг от друга, и их связью явится извне привнесенная гармония. Прежде чем мы подойдем к более удовлетворительной точке зрения, мы должны отказаться от этого исходного пункта. Если есть бог, он должен производить первоначальные элементы материи, и тогда отпадает необходимость в вечном и самодовлеющем характере атомов и душ. Если существует бог, то им поддерживается и небо и земля; и мельчайшие частицы материи, движущиеся в беспредельном пространстве, тоже являются его творением.

■ ОБЩАЯ ОЦЕНКА ФИЛОСОФИИ ВАЙШЕШИКИ

Критическое рассмотрение общих принципов философии вайшешики поможет нам понять основные черты, а также слабые места этой системы. Философская теория должна систематизировать и упорядочить многообразные черты, которые действительность развертывает в связанное и четко воспринимаемое целое. Вайшешика стремится «представить в одной системе характерные черты и взаимоотношения всего, что наблюдается»²³³. Для нас будет полезно различить, как это делает профессор Уайтхед, данные ощущений — мир восприятия — и научные объекты. Данными ощущений являются действительные цвета, вкусы, звуки, температуры, которые мы воспринимаем. На этих данных мы строим мир жизненного опыта, а пользуясь этими данными ощущений и миром жизненного опыта, мы постулируем ряд научных объектов, которые, сами не являясь объектами восприятия, служат для объяснения всех восприятий. В вайшешике мы тоже имеем данные ощущений, или объекты восприятия, с которых начинается всякий жизненный опыт. Когда мы обобщаем эти объекты в категории субстанций, качества и отношений, мы подходим к миру жизненного опыта. Как мы уже неоднократно убеждались, говоря о вещи и ее качествах, мы не констатируем факты, а интерпретируем их. Когда вайшешика разделяет субстанции, качества и т. п. на вечные

и невечные, она подчеркивает преходящий характер нашего жизненного опыта и постулирует ряд научных объектов, так же как атомы, души, пространство, время, акашу и манас. Теорию можно считать удовлетворительной, если данные ощущения приведут к опытному миру, а последний ведет к научным объектам, но, как мы увидим, такой отчетливой логической связи у вайшешики не имеется.

Упор на принцип отрицания характеризует отчетливо выраженную плюралистическую тенденцию вайшешики. Действительность является не субстанцией или агрегатом субстанций, являющихся субъектами качеств, а существенным взаимосвязанным целым, где мы находим необходимым применение анализа и сравнения, различения и отождествления. Изменчивый мир жизненного опыта состоит из множества существующих вещей, находящихся одна с другой в сложных переплетениях всех видов. Вайшешика имеет целью изображение вселенной как систематизированного целого, как гармонии разнообразных членов. Пока мы не получим возможности привести в состояние гармонии несогласующиеся между собой элементы, мы не достигнем нашего логического идеала. Не говоря о внутренне противоречивом в вайшешике, в ней имеются еще такие положения, которые мы не можем представить соединимыми вместе как части единого целого.

Вайшешика допускает относительный характер отрицания. Содержание, которое ею отвергается, никогда не исключается абсолютно. Раньше чем мы отвергнем какую-либо идею, она должна быть рассмотрена. С другой стороны, испытываемая мысль, которую отрицание отвергает, основывается на положительном тождестве, которое доказывает, что эта мысль не сходна с предполагаемым содержанием. Мы ищем на земле кувшин и, не найдя его, отрицаем его. Действительность исключается, поскольку она несоответствующим образом квалифицирована. Отрицание подразумевает в своей основе несоответствие с тем, что является действительным. Цель отрицания — изложить перед нами действительность, мыслимую в виде системы. Простое утверждение является односторонней абстракцией, равно как и простое отрицание. Простое «бытие» есть отвлечение от пустого объекта, а простое «ничто» выходит за пределы простой пустоты. Простое «ничто» есть идея «того», или сущности, которая исключает и исключается каким-нибудь и всяким «что» или квалификацией. Именно абстрагирование объекта отрицает все квалификации и вынуждает отвергать даже себя. Настаивание на отрицании делает вайшешику приверженной к пониманию мира как гармонии элементов, хотя, строго говоря, в принципе это понимание далеко от абсолютной истины и реальности. Разнообразие, различие и множественность имеют значение только в пределах целого. То, что вайшешика рассматривает в качестве независимого индивида, является отличимым признаком в природе реальности. Сшивается различное и противоположное. Различное не обязательно должно быть несхожим. Различные вещи не исключают друг друга, они исключают только отрицание их различий. Существуют несовместимости, но они не окончательны и абсолютны. Они ограничены определенными пределами, а логическая точка зрения тождественности требует, чтобы реальность была индивидуальной, гармоничной и самостоятельной. Постулируя для всех вещей их тождество самим себе, вайшешика не имеет возможности подняться до концепции истинно духовного целого, в котором преодолевается взаимоисключение частей. Хотя это постулирование тождества вещей самим себе само позволяет ввести в мир как единое, так и множественное начала, однако оба эти начала необходимо мыслятся как существующие бок о бок, но не становящиеся целым. Вайшешика не доверяет концепции познания как организованного целого, которое, однако, подразумевается ее же теорией отрицания.

Вайшешика указывает, что в жизненном опыте содержатся вещи и отношения. Субстанция, качество и действие существуют в самих себе так же, как каждое из них друг в друге, и они связываются рядом отношений, именуемых самань-

ей, или общей природой, вишешей, или специфическими чертами, и самавайей, или неразрывной связью. Каждая субстанция имеет общее качество и специфическую особенность, которые связываются между собой отношением самавайи. Утверждение реальности отношений является главной необходимостью для всякой мало-мальски удовлетворительной плюралистической метафизики. Если отношения нереальны, тогда в мире может быть только одна субстанция, именуемая Абсолютом, или же мир тогда будет состоять из монад — независимых абсолютов, которые не родственны друг другу и никогда не могут состоять в родстве.

Слабым звеном в системе вайшешика является теория самавайи. Мы не можем смотреть на самаваю как на связь между двумя отдельными вещами и все еще рассматриваем ее как особый вид саньюги, или соединения. Если самавая отличается от саньюги, тогда целое будет чем-то таким, что дополняет части. Концепция мира как систематизированного целого, с элементами, находящимися во взаимоотношениях, является выводом как из вайшешиковской теории самавайи, так и из ее теории отрицания. Таким образом, плюрализм вайшешики не является полным.

Отличие саманьи (общности) от вишеши (особенности) — это различие между качествами субстанции. Что является природой вишеши, или особенности? Совершенно правильно, что мы исходим при этом из индивидов, рассматриваемых в обычных условиях жизни. Но мы не можем дать удовлетворительного определения, что такое особенность. Что представляет собой то, что делает вещь особенной? Все, что мы знаем о вещи, — это ряд ее качеств и то, как она себя ведет. Уникальность не поддается определению — более того, она кажется неисчерпаемой. Кажется, что индивидуальность так же, как небытие, является просто предположением. Возьмем индивидуальную душу. Есть ли в ней что-либо не подверженное изменениям? Если ее индивидуальностью является то, что изменяется на протяжении истории ее жизни, значит, она способна к изменениям. Если она представляет собой неизменяемую сущность, тогда мы не знаем, что это такое. Если мы обратимся к фактам, то нам не дают «синее», но всегда «какое-то синее», «синее» определенного сорта, не универсальное само по себе, не определенное, и только одно оно и является синим. Мы не знаем, как их объединить, чтобы получить уникальную особенность. В конце концов, мы даже не можем определить, что мы понимаем под уникальностью. Хотя теория вишеши, или особенности, не подтверждается логическим свидетельством, эмпирический предрабсудок толкает нас к признанию у индивидуальности уникальной неразрушимой сущности. Индивидуальность бесчисленных элементов и душ разрушает индивидуальность целого, и, значит, если концепция организованного целого, подразумевающаяся взглядом вайшешики на отрицание и самаваю, поддерживается, то доктрина об индивидуальностях должна быть пересмотрена²³⁴.

Общее понятие представляет собой обычное свойство, которое считается существующим в субстанциях, качествах и действиях независимо от восприни-

²³⁴ Ср. Bradley: «Природа многого, следовательно, состоит не в том, что каждое из многого просто самостоятельно, потому что если вы исключите из каждого всякое упоминание сверх его самого, то никакого множества не останется. «И» не имеет смысла, за исключением того случая, когда оно выражает содержащееся в себе целое, а различие отдельно от тождества теряет свой смысл. Поэтому требуемые особенности содержат внутреннее противоречие. И мы не можем избежать его тем, что проведем различие внутри каждого из отдельных аспектов, потому что такой путь приведет к разделению на новые особенности, относительно каждой из которых возникнет та же дилемма. Если многое не есть каждое само по себе и благодаря самому себе, то оно перестает быть многим, а с другой стороны, что бы ни было самостоятельным, оно не является индивидуальным и уникальным. Отсюда, особенные существа, из которых каждое было бы уникальным, если бы они были возможны, доказывали бы, что они просто абстракции. И это потому, что саморазличение является в принципе нереальным и в конечном счете бессмысленным» («Logic», v. II, p. 651). См. также Gentile, *Theory of Mind or Pure Act*. E — T., p. 113.

мающего разума и которое рассматривается как вечное в вечных субстанциях и как не вечное в не вечных. Если универсальное и индивидуальное одинаково реальны и если наши научные обобщения рассматриваются как имеющие дело с этими сущностями, навечно закрепленными в законе природы, тогда должно существовать и универсальное, соответствующее всем мыслимым сущностям, таким как добро, зло, безразличие. Однако таких универсальностей не существует. Под влиянием формальной логики, которая стремится сделать мышление статическим, ньяя-вайшешика делает упор на сущности, ее качествах и различиях. Ничто не может и существовать и не существовать в одно и то же время. Таков закон противоположности, и в силу этого закона вещи делятся на классы, которые, как полагали, были одними и теми же с тех пор, как начал существовать мир, и останутся теми же до тех пор, пока мир не перестанет существовать. Теория эволюции Дарвина подорвала веру в неизменность видов. В результате естественного отбора один вид, накапливая индивидуальные различия, переходит в другой. В результате процесса эволюции, происходившего на протяжении миллионов лет, классы стали тем, чем они являются сейчас. Классы в высшей степени изменчивы и даже сейчас имеют тенденцию незаметно переходить один в другой. Менделевская наследственность может вывести природу лошади за пределы, в которых определяется тождество. Так называемые универсальности являются не неизменными самодовлеющими типами, но стадиями роста и развития, приспособленными к изменяющимся условиям среды. Когда классы расплывчаты, у того логика, который жонглирует типами и сущностями, уходит из-под ног почва. На каждой стадии характер класса определяется саманьей, или общностью, хотя этот характер никоим образом не является стереотипным. Когда говорят, что универсалии вечны, это не означает, что их существование длится на протяжении бесконечного времени, это означает лишь их независимость от отношений времени. Джайнские логики считают, что даже последователи ньяйи-вайшешики не признают универсального понятия отрицания, которое было бы общим для предшествующего отрицания, последующего отрицания и т. д., и не признают всеобщего понятия универсальности. Если универсальное разных универсальностей или различных видов отрицания является просто их общим характером, то мы можем сказать, что нет другого вида универсального, кроме универсальности общего характера. Теория саманьи, или общности, мотивируется желанием отличать изменившееся от неизменного. Если мы припишем универсальности миру высшей реальности, трудно будет связать их с отдельными индивидуальностями, которые являются их воплощением. Нелегко связать одну вечную, вездесущую, общую сущность с многочисленными, не вечными, несходными и обособленными индивидами. Если универсальное не столько лежит в основе индивидуального, сколько сосуществует с ним, мы придем к положению, подобному теории Платона об идеях и доктрине *Universalis ante Res*. Две такие в корне различные вещи, как универсальное и индивидуальное, не могут быть объединены. Мы должны отвергнуть мир индивидуальностей, как напрасное предприятие, стоящее в не постижимых разумом отношениях к действительности. Ньяя-вайшешика признает, что универсальное и индивидуальное неотделимы друг от друга, поскольку они связываются узами самавайи. Другими словами, различие между универсальным и особенным есть различие, проводимое в уме, а не разделение, существующее в действительности, и все же, каким бы это ни казалось несообразным, универсальностям придается независимое существование. Предполагается, что они переживут уничтожение мира и во время праляйи будут иметь своим субстратом время, которое понимается как реальная вещь (*каликасамбандха*).

Субстанция, качество и действие считаются объективными, а отношения являются продуктами логического анализа, которые мы не имеем права преобразо-

вывать в факты космоса. Первые три категории, говорят, имеют нечто от природы сатты — фикции, наделенной способностью к существованию и, как полагают, наделяющей тем же свойством три категории. Различные отношения — причинные, взаимные и просто тесное сосуществование — не существуют в природе, ибо все существа индивидуальны. Гуна (качество) и карма (действие) являются различными видами или признаками субстанций²³⁵. Какие бы временные видоизменения или пространственные перемещения ни случались, на гуны можно смотреть как на длительные факторы причинности, в то время как изменяемые состояния являются кармой, относящейся к «случайности, или, по терминологии схоластов, к случайным причинным факторам». Полная концепция субстанции включает как гуну, так и карму, длительный и случайный факторы, никогда не воспринимаемые отдельно один от другого²³⁶. Каждая субстанция имеет свою уникальную сущность (вишешу), свои качества (гуны) и свою форму поведения (карму). Здравый смысл рассматривает случайности мира как атрибуты определенных субстанций. Концепция вещи и ее качеств настолько всем нам знакома, что она входит во всякий наш жизненный опыт. Вайшешика принимает ее как простую аксиому, не требующую ни ее обсуждения, ни доказательств. Все реальное является либо субстанцией, либо ее атрибутом. Атрибуты суть зависимые аспекты реальности, не способные к независимому существованию, и заключают в себе наиболее необходимую форму живой субстанции, к которой они принадлежат. Существование множественности субстанций, каждая из которых вполне самостоятельна и независима от всех остальных, принимается как предписываемое здравым смыслом, хотя мы не можем удовлетворительно сформулировать понятие того, что такое субстанция сама по себе.

Наивная теория субстанции и качества таит в себе бездонную пропасть нерешенных проблем. Субстанция определяется как субстрат качества²³⁷. Следовательно, качества не имеют самостоятельного существования. Мысленно мы различаем субстанцию и качество, но нет необходимости предполагать, что качества и действия обладают более высокой степенью реальности, чем общность, особенность и т. д. Вайшешика, однако, допускает, что субстанции могут существовать отдельно от какого-либо качества. Считается, что в первый момент творения субстанция остается без каких-либо качеств — предположение, существующее благодаря тому, что метафизическое тождество субстанции не то же самое, что перманентное тождество ее свойств. Сущность субстанции, которая делает ее тем, чем она является, имеет мало отношения к перманентным качествам, которые являются ее особенностями и характеристиками. Неизменность качеств не существенна для того, чтобы она оставалась тем, что есть. Особые качества субстанций рассматриваются как следствия, то есть качества выводятся из субстанции, но как может субстанция стать причиной, то есть производить нечто отличное от самой себя? То, что находится за пределами всех положительных и конкретных качеств, является для нашего мышления лишенным всякого содержания. Это — неизвестное *x*, предполагаемое «я не знаю что», лежащее по ту сторону всех качеств. Глубоко вкоренившаяся в нас традиция мышления склоняет нас к мысли придать большую реальность субстанции, нежели качествам. Вайшешиковские субстанции представляют собой неизвестный субстрат, ответственный за качества опыта, результат возможных спекуляций, но не научное наблюдение. Но вайшешика считает также, что вещь утратила бы свою природу,

²³⁵ У.Е. Джонсон разделяет признаки на транзитивные и интранзитивные; транзитивные признаки являются отношениями. См. «Logic», v. I, p. XXXV.

²³⁶ W.E. Johnson, Logic, v. I, p. XXXVII.

²³⁷ В то время как древняя нья определяла субстанцию как субстрат качеств и действий, современная нья определяет ее только как субстрат качеств.

если бы она потеряла свои качества. Считается, что отношение между субстанцией и качеством будет одним из отношений самавайи, то есть одно не может существовать без другого²³⁸.

Шанкара критикует такой взгляд на отношения между субстанцией и качеством. Если они неразрывно связаны, то неразрывность должна быть введена в отношения места, времени или природы. Они не являются неотделимыми по месту, ибо тогда, например, ткань, вытканная из нитей, занимает место только нитей, а не ткани, в то время как качества ткани, такие как ее цвет, занимают место как раз ткани, а не нитей²³⁹. Если сущностью отношения самавайи является неразрывность во времени, то, например, правый и левый рога коровы находились бы именно в таких отношениях. Если это неразрывность в природе или характере, то стало бы невозможно делать дальнейшие различия между субстанцией и качеством, поскольку эти два суть одно²⁴⁰.

Если субстанция зависит от своих качеств, тогда она не является действительно независимой. Субстанция не только объединяется со своим качеством отношением самавайи, но все субстанции объединяются общим понятием субстантивности, а отделение субстанции таким же способом объединяется понятием своего собственного класса²⁴¹. Мы не воспринимаем субстанцию отдельно от качеств, а допущение чего-то такого, что оставалось бы неизменным при изменении качеств, является алогичным²⁴². Если мы примем нашу установку на качества, которые изменяются, тогда не может быть никакой постоянной субстанции. Лист, который сегодня зелен и полон соков, завтра начнет увядать и желтеть, а послезавтра высохнет и почернеет. Мы не можем сказать, какое качество листа является постоянным. Вся история философии доказывает, что подспудная подоплека вещи является непроницаемой тайной²⁴³. Мы никогда не сможем понять, что такое субстанция вне связи ее с ее качествами и поведением. В мире жизненного опыта мы обязаны применять категории субстанции и качества, хотя существование нельзя свести к качествам, а кроме того, субстанция, как считает вайшешика, ничего собой не представляет отдельно от своих качеств. Мы можем определить субстанцию только по ее качествам. Мы можем различать вещи по их различным свойствам. Мы только до тех пор говорим о субстанции как об одном и том же в разное время, пока она сохраняет те же самые свойства. Когда мы находим различные качественные группы, мы говорим, что имеем дело с различными вещами. Субстанция относится к стабильным элементам нашего жизненного опыта. Души и атомы, пространство, время, акаша и манас относятся к постоянным факторам нашего жизненного опыта.

Вайшешика старается охватить все аспекты жизненного опыта и включить их в общую схему. Видимый мир имеет базис, не зависящий от воспринимающего. Отношения являются реальными в том смысле, что они не создаются в мозгу человека. Вайшешика не думает, что опыт приходит к нам как простое многообразие.

²³⁸ См. Saṃkara о Gaudapada's *Karika*, III. 5.

²³⁹ См. S., I. 1. 10.

²⁴⁰ S. B., II. 2. 17.

²⁴¹ Шри Харша спрашивает, почему не должны быть включены под рубрику субстанций такие качества, которые сами обладают качествами, как, например, число. Если качества определяются как субстрат самавайи, то, спрашивает он, не являются ли они субстратом позитивных сущностей, подобно упадхи (Khandana, IV, 3). Александер отказывается называть качество категорией.

²⁴² См., однако, N. V., I. 1. 13, где «pithivyadigunah» берется как сложное слово двандва, означающего землю и т. д. и качества, предполагая, что субстанции, как и качества, воспринимаются чувствами.

²⁴³ Санкхья рассматривает субстанцию и качества как обладающие одинаковой реальностью; адвайта-веданта смотрит на концепцию субстанции как на алогическую, представляющую род мышления. Ср. Locke: *Essay on the Human Understanding*.

Он обосновывается законами, которые не просто навязаны ему. Категории качества, действия, общности, особенности и присущности являются зависимыми (ашрита), а субстанция представляет собой независимую сущность, от которой они все зависят (ашрая). Субстанции являются абсолютно самостоятельными. Вечные субстанции, которые причинны, не есть истинные субстанции. Теория девяти субстанций становится центральным тезисом плюрализма вайшешики. Эти девять вечных субстанций будут тем, что профессор Уайтхед называет научными объектами в отличие от перцептивных объектов и данных ощущений. Их значение состоит в том, что они объясняют и систематизируют данные восприятия, делают воспринимаемую чувствами природу более понятной. Натуралистический уклон привел мыслителей вайшешики к взгляду на жизненный опыт как на постоянно меняющуюся фантазмагорию, требующую объяснения извне. Они рассматривают объекты опыта как тень, отбрасываемую на экран находящейся за ним субстанцией. Тени, отбрасываемые на экран нашего мозга скрывающимися позади субстанциями, есть метафизическое допущение, для которого здесь нет оправдания. Нам нет необходимости уходить за пределы жизненного опыта и допускать непознаваемые вещи в себе. Вайшешика требует от нас лояльности к освобождению эмпирического сознания, которое, как говорят, имеет дело от начала до конца с реальными и отдельными вещами, но это само по себе уходит за пределы свидетельства сознания, если сознание смотрит на мир опыта как на род экрана, поставленного между ними и невоспринимаемыми реальностями. Вайшешика ставит себе задачей упрощение и унификацию явлений, но когда она предполагает, что множественность мира — это явление ноуменального разнообразия, она становится на путь ложной метафизики. Разбив однажды единство жизненного опыта на ряд лишенных сходства элементов, невозможно воссоединить это единство. Разбросанное и разобщенное разнообразие не в состоянии породить единства, если оно не будет осуществлено посредством божественного провидения. Эти субстанции, как в своих вечных самоидентичных, так и невечных проявлениях не образуют связанного целого. Нет нити, при помощи которой мы смогли бы связать все вместе.

Идея взаимосвязи субстанций теорией вайшешики развита недостаточно. С одной стороны, вайшешика рассматривает связуемость как центральную черту мира опыта, а с другой — в восприятии в качестве научных объектов лишенных связи атомов и душ она делает все отношения внешними и произвольными. Мир истинного бытия, девять вечных субстанций остаются не затронутыми изменением, и не следует искать основания изменения явления в какой-нибудь черточке самой реальности. Таким образом, связуемость становится внешней случайностью действительности. Несвязанные атомы не могут быть приняты для феноменального мира. Чтобы породить феноменальные вещи, они должны встречаться и сталкиваться. Если атомы наделены свойством движения, они не являются строго несвязанными, ибо само движение атомов является отрицанием их несвязуемости. Принять адришту — значит отказаться от всякой возможности философского объяснения. Если вайшешика желает быть верной своему принципу реальности отношений, который она принимает в своей теории падартх, или миру жизненного опыта, она должна отказаться от своей теории вечных, неизменных субстанций и сделать связуемость также реальной. Реальная связуемость противоречит абсолютной независимости связанных элементов. Так называемые вечные субстанции поэтому не могут быть простыми, неизменными, постоянными элементами, а только относительно устойчивыми точками одной постоянно изменяющейся системы. Если изменение и связуемость относятся к самой сущности действительности, тогда действительность не является агрегатом простых реальностей. Истинно научный объект не есть вечная субстанция, но постоянно изменчивая идентичность самого мира.

Когда вайшешика берет за основу вечные атомы, это означает предположение, что в обширных сферах влияния пространства — времени мы имеем множество сверхчувственных частиц, слишком мелких поодиночке для восприятия человеческим глазом, хотя и становящихся видимыми, когда они вступают в соединения более или менее длительные, но никоим образом не вечные. Применение принципа причинности, гласящего, что из ничего ничего не получается, требует, чтобы в основу были положены эти вечные атомы. Вайшешика правильно утверждает, что, в то время как широта, долгота, размер, число и движение являются пространственно-временными свойствами, запах, вкус, цвет, температура и звук представляют собой свойства, наполняющие пространство и время. Оставляя на время в стороне звук, вайшешика прослеживает строение вкуса, цвета и температуры, которые являются содержанием нашего жизненного опыта. Поскольку эти элементы нашего опыта перманентны, она пытается объяснить их, исходя из гипотезы вечных атомов. Изменчивые аспекты опыта относятся к не вечным субстанциям, а перманентные аспекты — к вечным. Первоначальными данными, из которых вайшешика исходит и которые она старается объяснить, являются наши чувственные переживания. Атомы открыто признаются недоступными для нашего восприятия, хотя и предполагается, что они необходимы для объяснения явлений, которые мы можем наблюдать и действительно наблюдаем. Мы воспринимаем разные цвета, вкусы, звуки и температуры. Эти данные ощущений воспринимаются как часть природы, а не часть мысли, как считают буддисты; но следует ли нам допускать атомы в качестве невоспринимаемой причины этих данных ощущений? Если мы воспринимаем цвета и звуки, ощущения осязания и вкусовые ощущения отдельно друг за другом, тогда, может быть, и есть какое-то оправдание рассматривать природу так, будто она составлена из атомарных частичек. Вайшешика правильно подчеркивает, что природа, как она воспринимается нами, представляет собой совместность, массу чувственных данных, которые, переходя одно в другое, сливаются в единый постоянно текущий поток. Из этих чувственных данных мы строим наш мир опыта как состоящий из вещей, их качеств и отношений, но в то же время допускаем, что атомы не являются интегральными факторами мира опыта. Атомистическая гипотеза доставляет только новые трудности и создает для системы вайшешика опасность субъективизма. Мы не ощущаем атомы, и тем не менее они представляют собой единственную реальностью, производящей опытные объекты. У вайшешики способ причинности механический, а то, что мы воспринимаем, отрывается от того, что есть, — от атомов, гипотетических и недостоверных причин опыта. Эти абстрактные основания неадекватны построенному на них конкретному опыту. Наш опыт получается нами в виде серии явлений, происходящих в пространстве и времени. Каждое явление занимает определенное пространственное положение, то есть происходит где-то, имеет историю, то есть протекает в какое-то время, но эти свойства пространства и времени не исчерпывают природу явлений. Все, что мы знаем, — это то, что тела одновременно занимают несколько позиций, поэтому мы говорим, что они обладают пространственной протяженностью и размером. Строго говоря, мы не знаем ни универсальной материи, ни невидимых атомов, а только одни тела. Телом обычно считается то, что движется. Это порция материи, которая поддерживает естественное положение своих частей неизменным, в то время как их отношение к другим позициям меняется. Пространственная единица имеет определенные незыблемые границы, и ее тождество считается неизменным до тех пор, пока сохраняется эта независимость внешних и внутренних отношений. То, что мы называем вещью, или телом, есть участок пространства, отмеченный какой-то спецификой того, что остается неизменным во времени. В комплексе, данном нам в опыте, мы различаем то, что занимает пространство и время, от самих пространства и времени. Материя есть нечто, что заполняет пространственно-временной

каркас²⁴⁴. Вайшешика не сочувствует стремлениям буддистов, как и стремлениям некоторых неореалистов, таких как Александер и Рассел, выводить происхождение индивидуального из универсального, реальные вещи из их связей, границ из их отношений и материю из соединения пространства и времени. Мы не можем иметь движения без наличия вещей, которые движутся. Вайшешика считает атом реальной сущностью, а не простым предельным понятием. По взглядам вайшешики, атомы обладают качествами цвета и т. д., а Шанкара утверждает, что все, что имеет цвет, не может быть мельчайшим (*ану*) и вечным (*путья*). Исходя из опыта, можно установить, что вещи, обладающие цветом и т. д., обладают массой и не являются стабильными²⁴⁵. Если отсутствие восприятия является показателем стабильности, тогда даже диады, которые слишком малы для восприятия, должны считаться стабильными²⁴⁶. Если требуется что-то вечное как основа вселенной, то это, конечно, будут не атомы²⁴⁷. В разнообразии атомов ищут объяснения определенности мира. Но всецело внешние и случайные отношения не могут объяснить определенный характер мира. Теория взаимного превращения материи в ее различных состояниях противоречит гипотезе неизменности атомов. В то время как обычный нерассуждающий опыт разбивает мир на куски, где все различно, если не отдельно, небольшое размышление говорит нам, что вещи переходят одна в другую. Существуют такие явления, как становление, эволюция или развитие. Не множественность типов является истинной вещью, а лишь универсальная природа. Эмпирическая тенденция вайшешики должна ее привести к замене идеи бытия идеей становления. Если одна вещь производит на нас большее впечатление, чем другая, это означает единство природы и фундаментальное единство происхождения всех классов «атомов». Идея развития подразумевает, что ничего — это нечто большее, чем любая из форм, в которой она проявляется. Действительность, как она нам представляется, по своему характеру не является атомистической, но, по-видимому, она есть вещество, в котором кваликативно различные аспекты впадают один в другой. Шанкара говорит, что различные элементы суть различные условия одного вещества: земля — твердое вещество, вода — жидкое, свет — еще более жидкое, а воздух — самое жидкое из всех²⁴⁸. Атомы, соответствующие четырем элементам, не могут признаваться как имеющие большее и меньшее число качеств просто потому, что земля имеет четыре качества — запах, вкус, цвет и то, что вызывает осязание; вода три — цвет, вкус и то, что вызывает осязание, и т. д. Кроме того, говорят, что все атомы не могут иметь все качества. Если они имеют только одно качество, тогда мы не можем воспринимать вкус земли или цвет воды, поскольку качества следствий имеют своими предшественниками качества причин²⁴⁹. Безмерность отдельных атомов не может произвести гармоничную вселенную. Чтобы обойти это затруднение, было изобретено таинственное, непостижимое отношение самавайи. Диады, которые происходят от двух атомов, считаются отличающимися от них, хотя они связаны с ними посредством присущности.

²⁴⁴ Точнее, события являются конкретным веществом, из которого проистекают пространство и время. Простое расширение и чисто серийный процесс оба будут абстракциями. Если и можно на что-нибудь смотреть как на фундаментальные единицы вселенной, то это будет пространство — время — материя или события профессора Уайтхеда. Статическое вещество объектов, пространство и время являются вспомогательными членами событий.

²⁴⁵ V. S., IV. 1. 1.

²⁴⁶ IV. 1. 5.

²⁴⁷ S. B., II. 2. 15.

²⁴⁸ Современная наука сводит атомы к электрическим излучениям, а материя становится почти такой же эфирной, как дух.

²⁴⁹ S. B., II. 2. 16.

Атомы представляют собой неизменные факторы в течении событий. В природе имеется непреходящее. В нашем жизненном опыте имеется несколько постоянных величин, которые мы соотносим с субстанциями. Субстанции, как мы уже видели, — это наименования для способа, каким ведут себя вещи. Несмотря на изменяющийся характер, наш жизненный опыт имеет несколько постоянных характеристик. Вывод, который, можно считать, навязан нам опытом, состоит в том, что начало природы есть нечто вечно изменяющееся, но в то же время и вечно остающееся постоянным. Единственным полезным для философии предположением, которое мы берем из атомистической теории, является то, что действительность есть то, что существует в себе и для себя. В конкретном идеализме только одно целое имеет такую действительность, потому что индивидуальность частей означала бы разрушение индивидуальности целого. Но отношение целого и частей не свободно от затруднений, так что действительность может отождествляться только с сознанием.

Когда вайшешика отстаивает универсальный и реальный характер пространства и времени, это значит, что вселенная, как она нам кажется, представляет собой бесконечное расширение, безмерное распространение, бездну, в которой нет границ, нет дна, нет конца. Каждое событие имеет пространственное и временное свойства. Если пространственная позиция вещи остается той же самой, между тем как временное положение изменяется, мы говорим, что тело находится в состоянии покоя; если она изменяется соразмерно с изменением времени, мы говорим о движении. Поскольку наш жизненный опыт имеет пространственно-временной характер, вайшешика делает заключение, что пространство и время находятся вне нас, как пустые вместилища, ожидающие заполнения вещами и событиями. Кажется, истина состоит в том, что пространственные и временные отношения создаются из пространственных и временных восприятий. Если пространственный и временной характер нашего опыта требует допущения универсальных субстанций пространства и времени, нет оснований считать, почему мы не должны иметь безграничный разум в безграничных небесах, один безграничный свет и одну безграничную тьму, громадный космический резервуар всех свойств добра, зла и безразличия, которые характеризуют наши действительные переживания. Пространство и время нельзя рассматривать как производные от опыта, который ими предполагается. Пространство и время являются универсальными, всепроникающими субстанциями, что выражается в афоризме: что ни существует, существует в пространстве, что ни случается, случается во времени. Вещи мира находятся в движении, то есть занимают пространство и изменяют свое поведение во времени. Пространство, свободное от тел, и время, свободное от событий, называются субстанциями. Для объяснения опытов, имеющих черты пространственности и временности, вайшешика допускает необъятность, или безграничное пространство, не признающее предела, и продолжительность, не признающую конца. Но такое бесконечное пространство и время являются метафизическими гипотезами, а не описаниями фактов.

Хотя пространство без изменений во времени не кажется абсурдом, время без изменений или без событий представляет собой ничто, так же как отношение без соотносимых членов есть ничто. Время интерпретируется реальным веществом. Время не включает в себя множественность вещей. Оно может протекать в одиночной субстанции. Личность может изменять свой характер, цветок может изменять свою окраску. Пространство, имеющее дело, как это и есть, со свойствами положения, расстоянием и т. п., требует наличия реальных вещей. Само по себе одно время не подразумевает такого разнообразия сосуществования. Оно включает сосуществование не более, чем одна реальная вещь включает в себя другие.

Аргумент, которым доказывается существование атомов, неприменим к пространству и времени. Вайшешика не говорит, что продолжительность времени воз-

никает из отдельных неделимых моментов времени или что протяженность пространства состоит из отдельных делений или пространственных единиц. Если затруднение раздробления материи в ничто должно разрешиться только признанием существования невидимых атомов, то протяженность пространства и времени можно объяснить только аналогичной теорией делений и моментов. Если в этой последней возможно признание универсального пространства или времени, то будет совершенно законна гипотеза, признающая универсальность материи даже для объяснения физической вселенной. Мы имеем вещи, находящиеся в определенных отношениях одна к другой, отношения, которые мы называем пространственными, и события, находящиеся в определенных отношениях, которые мы называем временными. По отношению к нашему опыту время и пространство представляются как отношения объектов. Эти пространственные и временные отношения являются фактами непосредственного опыта, а теория, говорящая о том, что события совершаются в данном пространстве и в данное время, включая изменения в данном постоянном веществе атома, представляет собой результат метафизического измышления. Универсальное пространство, универсальное время и постоянные атомы — все это является гипотетическими истолкованиями, а не данными фактами²⁵⁰. Неполное определение субстанции как субстрата качества заставляет вайшешику считать пространство, время и т. д. субстанциями. Материя есть вещество, которое заполняет пространство и время, и если мы хотим быть точными, мы должны сказать, что фундаментальным понятием, при помощи которого можно объяснить вселенную, является пространственно-временное материальное вещество, — вот вывод, о котором некоторые вайшешики имеют смутное представление. Шивадитья говорит, что акаша, пространство и время в действительности составляют одно целое, хотя воспринимаются в трех видах благодаря различным следствиям²⁵¹, — точка зрения, подтвержденная Чандракантой Таркаланкарой, который считает, что, по взглядам Канады, пространство, время и акаша суть одна субстанция, хотя именуется различно: либо временем, либо пространством, либо акашей, в зависимости от производимого ею эффекта и разнообразия сопутствующих ей внешних условий²⁵². Пространство и время являются абстрагированием от природы. Поздние вайшешики считают пространство и время формами проявления бога²⁵³.

Сознание представляет собой деятельность, свойство вещи, поставленной в отношении протяженности и последовательности другой вещи, неосознанным миром. Отношение между душой и ее качествами является одним из отношений самавайи. Шанкара поднимает вопрос об отношениях атмана к качествам познания и т. д. и утверждает, что вайшешика не может признать равнозначность их обоих, поскольку я является постоянным, а качества — переменным. Если она признает их равнозначными, то не может быть условия Атмана, когда он свободен от качества. Короче говоря, Атман должен быть переменным, как и качества²⁵⁴. Узость умственной жизни объясняется допущением атомического манаса, но трудно удовлетворительно постигнуть отношение между душой и манасом. Когда вайшешика различает духовную субстанцию от качества создания, она становится на механистическую точку зрения. Концепция жизненного опыта как результирую-

²⁵⁰ Ср. Уайтхед: «Мы не должны воспринимать события как находящиеся в данном времени, в данном пространстве и состоящими из изменений в данном постоянном материале. Время, пространство и материя являются помощниками событий. По старой теории относительности, время и пространство представляют собой отношения между материями; по нашей теории, они являются отношениями между событиями» (*Enquiry*, p. 26).

²⁵¹ Akasaditrayam tu vastuta ekam eva upadhibhedan nanabutam (*Saptapadarthi*, 17), S. P. B., 1. 61.

²⁵² См. App. B., IV, to V. S., в серии *Sacred Books of the Hindus*. См. также S. P. S., II. 12.

²⁵³ Athalye, *Tarkasamgraha*, 15.

²⁵⁴ См. S. B. на Gaudapada, Karika, III. 5.

щего взаимодействия с ним чего-то, стоящего вне нашего разума, как мы уже видели, делает весь опыт непостижимым. Мы не знаем, что собой представляет сокровеннейшая сущность души. Ее различные качества удовольствия, страдания, познания и т. д. возникают через взаимодействие непостижимых я с непостижимыми атомами. Когда душа освобождается, качества исчезают, и освобожденная душа, лишенная всех качеств, является единицей, лишенной всякого внутреннего разнообразия, и, значит, становится вовсе нереальной. Объект поглощает субъект. Человек — это творческий центр, сотрудничающий в создании мира, который он познает. Опыт, эта проблема философии, не является ни природой, тесно связанной с духом, ни духом, изолированным от природы. Психическая и физическая реальность всюду находятся в теснейшем союзе. Основой всего является создание, а не внешние обстоятельства. Физики со своими атомами и силами и психологи со своими душами и способностями снова и снова соблазняются гипостазированной абстракцией. Есть многое, что можно сказать по поводу теории, принятой адвайтаведантой и санкхьей, — теории о том, что, за исключением трансцендентального я, все возникает в ходе космической эволюции.

Если мы примем доктрину множественности душ, для которой мы не находим никакого метафизического оправдания в исследованиях философии ньяи, то тогда мы будем иметь на одной стороне души, а на другой стороне пространство — время — материю. Характерной чертой последней является движение или переселение, а это в философии санкхьи называется пракрити. Санкхья с доктриной пуруш, или душ, и пракрити, или природы, отмечает дальнейшее развитие концепции ньяя-вайшешики.

Внимательный анализ открывает нам, что отношения, атрибуты и качества являются подчиненными существующему, которое бывает в двух видах: материи и нематериального, или души, пракрити и пуруши, — и мы можем воспользоваться предположением ригведы, которое имеется также в первой главе Книги бытия, что назревший дух порядка извлекает из первоначального хаоса все разновидности живых существ и мир природы. Субстанцией можно назвать лишь то, что имеет существование как целое. Нигде в мире мы не можем встретить целое, ограниченное от сих и до сих пор. Мы не можем провести границу, отделяющую одну вещь от другой. Мы имеем, конечно, степени единичности или индивидуальности. Высочайшим видом индивидуальности, которую мы встречаем, является индивидуальность изолированного индивида, но даже она не представляется замкнутой в себе. Истинной субстанцией является та, которая включает в себя отдельные умы и мир природы. Основной реальностью мира будет абсолютный дух, выраженный в туманной картине вселенной, формирующейся и трансформирующейся по мере его прохождения. Опыт есть одно продолжающееся «переселение», или взаимосвязанность. Пространство можно разбить на отрезки, время — на моменты, материю — на атомы, но мы уже видели, что вселенную нельзя рассматривать как пространство, время и материю порознь, но лишь как пространство — время — материю вместе, следовательно, на пракрити, или на то, что изменяется, что образует основное вещество вселенной, и на ее дробные элементы следует смотреть не столько как на вещи, сколько как на события.

Категории вайшешики являются несовершенными, какой бы точки зрения мы ни придерживались. Если мы берем их как различия, которые имеют значение в плане обычной жизни, то мы можем указать на некоторые различия в обычном употреблении, которых мы не находим в перечне категорий, например восприятие ценностей и целей. Если мы берем их как философскую интерпретацию опыта, тогда все разнообразие и изменяемость мира можно свести к одной концепции. Определенные души и мир природы являются приспособленными друг к другу аспектами продолжающегося движения вперед. Точка зрения вайшешики, что душа является оборотной стороной действительности, между которой и материей имеется большое различие, является основательной.

Если всю природу объекта-опыта можно приписать пракрити, которая является вечным нарастанием событий, то где же в этой схеме место душе? Это составляет проблему теории познания, и мы уже видели, что принятая вайшешикой теория ньяйи о том, что индивидуальная душа имеет пассивный разум, в который, как в пустое вместилище, внешний мир вносит идеи своей природы, является неподходящей. Учение о неодушевленных объектах определяет все философское поведение вайшешики. Тень материализма омрачает фон, и души рассматриваются как субстанции той же природы, что и атомы, не имеющие в себе разума.

Атомы и души, пространство и время являются простыми звуками и символами, не имеющими значения отдельно от опыта. Вайшешика использует их как манекены, на которые она могла бы развешивать свои теории. Как мы уже видели в нашей критике ньяйи, и психологические, и физические порядки вещей коренятся в универсальном сознании, которое нельзя смешивать с психологическим сознанием. Этим подчеркивается разница между субъектом и объектом. До тех пор пока вайшешика не примет эту точку зрения, она не получит объяснения генетического порядка, объективной действительности и постоянно меняющегося характера космической эволюции с ее частями: растениями, животными, людьми. Ссылка на адришту сомнительна, а бог не может занять место адришты, пока он не превратится в абсолютное сознание. Если единичность субстанции совместима с разнообразием ее состояний, тогда не предвидится особой трудности на пути нашего рассмотрения вопроса о богатстве разнообразного существования в мире, рассматриваемого как качественные аспекты фундаментального бытия. Недостаток вайшешики состоит в том, что она свои результаты не сводит в единое целое, в одну последовательную, ясную структуру. Она не является философией в том смысле, которое выражается известным изречением «Republic», что истинным диалектиком и философом является тот, кто вещи видит взятыми вместе. Каталог вопросов не составляет систематической философии. Вайшешика игнорирует многосторонний контекст человеческой жизни, а ее физическая философия, моральные и религиозные ценности не становятся общей системой истолкования. Атомистический плюрализм не является окончательным ответом на интеллектуальные запросы рационального восприятия вселенной. Но мы сходимся с вайшешикой в том, что утонченный анализ обычных логиков дает не больше, чем наука о возможном, чем абстрактный формализм, отделенный от реального мира. Философия может критиковать, но не может отрешаться от здравого смысла. Здравый смысл не может заменить все, но он, конечно, является первым условием плодотворности всякой философии. Только метод философии отличается от метода здравого смысла. Он стремится продвинуться вперед за те факты, которые представляются сознанием как возможные. Творческая логика, являющаяся инструментом философского гения, стремится обосновать мир, исходя из высшего принципа. Те же самые факты, которые замечены мыслителями вайшешики, могли бы получить более удовлетворительную интерпретацию, и, как мы уже увидим далее, санкхья и веданта подходят к более совершенной философской конструкции, оправдывающей веру в принцип «Один бог, один закон».

ЛИТЕРАТУРА

- Chatterjee, Hindu Realism.
 Cowell and Gough, Sarvadarśanasamgraha, X.
 Gaṅgānāth Jhā, Prasāstrapāda's Padārthadharmaśamgraha with Śrīdhara's Nyāyakandalī.
 Faddegon, The Vaiśeṣika System.
 Keith, Indian Logic and Atomism.
 Nandalal Sinha, The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda.
 Roer, Bhāṣāpariccheda and Siddhāntamuktāvalī of Viśvanātha.
 Uī, The Vaiśeṣika Philosophy.

Введение. — Предшественники. — Литература. — Причинность. — Пракрити. — Гуны. — Космическая эволюция. — Пуруша. — Отношение между пурушей и пракрити. — Проблема познания. — Джива. — Этика. — Освобождение. — Бог. — Является ли санкхья атеистической? — Общая оценка.

■ ВВЕДЕНИЕ

Система санкхья представляет в истории мысли заметное отклонение от того, что можно назвать формалистическим направлением ума. Подчеркивая принцип непрерывности, она намечает в некоторой степени отказ от тенденции смотреть на вселенную как на нечто, увязанное в аккуратные свертки. Ее отказ от строгих категорий ньяя-вайшешики как средств, не подходящих для описания сложной и текучей вселенной, является реальным шагом вперед в теории атомистического плюрализма. Она подрывает основы сверхъестественной религии, заменяя сотворение эволюцией. Мир не является результатом акта бога-творца, который одним повелением своей воли вызвал к жизни мир, полностью отличающийся от него; мир является продуктом взаимодействия между бесконечным количеством духов и вечнодействующей пракрити, или возможностью природы, — тем, что Платон называет «вместилищем и кормилицей всех поколений»¹.

Философия санкхьи принимает реальность пуруш и пракрити, поскольку считает с фактом, что в природе существует различие между объектом и субъектом. Невозможно никакое объяснение опыта, если мы не признаем реальности познающего я и познаваемого объекта. Санкхья пытается дать ясное представление о всем опыте, о том, почему мы имеем его и как мы его получаем. Ричард Гарбе, который производил специальное исследование этой школы, говорит: «В доктрине Капилы впервые в истории мира были проявлены полная самостоятельность и свобода человеческого разума, его полная уверенность в своих собственных силах»². Это «самая замечательная система философии, которую создала Индия»³. Даже те, кто считает такую оценку преувеличенной, признают, что санкхья является выдающейся попыткой в области чистой философии.

Эта система называется санкхьей потому, что она приходит к своим выводам посредством теоретических исследований. Слово «санкхья» некоторые выводят из *saṃkhyā*, что означает «число»⁴, и объясняют такое название системы тем, что

¹ См. также «Emeads», III, 6. 13; E. T. by McKenna. II, p. 86.

² «Philosophy of Ancient India», p. 30. См. также Davies S.K., p. V.

³ S. P. B., p. XIV.

⁴ Garbe, Philosophy of Ancient India, p. 44. Т. В. ассоциирует санкхью с *parisaṃkhyāna*, или изнутрильным перечислением. См. XII. 11393; XII. 11409. 11410. Уинтерниц говорит: «Мне кажется доказанным, что Пифагор находился под влиянием индийской санкхьи» («Calcutta Review», 1924, p. 21).

она дает аналитическое перечисление принципов космоса. Но такая тенденция к перечислению является обычной для всех индийских систем мышления. В старых текстах термин «санкхья» употребляется в смысле философского размышления, а не числовых подсчетов⁵. Это довольно распространенная система, излагающая после детального размышления природу пуруши, духа⁶ и других существ, потому и приобрела свое многозначительное название⁷.

■ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ

В истории мышления нет ничего совершенно нового. Ни одна система мышления не родилась в голове какого-либо одного человека. Должны были существовать философские идеи и доктрины, дающие необходимый материал для основателя. В нашем описании космологии ригведы⁸ мы указываем на некоторых отдаленных предшественников теории санкхьи, рассматривающей пурушу и пракрити. Переходя к упанишадам, мы находим в их различных учениях руководящие положения философии санкхьи⁹. Авторы упанишад не все думали одинаково. Некоторые из них высказывали предположения, которые могли быть переработаны в систему санкхьи, хотя сами авторы упанишад этого не сделали. Когда санкхья заявляет, что она основывается на упанишадах, для этого есть некоторые основания, несмотря на то, что основная тенденция упанишад коренным образом противоположна дуализму. В концепции санкхьи о вселенной упор делается на реалистической тенденции упанишад. В «Шветашватара упанишаде»¹⁰ встречается первое упоминание о санкхье, хотя отдельные элементы, объединенные в систему, могли встретиться и в более ранних упанишадах. Не только упоминание о перевоплощении и неудовлетворительности мира, но даже такие центральные принципы, как то, что познание является средством к освобождению, а пуруша представляет собой чистый субъект, заимствованы на упанишад¹¹. В «Катха упанишаде»¹² на вершине эволюционной лестницы материи стоит обнаруживающееся (авьякта), из которого последовательно возникают большое Я (*махам-атма*), интеллект, ум, объекты и чувства. Чувство собственного я (*аханкара*) не упоминается, и признается верховный дух. Все же это является самым ранним описанием космической эволюции, которое, вероятно, и было использовано мыслителями санкхьи.

Первый продукт пракрити называется махатом, великим единством; а естественным источником этой идеи является концепция упанишад, заключающаяся в том, что верховный дух вновь появляется как первенец творения, после того как произведена первоначальная материя¹³. Классификация психических функций могла быть навеяна «Прашна упанишадой», рассматривающей состояние сна,

⁵ См. I. P., p. 527. Cp. T. B., XII. 11934. Doṣāṇām ca guṇānām ca pramāṇam pravibhagataḥ.

Kaṁcid artham abhipretya sā saṁkhyety upadharyatām. Как говорится в одном толковании, под словом «санкхья» следует понимать строгое взвешивание недостатков и достоинств. Санкхья не всегда имеет значение перечисления. В своем комментарии на «Viṣṇusahasranāma» Шанкара приводит цитату, в которой санкхья означает познание природы чистого духа: «Suddhātmatattvavijñānam sām̐khyam ity abhīdhiyate». См. H a l l, Sām̐khyasāra, p. 5.

⁶ Cp. Samyagvivekenātmakathanam.

⁷ Предполагается также, что свое название эта система получила от своего первого основателя Санкха, хотя для такой догадки мало доказательств. См. H a l l, Sām̐khyasāra, p. 3.

⁸ I. P., p. 100 – 105.

⁹ См. I. P., p. 259 – 260.

¹⁰ VI. 13.

¹¹ Bih. Up., II. 4. 14; III. 4. 2; IV. 3. 15. См. также «Munddaka», III, 1. 1.

¹² III. 10 – 11. См. также VI. 7 – 11. Cp. Chān., VI. 8. 6.

¹³ R. V., X. 12. 1. Cp. M. B., XII. 311 – 313.

дремоты и т. д.¹⁴ «Шветашватара упанишада»¹⁵ содержит более подробное описание принципов санкхьи о космосе, трех гунах, хотя эти элементы санкхьи подчинены ее основной доктрине теизма. Она отождествляет прадхану и майю, а также Брахмана и пурушу¹⁶. «Майтраяни упанишада», которая, кажется, является упанишадой послебуддистского периода¹⁷, хорошо знакома с усовершенствованной санкхьей и делает ссылки на *танматры*¹⁸, три гуны¹⁹ и различие между духом и природой²⁰. Упанишады в общем и неопределенном смысле употребляют эти термины, которым позднейшие системы придали специфическое значение.

Попытку Якоби считать санкхью дальнейшим развитием старой материалистической школы мало кто поддерживает. Настаивая на абсолютной реальности и независимости духа, санкхья противопоставила себя всем материалистическим взглядам рационалистического направления. Мы не встречаемся ни с одной стадией развития санкхьи, на которой ее можно было бы отождествить с материализмом.

Отношение санкхьи к раннему буддизму вызвало много толков по поводу их взаимного заимствования²¹. Хотя дошедшие до нас работы санкхьи более позднего происхождения, чем буддизм, и могли бы отразить влияние буддистских теорий, сами идеи санкхьи предшествовали Будде²², и буддизм невозможно рассматривать в качестве источника санкхьи. Настойчивое утверждение страдания, подчиненность ведийским жертвоприношениям и отрицание аскетических сумасбродств, равнодушие к теизму и вера в постоянное становление мира (*паринаминьятва*) являются общими буддизму и санкхье. Этих случайных совпадений недостаточно для оправдания теории взаимных заимствований, особенно имея в виду отмеченные расхождения между ними. Буддизм не принимает ни одного из центральных принципов санкхьи: неактивную пурушу, первичную пракрити и теорию гун. Если буддистская цепь причинности в некотором отношении напоминает теорию санкхьи об эволюции, то это потому, что обе они вытекают из общего источника — упанишад. Была ли санкхья во времена Будды атеистической по своему характеру, мы сказать не можем.

В «Махабхарате» мы со всей очевидностью находим тот же способ рассуждения, что и у санкхьи²³. «Анугита» объясняет различие пуруши и пракрити²⁴. Пуруша — это субъект познания, двадцать пятый принцип, противопоставленный двад-

¹⁴ IV. Ср. тонкое тело санкхьи с существом шестнадцати элементов этой упанишады.

¹⁵ I. P., 510 — 515. См. Śvete. Up., I. 4; IV. 5.

¹⁶ I. 10; IV. 10; III. 12 и IV. 1.

¹⁷ См. I. P., p. 142; Keith, Sāṃkhya, p. 14 — 15. The «Nṛsiṃhātapanīya», «Garbha», «Culika» находятся под сильным влиянием доктрин санкхьи.

¹⁸ III. 2. См. также Chān. Up., VI. 3.

¹⁹ II. 5; V. 2. Некоторые связывают концепцию трех гун с тремя цветами, упоминаемыми в «Chāndogya Upaniṣad» и повторенными в «Śvetāśvatara Upaniṣad».

²⁰ VI. 10. Ср. Keith: «Собственно говоря, в санкхье найдется не много такого, чего нельзя было бы найти в том или ином месте в упанишадах» («Sāṃkhya», p. 60).

²¹ См. I. P., p. 472 — 473.

²² Как в индийских, так и в буддистских работах имеется много свидетельств бесспорной древности и аутентичности систем санкхьи и йога, имевших распространение еще до появления Будды (Rājendra Lāl Mitra, Y. S., p. XVI). Буддистские легенды называют Капилу одним из предшественников Будды. См. Garbe's S. P. S. Vitti, p. 3. Ср. «Brahmajāla Sūtra»: «Есть, братие, отшельники и брамины, этерналисты, которые, исходя их четырех оснований, объявляют, что существуют как душа, так и мир. Они посвящают себя логике и словопрениям и дают такое же выражение своим собственным выводам, подтверждаемым такими же своими аргументами и основанным на их же софистике. Душа вечна, а мир, не рождающий ничего нового, стоит, как горный пик, как столб, прочно укрепленный; и эти живые существа, хотя и проходят путь от рождения к рождению, хотя и выпадают из одного состояния существования и вступают в другое, все же существуют всегда и во веки веков».

²³ I. P., p. 501 — 504.

²⁴ XIV. 50. 8 ff.

цати четырем другим принципам природы, которые являются объектами познания²⁵. Конечное освобождение осуществляется познанием фундаментального различия между духом и природой²⁶. Множественность душ лишь эмпирическая. Душ много, пока они находятся в соединении с природой, но как только они постигают свое отличие от нее, они возвращаются к двадцать шестому принципу бога²⁷. Эпическая философия по своему характеру является решительно теистической, и какие бы элементы санкхьи в ней не присутствовали, они используются в духе теизма. Считают, что я выделяет из себя гуны, как паук выпускает свою паутину²⁸. Пракрити работает под контролем пуруши²⁹. Говорят, что она является продуктом пуруши, в которую она время от времени превращается³⁰. Махат, аханкара и манас суть космические функции верховного духа. Капила, по преданию являющийся основателем этой системы, считается великим мудрецом, достойным всякого уважения. Ясно, что санкхья не принимала своей отличительной формы даже в эпосе, о котором не упоминается в танматрах. Поэтому мы можем встретиться с различными взглядами на порядок и развитие принципов санкхьи. Наибольшее приближение такой точки зрения к классической санкхье содержится в «Анугите»³¹. Упоминаются взгляды Панчашикхи³² и Асита Девала³³. Говорят, что Панкашикха учился санкхье у Асури, и «Санкхья кари-ка» повторяет это предположение эпоса. Как Асури, так и Панкашикха придерживались взглядов теистической санкхьи и верили в верховность Брахмана. Независимость индивидуальной души является относительной. Между взглядами санкхьи и взглядами Панчашикхи имеются большие расхождения в деталях³⁴.

Хотя Ману³⁵ не упоминает санкхью, однако описание творения, приведенное в первой главе, признание трех источников познания³⁶, подробное описание трех гун³⁷ говорят о сильном влиянии санкхьи. Пураны³⁸ и позднейшие списки веданты используют теории санкхьи, хотя они не оставляют места атеистической метафизике и мало полезны для решения вопроса о древности этой системы.

Взгляды санкхьи в том виде, как они встречаются нам в упанишадах, «Махабхарате», включая «Бхагавадгиту» и «Ману», склоняются к теизму³⁹. Пуруша и прак-

²⁵ М. В., XII. 306. 39 – 40.

²⁶ XII. 307. 20.

²⁷ XII. 350. 25 – 26; XII. 351. 2 – 4.

²⁸ XII. 285. 40.

²⁹ XII. 314. 12; XII. 315. 6.

³⁰ XII. 303. 31.

³¹ XIV. 40 – 42.

³² XII. 219; XII. 321. 96 – 112.

³³ XII. 274.

³⁴ Соответствует уму, который он рассматривает как шестой орган восприятия. Панчашикха смотрит на силу как на шестой орган действия. Описание в XII. 219 отличается от описания в XII. 318. 96. 112, где Панчашикха, как считают, устанавливает тридцать принципов. Иногда говорят, что это позднейшая точка зрения является ранней формой культа Панчашикхи. Трудно решить, является ли Панчашикха традиционной школы тем же самым, что Панчашикха, описываемый в эпосе, так как между взглядами, приписываемыми ему в М. В., и взглядами, собранными в работах санкхьи и йоги, имеются расхождения. Профессор Дас Гупта приводит длинный список более или менее сходных взглядов из медицинского трактата Чараки «History of Indian Philosophy», р. 213, но там нет упоминания о танматрах, а пуруша и пракрити обе рассматриваются как авьякта, и пуруша не рассматривается как пассивная и бесстрастная. Говорится, что освобождение должно быть достижением состояния Брахмана. Это описание находится под влиянием веданты, ньяя-вайшешики и буддизма, так же как и санкхьи.

³⁵ I. Р., р. 516 – 517.

³⁶ XII. 105.

³⁷ XII. 24 – 25.

³⁸ См. «Bhāgavata», III. 5; «Matsya», III; «Agni», XVII; «Mārkaṇḍeya», XIV.

³⁹ «Изучение эпоса и других ранних материалов убедило меня, что нет ни одного места, в котором санкхье приписывалось бы неверие в Брахмана или бога» (Franklin Edgerton,

рити являлись не независимыми реальностями, а только формами проявления бога. В «Буддачарите» Ашвагхоши мы встречаем описание встречи Будды с его бывшим учителем Арадой, который придерживается взглядов санкхьи, хотя и в теистической оправе. Представляется весьма вероятным, что наиболее ранняя форма санкхьи была одним из видов реалистического теизма, приближающимся к взглядам *вишишта-адвайты* упанишад. В то время как этот тип санкхьи можно считать закономерным развитием упанишад, едва ли можно говорить, что дуалистическая санкхья, которая настаивает на множественности пуруш и независимости пракрити и опускает все описания абсолюта, совпадает с учением упанишад. Возникает вопрос, как могло случиться, что санкхья отвергла идею об абсолюте, которая одна только и могла сделать эту систему удовлетворительной? Санкхья не превращалась в хорошо координированную систему до тех пор, пока не появился буддизм. Когда буддизм бросил вызов реализму, санкхья приняла этот вызов и на строго рациональных основах построила доводы за реальность я и объектов. Когда санкхья развилась на чисто рационалистической почве, она была обязана признать, что не существует доказательств бытия бога.

■ ЛИТЕРАТУРА

Предание единодушно считает, что автором этой системы был Капила⁴⁰. Некоторые считают его сыном Брахмы⁴¹, другие — что он является аватаром Вишну⁴², а некоторые отождествляют его с воплощением Агни⁴³. Хотя эти предположения являются мифическими, все же можно допустить, что ответственной за такое течение в индийской мысли, как санкхья, была историческая личность по имени Капила. Мы не ошибемся, если будем считать, что он жил в столетие, предшествующее Будде⁴⁴. Данных, подтверждающих, что «Санкхьяправачана-сутра» и «Таттвасамаса», обычно приписываемые Капиле, были написаны именно им, не имеется. Ишваракришна в своей «Карике» описывает себя как состоящего в рядах последователей Капилы, а затем Ашури и Панчашикхи⁴⁵. Вероятно, Ашури жил раньше 600 года до н. э., если он является тем же лицом, что и Ашури из «Шатапатха Брахмана». Гарбе полагает, что Панчашикху можно отнести к первому столетию н. э. Из некоторых дошедших до нас фрагментарных текстов видно, что Панчашикха придерживался теории трех гун⁴⁶. Он считал пуруши⁴⁷ атомисти-

«American Journal of Philology», XIV. I, p. 8). «М. В.», XII. 11039 обычно рассматривается как подчеркивающая важное различие между санкхьей, отрицающей бога, и йогой, признающей его. Эдгертон возражает против такого мнения, однако трудно найти оправдание тем выдержкам из М. В., которые отличают санкхью двадцати шести принципов от санкхьи двадцати пяти принципов. Последний тип является индифферентным к абсолюту, или богу (XII. 300). Однако верно и то, что М. В. не поддерживает этот последний взгляд.

⁴⁰ Svet. Up., V. 2. Cp. М. В., «Mokṣadharmā». Sāmkhyasya vakta kapilah paramarsih puratanah. Hiranyagarbho yagasya vakta nanyah puratanah.

⁴¹ М. В., XII. 340. 67; «Rāmāyana», I, 40 — 41.

⁴² «Bhāgavata», III, 24. 36; II. 7. 3.

⁴³ S. P. B., VI. 70.

⁴⁴ Вебер считает, что санкхья является старейшей из существующих систем («History of Indian Literature», p. 235). «М. В.» упоминает санкхью и йогу как очень древние системы, sanatane dve. XII. 13711.

⁴⁵ S. K., 70. Согласно М. В. (XII. 218. 14 — 15), последователями Капилы являются Асури, Панчашикха, Гаргья и Улука. Китайское предание считает последователем Канады одного Панчашикху. Очевидно, он отличается от Панчашикхи. См. U i, Vaiśeṣika Philosophy, p. 7 — 8. В М. В. имеется раздел по «Janakaśaīṣaśikhasamvāda», а некоторые из его мнений цитируются в V. В.

⁴⁶ S. P. B., I, 127.

⁴⁷ Y. B., «Tattvavaiśāradi», I. 36.

ческими⁴⁸ по величине и признавал необходимость связи пуруши и пракрити скорее для различения, чем для действия⁴⁹.

Древнейшим доступным нам, а равно и наиболее популярным учебником этой школы является «Санкхья карика» Ишваракришны. Из самого названия видно, что это не первая работа, написанная в духе этой системы. Китайское предание приписывает Виндхьяваше переработку труда Варшаганы. Если Виндхьяваша является тем же лицом, что и автор «Карики»⁵⁰, то из этого следует, что «Карика» базировалась на более ранней работе, о которой мы не имеем сведений⁵¹. Эта работа третьего столетия н. э. Гаудапада написал к «Карике» комментарий. Является ли этот комментатор тем же самым лицом, что и автор «Карики», написанной на «Мандукьопанишаду», решить невозможно ввиду различия в способе мышления этих двух работ. Так как он жил раньше Вачаспати, его можно отнести к восьмому столетию н. э.⁵² «Санкхьятаттвакаууди» Вачаспати (девятое столетие н. э.) — популярная работа. Трактатом, написанным на «Карику», является «Санкхья-чандрика» Нарьяны.

«Санкхьяправачана-сутра», приписываемая Капиле⁵³, имеет шесть глав, из которых первые три посвящаются изложению принципов санкхьи, четвертая дает

⁴⁸ S. P. B., VI. 68.

⁴⁹ Такакусу думает, что «виндхьявасин» было титулом Ишваракришны (I. R. A. S., 1905). Гупараджа рассматривает их как отдельные («Tarkarāhasyaadīpikā», p. 102 — 104).

⁵⁰ «Бхагавата» рассказывает нам только об одной части работ по системе санкхьи, дошедшей до нас, в то время как большая часть считается уничтоженной временем (*калавиплута*). I. 3. 10. Виджнянабхикшу утверждает, что многие работы были уничтожены временем (*каларкабхакиштам*) (Введение). Последний стих «Санкхьи карики» гласит: «Темы, поднимаемые в семидесяти стихах, те же, что и в полной «Шаштитантре»; если исключить иллюстративные рассказы и опустить полемические вопросы». Допускается, что этот стих является позднейшей вставкой, потому что самый ранний комментатор «Карики», Гаудапада, ничего о нем не говорит. Гаудапада делает ссылку на «Шаштитантроддхару». Считают, что ее изложил в общедоступной форме Асури, а Панчашикха придал ей атеистический характер и приписал ее Капиле. Однако сказать что-нибудь определенное об этом трудно. Вачаспати и Нараяна придерживаются мнения, что «Шаштитантру» нельзя рассматривать как произведение, что это только план шестидесяти тем. Такое же объяснение можно считать правильным и по поводу «Шаштитантры», упоминаемой в джайнской «Ануйогадваре-сутре». Согласно «Ахирбудхьясанхите» (XII), санкхья представляет собой теистическую систему, состоящую из шестидесяти подразделений в двух частях: тридцать две (*пракрити*) и двадцать восемь (*викрити*). Вачаспати приводит в своей «Таттвакаууди» (72) выдержку из «Раджаварттики», которая сводится к тому, что «Шаштитантра» называется так потому, что она имеет дело с шестидесятью темами пракрити, с ее единством, ее отличием от пуруш и т. д. Китайское предание приписывает авторство «Шаштитантры» Панчашикхе, хотя и Варшаганы иногда дает основание для этого. См. «Bhamati», II. 1. 3.

⁵¹ Буддистский монах Парамарха (шестое столетие н. э.) перевел ее на китайский язык, а также написал комментарий к ней. Китайское предание помещает Виндхьявашу раньше Васубандхи, который цитирует второй стих из «Карики». См. U i, Vaiśeṣika Philosophy. Является ли Виндхьяваша автором «Карики», как предполагает Keus («Sāṃkhya», p. 79; J. L. A., p. 248; «Karmamīmāṃsa», p. 59), или ее комментатором, как утверждает Белвалкар («Bhandārkar Commemoration Volum», p. 175 — 178)? Ишваракришна жил раньше Васубандху, которого теперь относят к четвертому столетию н. э. Свапнешвара отождествляет Ишваракришну с Калидаса. «Iśvarakreṣṇanamna kalidasena kṛtaḥ karikāḥ» См. Hall's, «Sāṃkhyasāra», p. 29. Кажется, что Ишваракришна был определенно атеистом. Хотя считается, что «Карика» содержит семьдесят стихов, до нас дошло только шестьдесят девять. Б. К. Тилак пытался из комментария Гаудапады на S. K., 61, так восстановить опущенный стих:

Kāraṇam īśvaram eke bruvate kālāṃ pare svabhāvam vā, Prajāḥ kathāṃ nirguṇato vyaktāḥ kalasvabhāvaś ca. Кажется, комментарий Гаудапады имел в виду такой стих, а позднее он, вероятно, был запрещен за своей открытый атеизм.

⁵² «Mātharavṛtti» — работа по философии санкхьи, сокращенным вариантом которой является, как считают, «Бхашья» Гаудапады. Но, как правило, вритти появляется позднее бхашьи, и тот факт, что «Mātharavṛtti» комментирует последних три стиха из S. K., заставляет относить ее к более поздней дате. См. «Bhandārkar Commemoration Volume».

⁵³ Свапнешвара в своей «Kaumudiprabhā» относит S. P. S. к Панчашикхе, и то обстоятельство, что ее приписывают Капиле, объясняется тем, что последний является инициатором этой традиции. См. Hall's «Sāṃkhyasāra», p. 8.

несколько иллюстративных рассказов, пятая опровергает взгляды противников и шестая дает краткое резюме. Работа эта относится к четырнадцатому столетию н. э. главным образом на том основании, что «Сарвадаршанасанграха» Мадхавы на нее не ссылается, а основывает свое описание санхьи на «Карике»⁵⁴. В то время как «Карика» развивает строгий дуализм, сутра проявляет более примирительное отношение к теистическому монизму⁵⁵. «Санхьясутравритти» Анирудхи относятся к пятнадцатому столетию, а «Санхьясутравриттисара» Махадевы, как считают, была написана около 1600 года н. э. «Лагхусанхьясутравритти» Нагеша не представляет большой ценности. Наиболее значительной работой после «Санхьяправачана-сутры» является «Санхьяправачана-бхаша» Виджнянабхикшу (шестнадцатое столетие) Этот автор стремится свести к минимуму различие между санхьей и теистической ведантой, которую он считает настоящей ведантой, а адвайта-веданту — ее современной фальсификацией. Виджнянабхикшу написал также «Санхьясару», «Йогаварттику», «Йогасарасанграху», а также комментарий на «Брахма-сутру», называемый «Виджнянамрита».

■ ПРИЧИННОСТЬ

Теперь мы можем рассмотреть аргументы, с помощью которых санхья приходит к своему дуализму пракрити и пуруши. Существование пракрити санхья доказывает посредством применения принципа причинности

Одной из центральных черт системы санхья является теория о том, что следствие предварительно содержится реально в своей причине. Санхья определяет причину как сущность, в которой в скрытой форме содержится следствие, и в доказательство такого взгляда приводит следующие аргументы⁵⁶: 1) то, что не существует, не может быть объектом какого-либо действия. Нельзя получить небесный цветок. То, что не существует, нельзя сделать существующим. Синее не сделать желтым даже тысяче художников⁵⁷; 2) продукт не отличается от материала, из которого он сделан; 3) прежде чем он вступает в бытие, он существует в форме материала. Если бы это было не так, тогда следует допустить, что нечто может произойти из ничего; 4) причинное действие свойственно лишь тому, что имеет необходимую потенцию; 5) следствие имеет ту же самую природу, что и причина. Ткань по своей сущности не отличается от ниток. Не может возникнуть причинного отношения между объектами, существенно отличающимися друг от друга⁵⁸. Развитие — это появление на свет того, что скрыто и спрятано, или, как

⁵⁴ Гунаратна (четырнадцатое столетие н. э.) не упоминает эту работу. Однако бхашья на нее появилась в шестнадцатом веке, и если бы эта сутра относилась к более ранней дате, было бы трудно понять, почему ни одна бхашья не была написана ранее. То же относится и ко всем другим системам. Вачаспати об этом не знает Альбируни, который писал свою работу в первой половине одиннадцатого столетия и знаком с работами Ишваракришны и Гаудапады, кажется также не знает об этой «сутре».

⁵⁵ Ср. Гарбе: «В частности, автор сутры с великим старанием пытался найти доказательства полной несостоятельности того тезиса, что учение системы санхья не находится в непримиримом противоречии с доктриной о личности бога, с доктриной о всеохватывающем единстве Брахмана, с доктриной о природе Брахмана как блаженстве (ананда) и с доктриной о достижении высочайшей цели в небесном мире» (см. I. 95, 154; V. 64, 68, 110; VI. 51, 58, 59). Конечно, в «Санхья-сутре» легко во многих местах распознать влияние веданты; вероятно, наиболее показательно это видно в сутре IV. 3, которая является слово в слово повторением «Веданта-сутры», IV. I. II и V. 116, где применен технический термин «brahmarupata» вместо правильного выражения, принятого в системе санхья» (S. B. P., изд. Гарбе, p. XI).

⁵⁶ S. K., 9.

⁵⁷ Nahi nīlaṁ śilpisahavreṇāpi pītaṁ kartuṁ śakyate («Tattvakaumudi», p. 9).

⁵⁸ См. «Tattvakaumudi», p. 9.

сказал бы Аристотель, это есть переход от бытия потенциального к бытию действительному, или, по словам Гегеля, это переход от не проявившегося к явному. Такая точка зрения поддерживается также священным писанием⁵⁹. Согласно доктрине саткарьявады, причина и следствие суть свернутое и развернутое состояния одной и той же субстанции. Всякое созидание является развертыванием (*удбхава*), а всякое разрушение — свертыванием (*анудбхава*) или исчезновением в причине⁶⁰. Абсолютного исчезновения не существует. Прошрое и будущее состояния не уничтожаются, поскольку они воспринимаются йогинами⁶¹. Санкхья принимает теорию эволюции (*авирбхава*) и инволюции (*тиробхава*).

Причина и следствие — это различные состояния, и, следовательно, они отличаются одно от другого⁶², хотя это различие основывается на наших практических интересах. Кувшин может держать воду, а глина не может. В своей основе материальная причина и следствие едины, а практически они отличаются, потому что служат разным целям. Тожественные в основе, они отличаются только практически. Санкхья различает два вида причин — действующую и материальную. В то время как материальная причина переходит в следствие, действующая причина испытывает внешнее влияние. Хотя следствие содержится в причине, но для того, чтобы вывести его из причинного состояния, требуется что-то дополнительное. Чтобы получить масло, нам нужно выжимать семена, а для получения зерна нужно молотить снопы. Если это сопутствующее действие (*сахакаришакти*) отсутствует, то следствие не возникает⁶³. Хотя следствие потенциально содержится в причине, эта потенциальность сразу не актуализируется. Для актуализации потенциальности необходимо сопутствующее действие удаления преграды. Согласно Вьясе, такими сопутствующими условиями являются место (*геша*), время (*кала*) и форма и конституция вещи (*акара*)⁶⁴. Из куска камня не может появиться растение⁶⁵. Различаются два вида следствий. Когда из золота изготавливается драгоценная вещь, мы имеем пример воспроизведения. Когда изменяется качество вещи, мы имеем случай *гхармапаринамы*, когда же потенциальное становится действительным и происходит только внешнее изменение, мы имеем случай *лакшанапаринамы*. Изменение состояния, происходящее только от действия времени, называется *авастхапаринамой*⁶⁶. Изменение происходит всюду и в каждый данный момент. Мы не можем дважды вступать в один и тот же поток, потому что вода не остается той же самой в два разных момента. Точно так же один и тот же человек не может дважды войти в одну и ту же реку, потому что за это время он изменился, так же как изменилась и река. Все вещи и состояния, внешние и внутренние, под-

⁵⁹ Chān., VI. 2. 2. См. также В. Г., II. 16.

⁶⁰ S. P. S., I. 120 — 121.

⁶¹ S. P. S., I. 121.

⁶² Karanakaryavibhagat (S. K., 15).

⁶³ Вьяса следующим образом иллюстрирует действие этих сопутствующих причин: «Как владелец нескольких полей может с уже затопленного поля орошать другие, находящиеся на том же или еще более низком уровне, не нагнетая воду руками, а только открывая запруды или плотину, с которой воды устремятся на эти поля самотеком, или как тот же владелец не может заставить эту воду или разжиженную ею землю течь к рисовым корням, не удалив предварительно сорную траву, так же совершается и действие осуществляемого условия (*нимитта*), дополняющего материальные причины или условия» (У. В., IV. 3).

⁶⁴ У. В., III. 14.

⁶⁵ Но, согласно философии санкхьи, любая причина может вызвать любое следствие (потому что все вещи являются видоизменениями пракрити), если только будут удалены мешающие этому определенному следствию препятствия. Виджнянабхикшу считает, что если по воле бога тот порядок расположения частиц камня, который служит преградой для потенциальных тенденций развития растения в росток, будет устранен, то растение может появиться и из камня.

⁶⁶ У. В., III. 13.

чинены закону изменений⁶⁷. Исходя из этого процесса изменения, разум человека, основываясь на отношении предыдущего к последующему, выводит правило причинности⁶⁸.

■ ПРАКРИТИ

Санкхья рассматривает природу как огромный, постоянно изменяющийся комплекс элементов. Вся иерархия форм, получаемых из физической материи, которая в свою очередь сама является продуктом субматериальных элементов, представляется как раскрытие ресурсов природы. Если все следствия находятся в своих причинах в скрытом состоянии и если дурной бесконечности следует избегать, то должна существовать какая-то не имеющая причины причина. Из принципа причинности следует, что первичной основой эмпирической вселенной является непроявленная (*авьякта*) пракрити. «Санкхья карика» доказывает существование пракрити следующими доводами⁶⁹: 1) индивидуальные вещи ограничены размером. Все, что ограничено, является зависимым от чего-то внешнего. Следовательно, ограниченное как ограниченное не может быть источником вселенной. 2) Все индивидуальные вещи обладают определенными общими свойствами, а это предполагает наличие общего источника, из которого они все происходят. Санкхья не признает, что различные элементы коренным образом отличаются друг от друга. 3) Существует какое-то действующее начало, проявляющее себя в развитии вещей. Эволюция включает в себя начало, которое нельзя приравнять ни к одной из ее стадий. Это что-то большее, чем ее продукты, хотя и внутренне им присущее. 4) Следствие отличается от причины, и, следовательно, мы не можем сказать, что ограниченный и обусловленный мир является своей собственной причиной. 5) Имеется очевидное единство вселенной, предполагающее единственную причину. Санкхья признает непрерывность развития мира от низшего к высшему. Произведенные вещи развиваются и постепенно исчезают в определенном порядке. Считается, что мир является паринамой, или превращением пракрити, которое является ее причиной. Всякая вещь есть следствие производящей причины, ибо из ничего ничего не происходит. Если бы в причине содержалось меньше того, что есть в следствии, тогда та разница должна была быть произведена из ничего. Из этого следует, что причина должна содержать больше или во всяком случае столько же реальности, как и следствия. Естественный свет разума, по словам Декарта, говорит нам, что первоначальная причина должна содержать в превосходящей степени все реальности, имеющие значение и ценность следствия. Ничто не может развиваться из того, что первоначально не содержалось бы в нем в свернутом виде⁷⁰. В то время как каждое следствие причинно, пракрити не имеет причины⁷¹, но является причиной всех следствий, из которых оно выводится⁷². Это называется *прадханой*, потому, что на ней основываются все следствия⁷³. Это называется Брахмой, или тем,

⁶⁷ S. P. S., 1, 121.

⁶⁸ Buddhinirmāṇa.

⁶⁹ 15, 16.

⁷⁰ Ср. с этим различие Декартом главной и формальной причин.

⁷¹ S. P. S., I. 67.

⁷² S. P. S., I. 110. 136.

⁷³ Pradhiyate (S. P. S., 1, 125). Локачарья пишет, что оно называется пракрити потому, что является источником всякого изменения, *авидьей* — так как недоступно никакому познанию, *майей* — так как является причиной различного творения. Prakrit ity ucyate vikārotpādakatvāt, avidyājñānavirodhitāt, māyā («Tattvatraya», p. 48). У Платона была подобная идея об универсальном невидимом источнике всех материальных форм. См. «Timoeus», p. 24. В. Г., XIV. 3.

что растет⁷⁴, майей, или тем, что измеряет или ограничивает. Это первичная форма бытия, из которой вытекают различные порядки существования. Санкхья признает невозможность выведения пуруши, или я, из пракрити, или не-я.

Продукты причинны, а пракрити непричинны; продукты зависимы, а пракрити независима; продуктов много, они ограничены в пространстве и времени, а пракрити одна, она всепроникающа и вечна⁷⁵. Продукты являются вехами, по которым мы отыскиваем источник. Практики никогда не может погибнуть и, следовательно, никогда не могла быть создана. Разумное начало не может быть материалом, из которого формируется неодушевленный мир, ибо дух не может быть преобразован в материю. Кроме того, действие принадлежит не пуруше, или душе, а аханкаре, или ощущению я, которое само является продуктом⁷⁶.

Затруднение, заключающееся в том, что пракрити невоспринимаема, не должно смущать нас. Всегда можно найти много вещей, которые считаются реальными, хотя они не открыты для восприятия. Восприятие не может постигать объекты слишком близкие или слишком удаленные. Несовершенство чувств или манаса, помехи, исходящие от другого объекта, или наличие более привлекательных стимулов делают восприятие беспомощным. Практики становится невоспринимаемой вследствие своей тонкости⁷⁷. Вьяса описывает пракрити как «то, что никогда ни есть, ни нет, то, что существует и не существует, то, в чем нет небытия, то, что проявляется, то, что не имеет никакого специфического признака, то, что не проявляется, то, что представляет собой центральную основу всего»⁷⁸. Если то, что служит целью я, существует, то пракрити является несуществующим, хотя это не такое несуществование, как квадратура круга. Далее, ничто существующее не может быть разрушено, и произведенные вещи существуют в пракрити, хотя в непроявляющемся состоянии. В нем подразумевается все определенное существование. Различные гуны не аннулируются, а находятся в состоянии равновесия, которое является видом некоего напряжения сил, а не отсутствием деятельности. Практики в большей степени сила, нежели бытие. Поскольку существует равновесие трех гун⁷⁹, оно является основой всякого видоизменения, физического и психологического. Это чистая потенциальность⁸⁰. Мы не знаем реальной природы пракрити или гун, потому что наше познание ограничивается явлениями⁸¹. Лишенное звука и осязания⁸², оно практически является пределом, который мы не можем преступить. Эмпирически это абстракция, простое название⁸³. Но оно должно быть признано существующим в качестве предварительного условия всякого творения⁸⁴.

Описание, которое дает философия санкхьи, рассматривающая мир как состоящий из единой однородной субстанции, из которой состоят все вещи, различающиеся только конфигурацией, возникшей в результате различных комбинаций ее первичных составляющих, имеет некоторое сходство с материалистической теорией. Как

⁷⁴ B. G., XIV. 3.

⁷⁵ S. K., 10; S. P. S., I. 124. См. также Y. B., IV. 12; S. P. B., I. 76.

⁷⁶ S. P. S., VI. 54.

⁷⁷ S. K., 8.

⁷⁸ Nihśattāsattam nihsadasan nirasad avyahtam alīngam pradhānam (Y. B., II. 19; S. P. B., I. 61).

⁷⁹ Sāmāvastha (S. P. B., I. 61).

⁸⁰ Cp. P. V., X. 92.

⁸¹ Вьяса цитирует стих из «Śaṣṭitantra»:

Guṇānām paramaṁ rūpaṁ navdr̥ṣṭipathamarcchati,

Yat tu dr̥ṣṭipatham prāptam tan māyeva sutucchakam (Y. B., IV. 13).

Вачаспати, комментируя его, замечает, что пракрити не есть майя, но что она подобна майе, māyeva na tu māyā.

⁸² S. P. B., I. 128; «Viṣṇu Purāṇa», I. 2. 20–21.

⁸³ Samjñāmātram (S. P. B., I. 68).

⁸⁴ Pra — раньше, kṛti — творение, или pra — вперед, kr — сделать.

санхья, так и материализм стремятся дать более рациональную концепцию вселенной, чем та хаотическая точка зрения, которую оставляют в нашем уме поверхностные впечатления. И санхья, и материализм утверждают реальность первоначальной субстанции, которую они считают вечной, неразрушимой и вездесущей. Множественность однородных вещей, с которыми мы сталкиваемся в обычной жизни, выводится из этой единой субстанции. Но пракрити, как она представляется в системе санхья, нельзя сравнивать с простой и чистой материей. Мыслители санхьи знают о неспособности пракрити производить пурушу, так же как и о неспособности пуруши производить пракрити. Они признают то, чего не признает материализм, а именно — что эволюция пракрити имеет целью «свод, за которым виднеется непроницаемый мир». Практики системы санхья не является ни материальной субстанцией, ни сознательной сущностью, потому что пуруша тщательно от нее отделяется. Она дает начало не только пяти элементам материальной вселенной, но также и миру психического. Это базис всякого объективного существования. К такой концепции санхья приходит не со стороны науки, а со стороны метафизики. Реальное во всей своей полноте выделяется в неизменный субъект, а изменяющийся объект и пракрити являются базисом последнего, миром становления. Это символ никогда не отдыхающего действующего напряжения сил мира. Он действует несознательно, без какого-либо продуманного до конца плана, работая ради целей, которых он не понимает.

■ ГУНЫ

Развитие пракрити происходит при помощи трех составляющих ее сил, или гун⁸⁵, наличие которых узнается на основе хахаактера следствий пракрити. Практики — это как бы нить, состоящая из трех прядей. Буддхи, являющийся следствием, обладает свойствами удовольствия, боли и свойством вносить замешательство, а следовательно, его причина, пракрити, должна иметь те же свойства. Гуны не воспринимаются, а существование их выводится на основании производимых ими следствий. Первое их следствие называется *саттва*. Это — потенциальное сознание, и поэтому оно имеет тенденцию сознать проявление и причины удовольствия, испытываемого индивидом. Этимологически слово «саттва» происходит от «сат», или от того, что реально, что существует. Поскольку сознание (*чайтанья*) вообще допускает такое существование, говорят, что саттва является потенциальным сознанием. Не в этимологическом смысле «сат» означает также совершенство, и, следовательно, саттва есть то, что создает добро и счастье. Говорят, что оно является пловучим, или легким⁸⁶. Второе следствие, *раджас*, представляет собой источник всякого действия и производит боль. Раджас вызывает к жизни возбуждение, удовольствие и беспокойство⁸⁷. Третье, тамас, — это то, что сдерживает действие и вызывает состояние апатии, безразличия. Оно приводит к невежеству и лени. Функциями саттвы, раджаса и тамаса являются соответственно проявления (*пракаша*), действия (*правритти*) и сдержанность (*ниямана*)⁸⁸, производство удовольствие, страдание и лень. Все три гуны никогда не разделяются. Они поддерживают друг друга и тесно переплетаются между собой. Они взаимосвязаны так же тесно, как связаны между собой пламя, масло и фитиль лампы⁸⁹. Они составляют субстанцию пракрити. Все вещи состоят из трех гун⁹⁰, и

⁸⁵ S. K., 16.

⁸⁶ Sukhaprakāśalāghava («Tattvakaumudi», 13).

⁸⁷ Duḥkhaṣaṭbhakatva, pravartakatva, в то время как тамас характеризуется mohagurutvavāranaiḥ («Tattvakaumudi», 13).

⁸⁸ Prakāśakruyāsthitiśīlam... (Y. S., II. 18).

⁸⁹ S. K., 13.

⁹⁰ Trigunātma.

разнообразие мира вызывается преобладанием той или иной гуны в данной вещи. Происхождение этой концепции, несомненно, психологическое, потому что основой различения служит тончайшее чувство восприятия, но даже в старину, во времена «Санхья карики», под гунами понимали факторы или компоненты пракрити⁹¹. Они называются гунами (или качествами), потому что только пракрити субстанциональна, а они — простые его элементы. Гуны можно считать различными стадиями эволюции какого-нибудь отдельного продукта. Саттва означает сущность или форму, которую нужно воспринять, тамас является препятствием к ее восприятию, а раджас представляет силу, которая преодолевает препятствия и делает явной форму сущности. Вещь всегда производится, но никогда не создается. По теории саткарьявады системы санхья, производство является проявлением, а разрушение — непроявлением. Эти два состояния зависят от отсутствия или наличия противоборствующих сил. Вещь проявляется, когда снимаются преграды. То, что проявляется, — это саттва, или форма, то, что приводит к проявлению, — раджас; тамас выражает сопротивление, которое следует преодолеть, это препятствие на пути к проявлению саттвы⁹². В то время как саттва и тамас означают соответственно положительное бытие и отрицательное небытие, раджас относится к борьбе между ними. Всякая вещь имеет свою идеальную сущность, против которой позднее возникает борьба, и действующее окружение, от которого она стремится освободиться. Последнее — это ее состояние тамаса, первое — ее состояние саттвы, а процесс их борьбы представляет собой условие — раджас. Наконец, саттва есть то, что способствует проявлению вещи в сознании. Так как эти моменты находятся во всем существующем, они составляют атрибут первоначальной пракрити⁹³.

Гуны не являются качествами в вайшешиковском смысле, ибо они обладают свойствами легкости, действия и т. д.⁹⁴ Виджнянабхикшу называет их типами реальностей⁹⁵, в то время как в первых упанишадах⁹⁶ они рассматривались как пси-

⁹¹ Cp. Śvet. Up., IV. 5. «Ajām ekāṁ lohitaśuklaṅṣnam...» Шанкара видит в этом намек на три цвета, упоминаемые в «Chandogya Unanīśad». Шанкара приписывает приверженцу школы санхья такую интерпретацию этого: «В этом стихе под словами «красное, белое и черное» понимается раджас, саттва и тамас. Красное — это раджас (эмоция), потому что оно создает красное в силу своей природы, вызывает беспокойство, ранджати; белое — это саттва (хорошее по своей природе), потому что оно заставляет сиять в силу своей природы; черное — это тамас (темнота), ибо оно темнит в силу своей природы. Так как три гуны принадлежат первичной пракрити, они называются аджа, нерожденными» (S. B., I. 4. 9). Гуны называются так потому, что они привязывают дух (гуна — веревка) (S. P. B., I. 61).

⁹² Д-р Сил пишет: «Всякое явление состоит из трехстороннего свода: воспринимаемой сущности, энергии и массы. В тесной связи между собой они входят в вещи как факторы, составляющие сущность. Сущность вещи — это то (*саттва*), при помощи чего она проявляет себя разуму; ничто не существует без такого проявления в царстве сознания (*самашти буггхи*). Но сущность — это только один из трех моментов. Она не обладает массой или тяжестью, она не противодействует и не действует. Далее, имеется элемент тамаса — масса, инерция, материальное вещество, которое оказывает сопротивление движению, так же как и отражению в сознании. Но вещество разума и материальное вещество не могут производить какую-либо работу и лишены производительного действия в самих себе. Всякая работа исходит от начала энергии — раджаса, который преодолевает сопротивление материи и снабжает энергией, которая требуется для его собственной работы регулирования и приспособления сознания, даже разум» («The Positive Sciences of the Hindus», p. 4). Некоторым такая попытка доктора Сила показалась бы не столько интерпретацией санхьи, сколько ее творческой переработкой.

⁹³ Иногда говорят, что действие, которое характеризует всю вселенную, не имеет значения отдельно от того, что сопротивляется действию. Так, раджас, или активная фаза, подразумевает наличие тамаса, или пассивного аспекта. Без него все вещи находились бы в состоянии вечного действия. Само действие служит рациональным целям, и поэтому аспект саттвы также присутствует в нем («Tattvakaumudī»).

⁹⁴ S. P. B., I. 61.

⁹⁵ Vācaspati и «Sāṁkhyakārikā» не дают этой интерпретации.

⁹⁶ «Śvetāsvatara» и «Maitrāyaṇi Upaniśads».

хические состояния, вызывающие физическое и духовное зло. Говорят, что гуны имеют чрезвычайно тонкую структуру. Они всегда изменяются. Даже в том состоянии, которое считается состоянием равновесия, гуны постоянно превращаются одна в другую⁹⁷. Пока равновесие не нарушается, эти изменения, происходящие внутри них самих, не дают объективных результатов. Если происходит нарушение равновесия (*гунакшобха*), то гуны воздействуют одна на другую, и в результате этого возникает эволюция. Разнообразие мира объясняется взаимодействием гун. Та из гун, которая преобладает в каком-либо явлении, проявляется в нем, несмотря на присутствие других гун. В материальных вещах, находящихся в состоянии покоя, преобладает тамас, а саттва и раджас занимают подчиненное положение; в вещах, находящихся в движении, преобладает раджас, а другие гуны находятся в скрытом состоянии. Поэтому термины «саттва», «раджас» и «тамас» имеют значение скорее преобладающих аспектов, нежели исключительных характеристик. Несмотря на то что для производства мира следствий гуны работают вместе, они никогда не срачиваются. Ни одна из них не теряет своей силы, хотя действующими в данное время могут быть не данная, а другие из них⁹⁸. Пракрити и его продукты обладают гунами и поэтому лишены сознания. Они не могут отличать себя от пуруши. Они всегда объективны, в то время как один пуруша является субъектом.

Иной точки зрения на гуны придерживается Виджнянабхикшу. Он считает их тонкими сущностями, которых имеется огромное количество, соответственно разнообразию индивидов. С этой точки зрения неправильно говорить, что универсальные гуны производят разнообразие следствий за счет разнообразия их сочетаний, ибо такой взгляд не может объяснить появление мелких различий⁹⁹. Хотя проявлений гун бесчисленное количество, все же по общим определенным чертам, которыми они обладают, например легкости, их можно подразделить на три вида¹⁰⁰. Каждый из них — «причинные субстанции, саттва и т. д. — имеет множество индивидуальных проявлений»¹⁰¹. Гуны нельзя ни создать, ни разрушить. Хотя конкретные виды явлений представляют собой объекты сложения и вычитания, роста и упадка, и изменения которых вызываются расположением и развитием от потенциального к актуальному, все же потенциальное и актуальное вместе всегда остаются тем же самым. Это как в игре в кости: кости всегда остаются теми же костями, но так как они принимают различное положение, то означают для нас различные вещи. Всякое изменение связано с положением, порядком, группированием, смещением, отделением вечно существующих сущностей, которые являются всегда соединяющимися и разъединяющимися¹⁰².

■ РАЗВИТИЕ

Основной субстанцией, из которой развивается мир, является пракрити. В состоянии непроявления пракрити представляет собой единство противоположностей. Когда они находятся все вместе в состоянии равновесия (*самьявастха*), никакого действия не происходит¹⁰³. Состояние покоя, как утверждают, должно быть естественным условием пракрити. Однако отсутствие объективного действия не

⁹⁷ Sārūpaparināma.

⁹⁸ Y. B., II. 18.

⁹⁹ S. P. B., I. 127.

¹⁰⁰ S. P. B., I. 128.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² «Tattvakaumudi», 13—16, «Tattvavaiśārādī», II. 20; IV. 13—14 и «Yogavārttika», IV. 13—15.

¹⁰³ Y. B., II. 18.

означает отсутствия всякой тенденции к действию. Тенденции к проявлению (*саттва*) и действию (*раджас*) подавляются тенденцией к не проявлению и бездействию (*тамас*). Санкхья рассматривает верховный принцип мира как единство с реальной противоположностью элементов. Абстрактная единица может быть либо постоянно действующей, либо постоянно бездействующей. По природе пракрити не является неустойчивой и не нуждается в том, чтобы отделять себя от необходимости¹⁰⁴. Когда нарушается равновесие гун, происходит разрушение пракрити¹⁰⁵, ослабление напряжения благодаря преобладанию одной стороны и начинается процесс становления. Практики развивается под влиянием пуруши. Причиной проявления пракрити в трех специфических состояниях является достижение целей пуруши¹⁰⁶. Поскольку пракрити едина и вездесуща, все вещи имеют своей основой пракрити в том смысле, что каждая вещь, кроме своих характеристик, обладает характеристиками каждой другой вещи. Но в действительности вещи не проявляют все свои следствия сразу. Процесс развития подчиняется определенному закону последовательности в пространстве, времени, образе действия и причинной связи¹⁰⁷. Мы не можем сказать, отчего происходит это развитие. Мы только должны допустить его. Практики, которая содержит в себе возможности всех вещей, развивается как в аппарат мышления, так и в объекты мышления.

Причиной всей вселенной, первым продуктом развития пракрити является махат, или Великий. Он — основа интеллекта индивида. В то время как термин «махат» употребляется в космологическом аспекте, его синонимом, его психологическим дубликатом, относящимся к каждому индивиду, является буддхи. В философии санкхьи упор делается на психологическом аспекте «махата». Из синонимов буддхи¹⁰⁸ и его атрибутов — добродетели (дхармы), познания (джняны), отрешенности (вайрагьи) и превосходства (айшварьи), а также из их противоположностей явствует, что буддхи берется в психологическом смысле. Однако из того, что «махат» применяется для обозначения Великого, Брахмы и т. д., можно заключить, что этот термин употребляется также и в космологическом смысле¹⁰⁹. Буддхи не следует смешивать с бестелесным пурушей. Он рассматривается как тонкая субстанция всех умственных процессов. Это та способность, при помощи которой мы различаем объекты и воспринимаем их как таковые. Функциями буддхи являются выяснение и принятие решения. Все другие органы функционируют для интеллекта (буддхи), который работает непосредственно для пуруши, давая возможность последнему воспринимать все существующее и устанавливать различия между собой и пракрити.

Подобно другим продуктам пракрити буддхи имеет три гуны. Как саттва он характеризуется признаками соблюдения долга, познания, свободой от желания и божественных сил; как раджас он производит желания; как тамас он порождает небрежность, незнание и т. д. Виджнянабхикшу говорит, что все души божественны¹¹⁰, хотя их «природное великолепие затемняется раджасом и тамасом»¹¹¹. Созидание элементов отличается от пратьясарги, или созидания буддхи, которое имеет четыре степени: неведение (*випарьяя*), неспособность (*ашакти*), удовлетворенность (*туштити*) и совершенство (*суггхи*). Имеется пятьдесят их подразде-

¹⁰⁴ См. Spenser, First Principles, p. XIX.

¹⁰⁵ Prakritināśa.

¹⁰⁶ Traayānam tv avasthāviśeṣānām ādau puruṣārthatā kāraṇam bhaviti (Y. B., II. 19). См. также Vācaspati об этом.

¹⁰⁷ Pariṇāmakramamya.

¹⁰⁸ Mati, khyāti, prajñā, jñāna.

¹⁰⁹ В позднейшей веданте буддхи понимается в собирательном смысле, как упадхи из Hiranyagarbha.

¹¹⁰ Sarva era puruṣa īśvaraiti.

¹¹¹ S. P. B., II. 15. См. также Y. B., 1. 2.

лений¹¹². Допускаются пять видов неведения: *авидья* и *асмита* (или самомнение), каждая из которых имеет восемь степеней; *рагжа* (желание), которая десятистепенна; *гвеша* (ненависть) и *абхинивеша* (страх), у которых восемнадцать степеней. Имеется двадцать восемь вариаций неспособности, девять видов удовлетворенности и восемь форм совершенства.

Буддхи и вечен и не вечен. Когда его функции не проявляют себя, он существует, как сила семени в зародыше, в причинном условии пракрити. Когда он преобразуется в условия следствия, он называется дуббхи. Виджнянабхикшу считает его никогда не слабеющим и содержащим все санскар¹¹³. Воспоминания откладываются в буддхи, а не в аханкаре или манасе. «Даже после разложения аханкары и манаса, вызванного познанием истины, воспоминания остаются»¹¹⁴. Очевидно, функции, приписываемые интеллекту «Карикой», могут выполняться им только в том случае, если он следует за ощущением я или аханкарой или же может выполняться манасами и чувствами, равно как и чем-то, понимаемым как физические элементы; но санкхья утверждает, что на первой стадии, когда присутствует буддхи, все эти элементы отсутствуют. Следовательно, мы должны принимать его в космологическом смысле, как основу различия между субъектом и объектом, воспринимающим и воспринимаемым, но тогда мы должны будем признать мировой дух, чего санкхья не допускает. Статус махата или буддхи остается неопределенным. Буддхи как продукт пракрити и родоначальник аханкары отличается от буддхи, который контролирует процессы ощущения, мысли и аханкары. Если первое отождествляется со вторым, то всю эволюцию пракрити следует рассматривать как субъективную, поскольку *его* и *поп-его* оба являются продуктами буддхи. Такая же неясность имеется и в отношении других продуктов пракрити.

После буддхи возникает аханкара (ощущение я), или принцип индивидуального. Благодаря его действию каждая из различных душ наделяется самостоятельной мыслительной способностью. Здесь мы также должны различать космологический и психологический аспекты. Психологически ощущение своей личности невозможно без *не-я*, или объекта. Но по теории развития санкхьи развитие объективного наступает после возникновения аханкары. Мы должны допустить возможность космической аханкары; из которой возникают индивидуальные субъекты и объекты. Аханкара воспринимается как нечто материальное, и в то время как буддхи познается больше по функции, по-видимому аханкара должна быть более практической. С точки зрения психологии функцией аханкары является абхимана, или себялюбие. Действие принадлежит ей, а не я, или *пуруше*¹¹⁵. Махат относится к аханкаре, как сознание к самосознанию. Первое является логической предпосылкой второго. Заключение о существовании аханкары мы выводим по ее следствиям¹¹⁶. Аханкара рассматривается как субстанция, поскольку она является материальной причиной других субстанций. Через аханкару пуруша отождествляет себя с актами пракрити. Она проходит к я посредством ощущения и предложения действия, сообщаемых ей через манас. Таким образом, она помогает в образовании понятий и вынесении решений. Аханкара не является тем, что индивидуализирует универсальное сознание, потому что, по взглядам санкхьи, индивидуальность заключена уже в универсальном сознании. Она индивидуализирует впечатления, приходящие из внешнего

¹¹² S. K., 46.

¹¹³ S. P. B., II. 41 – 42.

¹¹⁴ S. P. B., II. 42.

¹¹⁵ S. P. S., VI. 54. Виджнянабхикшу цитирует из Chāndogya: «Bahu syām prajāyea» («Позволь мне умножить себя, позволь мне размножиться»), — и комментирует: «Созиданию элементов всего остального предшествует абхимана, поэтому говорят, что она является причиной созидания» (S. P. B., I. 63).

¹¹⁶ S. P. S., I. 63.

мира. Когда аханкара довлеет над нами благодаря аспекту саттвы, мы работаем хорошо, когда благодаря раджасу — плохо, а когда благодаря тамасу — безразлично. В состоянии сна без сновидений функции аханкары могут отсутствовать, но желания и тенденции наличествуют¹¹⁷. Трудно познать, как из интеллекта, или махата, вытекает чувство я.

Гуны получают из аханкары три различных направления развития, соответственно которым аханкара называется либо саттвикой, либо раджасом, либо тамасом. Из аханкары в аспекте саттвы (*вайкарика*) возникают манас, пять органов восприятия и пять органов действия; из аханкары в аспекте тамаса (*бхутаги*) возникают пять тонких элементов. Аспект раджаса (*тайджаса*) принимает участие в обоих и присутствует в результатах¹¹⁸. Из танматров, или пяти тонких элементов, полученных благодаря преобладанию тамаса, возникают пять физических элементов. Во всех этих видах развития наряду с могущим иметь место преобладанием одной из гун присутствуют и другие гуны, они тоже выполняют свои функции и косвенно способствуют развитию продуктов.

Манас — это орган, выполняющий важную функцию в преобразовании данных чувственного опыта в результаты восприятия, намечает альтернативное направление действия и через органы действия выполняет решение воли. Между органом и его функцией никакого различия не делается как в случае интеллекта и ощущения я, так и в случае манаса. Считается, что манас является привратником, а чувства — дверями¹¹⁹. Как для восприятия, так и для действия необходимо сотрудничество манаса¹²⁰. Оно предполагает многообразие форм, вызванное связью с различными чувствами¹²¹. Манас не является всепроникающим, поскольку он — инструмент, обладающий движением и действием¹²². Он состоит из частей, ибо связан с чувствами. Буддхи и другие органы не считаются вечными, если принять во внимание, что ими владеет вечный субъект, или Ишвара¹²³.

Пять органов восприятия — это чувства зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания. Поскольку мы имеем желание, мы создаем органы и объекты для удовлетворения их¹²⁴. Чувства не образуются из элементов, ибо чувства и элементы возникают из аханкары¹²⁵. Чувства не вечны, ибо можно видеть их возникновение и исчезновение. Каждое чувство охватывает одно качество. Чувства — это не органы зрения и т. д., подобно функциям манаса¹²⁶. Они являются средствами наблюдения над тонкими и физическими элементами¹²⁷. Органами действия являются

¹¹⁷ S. P. B., I. 63.

¹¹⁸ S. K., 24. 25. Виджнянабхикшу считает, что саттвика аханкара дает начало манасу, раджас — десяти органам, а тамас — пяти танматрам (S. P. B., II. 18). Анируддха принимает обычный взгляд, что раджас представляет собой условие, предшествующее всей эволюции, в то время как другие гуны определяют характер компонентов. Если Вачаспати считает, что из махата возникает аханкара, а из аханкары — танматры, то Виджнянабхикшу придерживается мнения, что отдельные аханкары и эволюция танматр имеют место в махате.

¹¹⁹ S. K., 35. Буддхи, аханкара и манас не всегда тщательно различаются. Они рассматриваются как внутренний орган (*антахкарана*). «Имеется только одна антахкарана, соответствующая тройному различию простых состояний: подобно семени, росту и взрослому дереву и т. д. Она подпадает под отношение следствия и причины». Виджнянабхикшу приводит стих из «Ваю пураны»: «*Mano mahān matir brahmā pur buddhiḥ khyātir; Īśvarah*» (S. P. B., II. 16). См. также S. P. B., II. 40.

¹²⁰ S. P. S., II. 26.

¹²¹ S. P. S., II. 27.

¹²² S. P. S., V. 69–70.

¹²³ S. P. S., V. 127.

¹²⁴ Ср. М. В., *Rūparāgād abhūc cakṣuḥ*. (Из преданности форме глаз сделан.) См. М. В., *Śāntiparva*, 213–216.

¹²⁵ S. P. S., II. 20.

¹²⁶ S. P. S., II. 23.

¹²⁷ S. K., 34.

функции языка, ног, рук, органы испражнения и деторождения. Считается, что манас с органами благодаря их действию производит пять жизненных функций¹²⁸, которым в системе веданта отводится самостоятельное место. Согласно сутре, прана (жизнь) является модификацией чувств и в их отсутствие не существует¹²⁹.

Мир как объект восприятия имеет пять танматр¹³⁰, соответствующих пяти органам чувств. Они представляют собой сущности звука, осязания, цвета, вкуса и запаха, постигаемые как физические элементы, не воспринимаемые обычными чувствами. Каждое из них имеет отношение исключительно только к одному чувству, в то время как физические элементы имеют дело более чем с одним чувством. Эти невидимые сущности умозрительно выводятся из факта существования видимых объектов, хотя считается, что невидимые сущности доступны для восприятия йогинам¹³¹. Считается, что тонкие элементы лишены различий (вишеша), а грубые элементы, возникающие из них, имеют определенное качество¹³². Танматры не могут действовать как чувственные стимулы до тех пор, пока они не вступают в сочетания для образования атомов. *Бхутаги*, или аханкара, в которой преобладает тамас, является абсолютно однородной, инертной и лишенной всех характеристик, за исключением количества или массы. При содействии раджаса она преобразуется в тонкую материю, вибрирующую, излучающую, и полную жизни энергию, и тогда возникают танматры звука, осязания, цвета, вкуса и запаха. Акаша образует переходное звено между бхутади и танматрами. Делается различие между каранакашей, неатомарной и всепроникающей, и между карьякашей, или атомарной акашей, образуемой сочетанием единиц бхутади, или массы, с сущностью звука. Находят, что последняя в первичной каранакаше представляет собой промежуточную степень в развитии атомов воздуха¹³³. Согласно «Вьясабхаше», танматра звука производится из аханкары, а из танматры звука, сопровождаемой аханкарой, производится танматра осязания с атрибутами звука и осязания и т. д.; посредством прибавления одного атрибута на каждой следующей ступени производятся другие танматры.

Согласно взглядам Гаудапады и Вачаспати, физические элементы возникают из сочетания пяти тонких элементов посредством процесса аккумуляции. Конечно, появляется затруднение, которое заключается в том, что эфир, который имеет только одно качество — слышимость, не может быть сопоставлен как физический элемент с соответствующим тонким элементом¹³⁴. Вачаспати утверждает, что атом эфира порождается другой сущностью, атом воздуха создается из двух сущностей — звука и осязания, из которых сущность осязания является главной, атом света — из танматр звука, осязания и формы, из которых танматра формы является главной, атом воды — из четырех танматр, а атом земли — из пяти танматр, из которых танматры вкуса и запаха соответственно являются главными¹³⁵. Виджнянабхикшу придерживается несколько иного мнения. Атом эфира производится из танматры эфира при помощи бхутади¹³⁶.

¹²⁸ S. P. S., II. 31.

¹²⁹ У. 113.

¹³⁰ Только так. См. «Prašna Upanisad», IV. 8. Ср. теорию элементов Эмпедокла.

¹³¹ «Tattvakaumudi», 5.

¹³² Ср. это со взглядом Чандоги (VI. 4) о производстве физических элементов путем смешения трех элементов, где первые получают специальное название от присутствия в них наибольшего количества одного из элементов. Согласно одной из теорий веданты, каждый элемент состоит из половины одного элемента и одной восьмой от каждого из других четырех.

¹³³ См. Se al, Positive Sciences of the Ancient Hindus.

¹³⁴ См. Tait. Up., II. 1.

¹³⁵ «Tattvavaiśaradī», I. 44.

¹³⁶ «Yogavarttikā», I. 45. Nāgeśa распространяет это сотруничество на все атомы. Sarvatra tanmatrais tattatbhūtopādane haṃkārasya saha-kāitvam bodhyam.

Когда крупные атомы соединяются, в их продуктах сохраняются их свойства, так что они не дают возникнуть новому виду существования (таттвантара)¹³⁷. Атом акаши обладает проницаемостью, атом воздуха — сжимаемостью или механическим давлением, атом света излучает тепло и свет, атом воды имеет притяжение посредством вязкости, а атом земли — притяжение посредством связи. Из комбинации крупных атомов возникает элемент земли. Способность танматр производить чувство удовольствия или боли не воспринимается, пока они существуют как танматры. Поскольку это возможно заметить в состоянии грубых атомов, грубые элементы разделяются на успокаивающие (*шанта*), устрашающие (*гхора*) и неясные (*мудха*). Благодаря разнообразным изменениям качества атомов земли и т. д. появляется многообразие вариаций космического существования. Между вещами из одного и того же вещества существенного различия нет. Так как потенциальность всякой вещи имеется во всякой другой вещи¹³⁸, всегда имеется изменение ради пуруши. Грубые атомы¹³⁹ составляют неорганические равно как и органические тела и в развитии от одного к другому нет никакого разрыва. Неорганический, растительный и животный миры являются тремя стадиями процесса развития, которые различаются только изменениями в качествах компонентов¹⁴⁰, а не в самих компонентах. Появление различных качеств вызывается различным расположением атомов. К обычно признаваемым четырем видам тел санхья прибавляет еще два, а именно: те, которые порождены по воле (*санкалпикам*), и искусственные (*сансидхикам*). Земля является материальной причиной всех этих тел¹⁴¹, хотя присутствуют и другие причины, помогающие ей. Вещественное тело состоит из пяти элементов, хотя некоторые полагают, что эфир не является необходимым, а другие утверждают, что нужна только одна земля. Говорят также, что если в теле человека преобладает элемент земли, то в мире солнца преобладает элемент света¹⁴².

Пракрिति и ее следствия, образованные тремя гунами, считаются неразличимыми (*авивеки*), они являются объектом (*вишayah*), общим многим пурушам (*саманьям*), лишенным разума (*ачетанам*) и производящим (*прасавагхарми*)¹⁴³. Каждая ступень эволюции тоньше последующей и более груба, чем предыдущая. Весь ход эволюции от пракрити к пяти физическим элементам насчитывает двадцать четыре составные части, а пуруша считается двадцать пятой составной частью системы санхья¹⁴⁴. Двадцать три части, происходящие от пракрити, являются следствиями, поскольку они отличаются от пракрити и пуруши, ограничены размерами, обладают атрибутами прадханы, такими как рост и ассимиляция, и слу-

¹³⁷ Эволюция специфического (*вишеша*) из неспецифического (*авишеша*) называется *tattvāntaraparīṇāma* в отличие от простого изменения качеств, *dharmaparīṇāma*.

¹³⁸ Y. B., III. 14.

¹³⁹ Поскольку они в качестве своих компонентов содержат танматры, крупные атомы нельзя отождествлять с атомами вайшешики. Танматры, которые не имеют частей, являются невидимыми в отличие от атомов вайшешики.

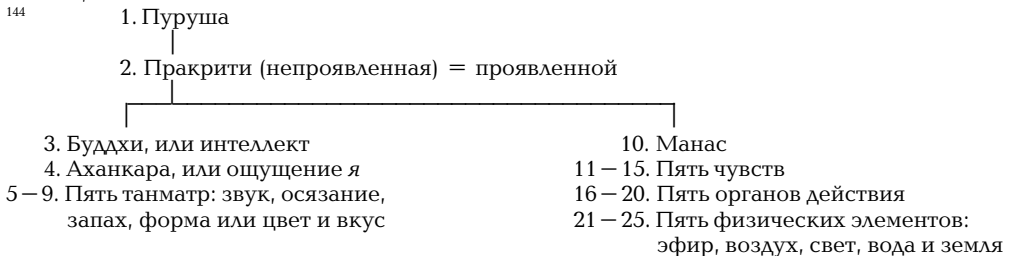
¹⁴⁰ *Dharmaparīṇāma*.

¹⁴¹ V. 112.

¹⁴² III. 17–19, S. P. B., III, 19.

¹⁴³ S. K., 11.

¹⁴⁴



жат в качестве инструментов пуруши¹⁴⁵. Все вещи мира считаются викритами пракрити. Пракрити относится к викритам так, как первичная субстанция к своим модификациям. Махат, аханкара и пять танматр являются следствиями одного и причинами другого. Пять физических элементов и одиннадцать органов являются только следствиями, а не причинами чего-то другого. В то время как пракрити является только причиной, одиннадцать продуктов являются просто следствиями. Семь из продуктов являются как причинами, так и следствиями, в то время как пуруша не является ни причиной, ни следствием¹⁴⁶.

Те продукты эволюции, которые способны производить другие себе подобные продукты, считаются неспецифическими (*авишеша*), а те, которые неспособны производить себе подобные продукты, считаются полностью специфическими (*вишеша*). Когда аханкара дает начало танматрам, мы не можем легко проследить ее присутствие в тонких элементах. То, что выводится из аханкары, выглядит как обладающее совершенно непохожим существованием, и эту трансформацию следует отнести к случаю таттвантарапаринамы. Чувства и физические элементы не могут служить источником возникновения совершенно иного рода существования. Следовательно, аханкара является неспецифической (*авишеша*), а чувства и т. д. являются высоко специфическими (*вишеша*)¹⁴⁷.

Развитие — это только развертывание того, что уже существует в потенции. Начало и конец определены одинаково. Несмотря на то что пракрити является источником возникновения вещей, ее субстанция от этого никоим образом не уменьшается. Источник становления не истощается оттого, что производятся вещи. Однако ни одна материальная вещь не может действовать без истощения некоторой части ее скрытой энергии. Таким образом, трудно считать пракрити чисто материальной по природе.

Трудно понять точно значение описания процесса эволюции, как его дает система санхья, и мы не найдем сколько-нибудь удовлетворительного объяснения различных ступеней развития и объяснения того, что это такое.

Различные принципы системы санхья нельзя вывести логически из пракрити, и кажется, что они оседают как ее продукты благодаря историческим случайностям. Дедуктивного развития продуктов из одной пракрити не имеется. Виджнянабхикшу знает об этом недостатке и поэтому предлагает принять описание эволюции системы санхья, полагаясь на авторитетность священного писания¹⁴⁸. Но это означает отказ от возможности философского объяснения.

Буддхи, аханкара, манас и другое не следует брать как ряд хронологически последовательных стадий развития. Они являются результатом логического анализа развитых я. Вачаспати пишет: «Каждый человек сначала применяет свои внешние чувства, затем (с помощью манаса) он размышляет, потом относит различные объекты к своему *ego* (аханкара), и, наконец, с помощью буддхи он решает, что ему делать»¹⁴⁹. Хотя этот анализ дает объяснение распознавания различных факторов с субъективной стороны, он не помогает нам в отношении понимания точных функций этих факторов, когда их границы расширены до космического плана. Схема космоса составляется по аналогии со схемой человеческого я, по-

¹⁴⁵ S. P. S., I, 120 — 134; S. K., 15.

¹⁴⁶ S. K., 3. Ср. Erigena: «То, что создает и не является созданным; то, что создается и создает; то, что создается и не создает, и то, что не создает и не является созданным» («De Divisione Naturae», Lib. 5). См. Garbohopenisad, 3.

¹⁴⁷ См. V. B., II, 19, где танматры и чувство личности считаются формами авишеша махата, в то время как пять элементов — формами вишеша танматр, а пять чувств, пять органов действия и манас считаются формами вишеша асмиты.

¹⁴⁸ Atra prakrter mahām mahato 'hamkāra ityādi śṣṭikrame śāstram eva pramānam («Sāmkhvasāra»). См. также J a v a n t a, Nyāyamañjari, p. 452 — 466.

¹⁴⁹ «Tattvakaumudi», 23.

скольку я — это микрокосм, в котором повторяются все факторы реальности как бы в уменьшенном масштабе. Соответственно пробуждению и сну мы имеем создание и разрушение мира. В состоянии сна без сновидений я присутствует, но не воспринимает мир. Следовательно, в состоянии мировой абсорбции (пралая) я не разрушается, хотя пракрити не воспринимается. Когда человек пробуждается после крепкого сна и говорит: «Я хорошо спал, я ничего не знаю» — это ничего не есть не-я, или *авьякта пракрити*, из которого возникает понятие о чем-нибудь. Состояние пракрити, когда от деятельности она переходит к отдыху, соответствует состоянию *сущупти*, или сну без сновидений индивидуальной души. Когда душа пробуждается ото сна без сновидений, сначала начинается пробуждается сознание, а за ним непосредственно следует возникновение ощущения личности и беспокойство желания. Чувства и пять элементов — звук, осязание и т. д. — немедленно вступают в действие. Только когда человек проснется, он воспринимает физические элементы. Сознание, или буддхи, является первым проблеском на пустом горизонте, который возникает, когда я противопоставляется не-я. Я начинает отдавать себе отчет в том, что что-то существует. Затем начинает действовать посредством отделения от не-я сознание индивидуальности. Оно имеет чувство того, что «я воспринимаю объект». Затем мы обнаруживаем, что этот объект есть серия умственных состояний, синтезируемых умом и состоящих из элементов¹⁵⁰. Вся схема эволюции в санхья кажется основанной на психологическом опыте индивида. Но переход от психологического к метафизическому был опосредствован историческим фактом, что в упанишадах самосознание Брахмы считается первым отвращением от абсолютного сознания. Концепцию махата как первого продукта пракрити можно проследить до происхождения великой души из непроявленного (авьякта) в «Катха упанишаде»¹⁵¹. Махат — это пракрити (небытие), освещенная сознанием (бытие). В упанишадах мы имеем идею о Хираньягарбхе, или Брахме, — мировой душе, которая, как считают, произошла из безличного Брахмана. Единственным путем, которым эта концепция возникновения махата из пракрити может быть сделана понятной, является принятие положения веданты. Имеется верховный Брахман, стоящий как вне объекта, так и вне субъекта. В тот момент, когда Брахман относится к объекту, он становится субъектом с объектом, поставленным против него¹⁵². В то время как природа верховного чисто сознательная, природа пракрити является несознательной, а когда они перемешиваются, мы имеем сознательно-бессознательное, или субъект-объект, а это и есть махат. Даже небытие является потенциальным бытием или потенциальным сознанием. Когда только субъект противопоставит себя объекту, в нем сразу же развивается чув-

¹⁵⁰ Сэр R.G. Bhandarkar дает фиктеанскую интерпретацию теории эволюции, излагаемой санхьей. Индивид, который непосредственно знает, что происходит в его сознании, осведомлен об определенных ощущениях, для которых он не является родоначальником. Таким образом, он допускает наличие внешней природы. Свидетельством ее реальности являются ограничения свободной деятельности сознания. «В состоянии сознания, когда я чувствует себя ограниченным, интеллект прежде всего постулирует или утверждает я, затем противопоставляет ему не-я. Ограничение я предполагает его прежнюю свободу, или неограниченность». Так мы получаем ограниченное *ego*, *не-ego*, ограничение и абсолютное я. Тонкие и физические элементы, равно как и их дубликаты, чувства, считаются произведенными *ego*, аналогичными *не-ego*. Свободным, неограниченным, абсолютным я является пуруша и его ограничения узами *не-ego*. Но так как абсолютно свободный пуруша не может быть источником ограничений, санхья допускает существование особой причины, которая по своей природе бесконечна и предельность которой, вытекающую из ее тесной связи с бесконечным *ego*, *ego* устанавливает из незнания. См. «Indian Philosophical Review», II, p. 200 и дальше.

¹⁵¹ III. 11.

¹⁵² Ср. Brh. Up., I. 4. 2: Ikṣāṇakra (он оглянулся); Chān. Up., VI. 2. 2:

Tad aiksata (что он увидел). Ср. «Bhagavata»:

«То, что они объявляют как читту, или ум, называется Васудэва, то есть Вишну, который состоит из махата» — yad āhur vāsudevākhyam cittam tan mahadātmakam (III. 26. 21). См. S. P. S., VI. 66.

ство личности. Сначала интеллект, а затем личность. Я предшествует творению. «Я буду многим; я размножусь»¹⁵³.

Неясность теории санкхьи является следствием того факта, что психологическое мнение смешивается с метафизическим суждением. Порядок психологического представления не обязательно должен быть порядком реальной эволюции в том случае, если субъект не является первичным и верховным субъектом. Система санкхья смешивает свои собственные предположения с идеями, в главных своих чертах чуждыми ей и заимствованными из упанишад.

■ ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Всякое явление космической эволюции характеризуется действием, изменением или движением (*париспанга*)¹⁵⁴. Все вещи подвергаются бесконечно малым изменениям роста и отмирания. В мельчайшие отрезки времени (*кшана*) вся вселенная испытывает изменения. В эмпирическом мире пространство и время ограничены и, как говорят, возникают из акаши, когда она обуславливается сосуществованием вещей в пространстве и движением тел во времени.

Виджнянабхикшу говорит: «Вечное пространство и время имеют форму пракрити или, являясь коренной причиной акаши, представляют собой только специфические модификации пракрити. Отсюда устанавливаются универсальность пространства и времени... Но они, пространство и время, являющиеся ограниченными, производятся из акаши посредством соединения с тем или иным ограничивающим объектом (*унагху*)»¹⁵⁵. Ограниченное пространство и время суть сама акаша, выделенная тем или иным ограничивающим объектом, хотя считается, что они являются ее следствиями. Сами по себе пространство и время суть абстракции. Они не являются субстанциями, как думает ньяя-вайшешика, они суть отношения, связывающие события в процессе развития пракрити. События происходят во времени и пространстве. У нас нет представления о бесконечном времени или бесконечном пространстве, поэтому они считаются созданными нашим разумом. Чтобы представить себе ход эволюции, мы представляем течение бесконечного времени, ставя ограниченные объекты восприятия в отношения одно к другому, в отношения предыдущего к последующему. Вьяса говорит: «Как атом является мельчайшей частицей материи, так и момент (*кшана*) является минимальной единицей времени, или момент есть время, необходимое находящемуся в движении атому для того, чтобы пройти путь от одной точки до другой. Непрерывное течение моментов составляет последовательность (*крама*). Моменты и последовательность моментов не могут быть объединяемы в реальность (*васту*). Таким образом, время, бытие этой природы, не может быть отнесено к чему-либо реальному, оно является продуктом ума и вытекает как результат из восприятия или слов»¹⁵⁶, в то время как момент является объективностью и покоится на последовательности¹⁵⁷. Сущностью последовательности (*крамы*) является непрерывное течение моментов, которое знатоками называется временем (*кала*). Два момента не могут произойти одновременно, ибо невозможна последовательность двух вещей, которые произошли бы одновременно. Последовательность — это когда более поздний момент следует за более ранним. Таким образом, в настоящем времени может быть только один момент и не может быть одновременно ни более раннего,

¹⁵³ Chān. Up., VI. 2. 3.

¹⁵⁴ Vyaktam sakriyam parispannavat («Tattvakaumudi», 10). См. также Y. B., III. 13.

¹⁵⁵ S. P. B., II. 12; II. 10.

¹⁵⁶ Sa khalv ayam kālo vastusunys pi buddhinimāṇaḥ śabdajñānānupati, Y. B.

¹⁵⁷ Kṣaṇastu vastu patitah kramāvalambhi.

ни более позднего моментов. Следовательно, не может быть и их сочетаний. Но те моменты, которые были в прошлом и которые наступят в будущем, можно объяснить как нечто существующее в изменениях (*паринама*). Соответственно этому весь мир проходит через изменения в каждый данный момент; следовательно, все внешние аспекты мира относятся к этому настоящему моменту¹⁵⁸.

Мир ни реален, ни нереален. Он не является нереальным, как рога у человека, но он не является и реальным, ибо он исчезает¹⁵⁹. Однако его нельзя считать не поддающимся описаниям, ибо такой вещи не существует¹⁶⁰. Санкхья отрицает точку зрения на мир как на отражение того, чего нет¹⁶¹, но мир не является и просто идеей¹⁶². Мир существует в своей вечной форме пракрити и исчезает в своих преходящих проявлениях¹⁶³. Мир имеет объективную реальность как испытывающий превращения¹⁶⁴. Космический процесс по характеру является двойственным, созидательным и разрушительным. Созидание — это развертывание из первичной пракрити различных элементов, а разрушение — это распад их на первичную пракрити. В результате нарушения условий равновесия развертывается вселенная с ее различными элементами, а к концу мирового периода продукты благодаря обратному движению возвращаются в предшествующие состояния развития и, наконец, в пракрити. В таком положении пракрити остается до тех пор, пока не наступит время для развития новой вселенной. Этот цикл эволюции и реабсорбции никогда не имел начала и никогда не будет иметь конца. Игра пракрити не прекращается и тогда, когда тот или иной индивид достигает освобождения¹⁶⁵, хотя, будучи освобожденным, он уже не подвергается действию пракрити. Хотя пракрити едина и обща всем пурушам, она проявляется многими путями: закрепощенным душам она раскрывается во множество форм, от самых тончайших до самых грубых; а к свободным она возвращается по старым следам и растворяется в своей собственной первичной форме. Пока есть зритель, игра пракрити продолжается. Как только все души становятся свободными, игра заканчивается и актеры уходят¹⁶⁶. Но так как всегда будут души, которые изо всех сил будут стараться избежать ловушки пракрити, то продолжающийся ритм деятельности пракрити будет поддерживаться вечно. Сансара никогда не достигнет своей цели¹⁶⁷. Поскольку состояние распада является нормальным условием, в состоянии эволюции имеется тенденция впасть в распад. Когда все пуруши выразят желание, чтобы временно был прекращен весь опыт, пракрити возвращается к своему неподвижному состоянию. Гуны противостоят друг другу настолько точно, что ни одна из них не становится преобладающей. Следовательно, не происходит воспроизводства новых вещей и качеств. Даже состояние пралайи стремится служить интересам пуруш. В пралайе пракрити неактивна, хотя ее изменения однородны.

■ ПУРУША

Все органические существа обладают источником ощущения своего бытия, который обычно называют «душа». В прямом смысле слова «душа» относится к каждому живущему существу, и разные по природе души в своей основе тожде-

¹⁵⁸ Поэтому йоги могут непосредственно воспринимать оба момента и их последовательность (Y. B., III. 52).

¹⁵⁹ S. P. S., V. 52–53.

¹⁶⁰ S. P. S., V. 54.

¹⁶¹ S. P. S., V. 55.

¹⁶² S. P. S., I. 42.

¹⁶³ Sadasatkhyātir badhabadhāt (S. P. S., V. 56).

¹⁶⁴ S. P. S., I. 26.

¹⁶⁵ S. P. S., III. 66.

¹⁶⁶ S. K., 58–59; S. P. S., III. 63.

¹⁶⁷ Y. S., II. 22; S. P. B., II. 4; S. P. B., I. 159; I. 67; VI. 68. 69.

ственны. Различия зависят от физических организмов, которые затемняют и искажают жизнь души. Разные степени затемнения душ объясняются природой тел, в которые они воплощены. Души нельзя относить к той же первопричине, от которой возникают физические организмы. Поэтому санхья признает существование пуруш, свободных от всех случайностей конечной жизни и находящихся вне времени и изменений. Сознание свидетельствует, что, хотя индивид, поскольку он смертен, не выходит за пределы отдельного ограниченного существа, подверженного всем случайностям и изменениям, в нем имеется что-то такое, что ставит его над всем этим. Им управляет не ум, жизнь или тело, а одушевленная и поддерживающая жизнь душа, бессловесная, спокойная и вечная. Когда мы смотрим на факты мира с точки зрения теории познания, мы классифицируем их на субъекты, с одной стороны, и объекты — с другой. Отношение между любым субъектом и любым объектом — это отношение познания или, более широко, — опыта. Санхья считает познающее пурушей, а познаваемое — пракрити.

Для доказательства существования пуруши санхья выдвигает ряд аргументов¹⁶⁸. 1. Совокупность вещей должна существовать для блага других. Гаудапада говорит, что подобно кровати, которая, являясь соединением различных частей, служит для использования ее человеком, который на ней спит, так и «этот мир, являющийся соединением пяти элементов, служит для использования его кем-то другим; это приятное тело, состоящее из интеллекта и остального, создано для наслаждения я». 2. Все познаваемые тела имеют три гуны и предполагают существование я, которое лишено гун и служит их мерой. 3. Для координации всех переживаний должна существовать какая-то руководящая сила — чистый разум. 4. Поскольку пракрити является неразумной, должен существовать некто, испытывающий продукты пракрити. 5. Существует стремление к освобождению (*каивалья*), подразумевающее существование пуруши с качествами, противоположными качествам пракрити. Стремление выйти за пределы условий существования означает реальность того, кто может осуществить этот выход.

Что является природой я, или субъективного сознания? Такой природой не является тело. Сознание — это не продукт элементов; ибо раз его нет в каждом элементе в отдельности, его не может быть и во всех них вместе¹⁶⁹. Оно отличается от чувств¹⁷⁰, ибо последние суть инструменты зрения, а не сам зрящий. Чувства вызывают модификации в буддхи. Пуруша отличается от буддхи, ибо последний является не-сознанием. Объединение наших переживаний в систематическое целое обуславливается присутствием я, которое удерживает вместе различные состояния сознания. Я определяется как чистый разум, отличающийся от тела, или пракрити¹⁷¹. Если бы я подлежало изменению, познание было бы невозможно. Так как сознание является его свойством, оно помогает вводить продукты эволюционной цепи в самосознание. Оно освещает всю сферу мышления и чувствования. Если бы пуруша был подвержен преобразованию, тогда временами он терял бы силу и не было бы гарантии, что были бы испытаны такие состояния пракрити, как удовольствие и боль. Природа пуруши, подобно немеркнущему свету (*сагапракашасварупа*), не изменяется¹⁷². Она присутствует в состоянии сна без сновидений¹⁷³, равно как и в состояниях бодрствования и дремоты, которые суть модификации буддхи¹⁷⁴. Следовательно, пуруша существует, хотя он не является ни причиной, ни следстви-

¹⁶⁸ S. K., 17; S. P. S., III. 66; Y. S., IV. 24.

¹⁶⁹ S. P. S., V. 129; III. 20–21.

¹⁷⁰ S. P. S., II. 29.

¹⁷¹ S. P. S., VI. 1–2.

¹⁷² S. P. S., I. 75; Y. S., IV. 18; S. P. S., I. 146.

¹⁷³ S. P. S., I. 148.

¹⁷⁴ S. P. S., I. 148.

ем¹⁷⁵. Это свет, при помощи которого мы видим, что существует такая вещь, как пракрити. Она существует только для того, чтобы пролить свет на объекты. Практи и ее продукты не являются самопроявляющимися и для своего проявления нуждаются в свете пуруши. Хотя сознание физически опосредствовано, оно необъяснимо физически. Буддхи, манас или им подобное являются инструментами или средствами; они не могут объяснить цель сознания, которому они содействуют. Пуруша — это только сознание, а не блаженство, потому что счастье зависит от гуны саттвы, которая является стороной пракрити. Двойственность субъекта-объекта включается в переживания, приносящие удовольствие, равно как и в приносящие боль. Удовольствие и боль принадлежат в буддхи¹⁷⁶. Больше того, присутствие блаженства в дополнение к сознанию внесло бы двойственность в природу пуруши¹⁷⁷. Если природу пуруши составляет боль, невозможно никакое освобождение. Пуруша неспособен к движению и, достигнув освобождения, он никуда дальше не идет¹⁷⁸. Он не ограничен размерами, ибо тогда он бы не состоял из частей и, следовательно, был бы разрушаем¹⁷⁹. Он не атомарен, потому что тогда было бы невозможно объяснить его способность познавать все состояния тела. Он не принимает участия ни в каком действии. Санкхья отрицает в пуруше все качества, ибо в противном случае он был бы неспособен к освобождению. Природа вещи неотделима от него, и счастье и бедствия не могут принадлежать душе.

Душ много, ибо опыт показывает, что люди по-разному одарены в умственном отношении. В мире имеется много сознательных существ, и каждое рассматривает мир по-своему, создавая свой собственный, самостоятельный мир переживаний его субъективных и объективных процессов. Эта разница в мирозерцаниях не может зависеть от действий пракрити, и поэтому утверждается, что имеются различные свидетельства сознания. Они, эти существа, имеют разные органы и действия, каждый из них подвержен самостоятельному процессу рождения и смерти¹⁸⁰. Один идет на небеса, другой в преисподнюю. Санкхья подчеркивает количественное различие потоков сознания, равно как и индивидуальное единство отдельных потоков. В то время как мы можем объяснить организованное единство индивидуальных опытов, не признавая существования индивидуального субъекта, отличия разных единств способствуют предположению о существовании множества я. Если бы я было одно, то все делалось бы свободными, как только кто-либо один достигал свободы¹⁸¹. Если я противоположно природе пракрити, единой и общей для всех, то, следовательно, я не одно, а их множество. Тексты священного писания, которые поддерживают монизм, интерпретируются как имеющие отношение к отсутствию различия между существенными свойствами¹⁸². Они предполагают отсутствие различия в виде, а не в однородном¹⁸³. Свобода — это не соединение с абсолютным духом, а отделение от пракрити. Я, живущие в нескольких индивидах, имеют то общее свойство, что они являются безмолвными свидетелями всего, что развивается из продуктов пракрити и с чем они временно связаны.

Взгляд санкхьи на пурушу определяется концепцией Атмана в упанишадах¹⁸⁴. Атман безначален и бесконечен, не имеет качеств, он тонкий и вездесущий, вечно смотрящий, находящийся вне чувств, вне разума, вне интеллектуального процес-

¹⁷⁵ S. P. S., I. 61.

¹⁷⁶ S. P. S., VI. 11.

¹⁷⁷ V. 66.

¹⁷⁸ S. P. S., I. 49; S. K., 3.

¹⁷⁹ I. 50.

¹⁸⁰ S. P. S., VI. 45; I. 149 — 150.

¹⁸¹ S. K., 18.

¹⁸² S. P. S., V. 61; S. P. B., I. 154.

¹⁸³ Vaidharmyaviraha, a ne akhandata.

¹⁸⁴ Bṛh. Up., IV. 3. 16; Śvet., VI. 11. 19; «Amṛtabindu», V. 10.

са, вне последовательности времени, пространства и причинности, которые образуют основу мозаики эмпирического мира. Он не производится и не производит. Его вечность — это не простое постоянство, а неизменность и совершенство. Он — форма сознания (*чигрупа*), хотя не познает все вещи в эмпирическом смысле, ибо эмпирическое познание возможно только через ограничения тела. Когда я делается свободным от этих ограничений, оно не имеет познавательной способности модификации, а остается в своей собственной природе¹⁸⁵. Пуруша не соотносим с пракрити¹⁸⁶. Это просто созерцатель, одинокий, бесстрастный, пассивный зритель¹⁸⁷. Характеры пракрити и пуруши по природе противоположны. Практики бессознательна (*ачетанам*), а пуруша сознателен (*сачетанам*). Практики активна и постоянно движется по кругу, а пуруша неактивен (*акарта*). Пуруша неизменно постоянен, а практики слишком изменчива. Практики характеризуется тремя гунами, а пуруша лишен гун; практики — это объект, а пуруша — субъект.

■ ЭМПИРИЧЕСКИЙ ИНДИВИД

Джива — это я, отличающееся связью чувств и ограниченное телом¹⁸⁸. Виджнянабхикшу говорит, что джива — это пуруша с аханкарой, а не пуруша в себе¹⁸⁹. В то время как чистое я остается вне буддхи, отражением пуруши в буддхи выступает *его*, познающее все наши состояния, включая удовольствия и боль. Понятие я в буддхи мы имеем тогда, когда не знаем, что я стоит вне буддхи и отличается от него по характеру и познанию¹⁹⁰. Каждый буддхи со своей способностью понимания чувств и тому подобного является изолированным организмом, определяемым своей прошлой кармой¹⁹¹, и имеет свое собственное, особым образом связанное неведение (*авидья*). *Его* — это психологическое единство того потока переживаемого сознанием жизненного опыта, которое составляет то, что мы знаем как внутреннюю жизнь эмпирического я. Это — временное единство, которое всегда изменяется, а не пуруша, которая вечно присутствует как предпосылка временного единства. В то время как пуруша — это я, которое всегда остается само собой, джива — это отдельная часть в мире природы. *Его* во множественном числе являются существованиями в мире существований и бок о бок с ним и в конечном счете являются не большей реальностью, чем материальные вещи. Мы можем испытывать переживания их, как и других существований, хотя и иным способом. В каждом физическом материальном теле, которое подвержено разложению после смерти, *его* владеет тонким телом, образованным из психического аппарата, включающего чувства. Это неосознаемое тело является основой реинкарнации¹⁹², равно как и первопричиной личного тождества в различных существованиях. Тонкое тело, сохраняющее следы всех наших жизненных переживаний, называется *лингой*, или признаком, отличающим пурушу. Линги — это эмпирические характеристики, без которых нельзя отличать различные пуруши. Как продукты практики, они имеют три гуны. Специфический характер линги

¹⁸⁵ S. P. S., Vṛtti, VI. 59.

¹⁸⁶ Bṛh. Up., IV. 3. 15.

¹⁸⁷ S. K., 19. Cp. Manibhadra и Haribhadra, Saddarsanasamuccaya, 41. Amūrtaś cetans bhogī nityaḥ sarvagato' Kruyaḥ. Akarta nirguṇaḥ sūkṣma ātmā kāpiladarśane.

¹⁸⁸ S. P. S., Vṛtti, VI. 63.

¹⁸⁹ Y. S., II. 6.

¹⁹⁰ S. P. B., II. 46.

¹⁹¹ S. P. S., III. 16.

¹⁹² S. P. S., I. 99.

зависит от сочетаний гун. Каждый жизненный период имеет свою собственную лингу. Пока присутствует это тонкое тело, существование будет воплощаться и перевоплощаться. На низшей, животной стадии преобладает тамас, ибо мы замечаем, что жизнь животного характеризуется невежеством и неразумием. Способности памяти и воображения развиты несовершенно, так что испытываемые животными удовольствие или боль не длительны и не сильны. Поскольку природа саттвы низменна, знание животных является только средством к настоящему действию. Когда преобладающим становится раджас, в человеческий мир вступает пуруша. Человеческие существа беспокойны и стремятся к освобождению и свободе от боли. Когда преобладает саттва, достигается спасительное познание и пракрити больше не обрекает *его* на невзгоды существования. Освобожденная душа является безучастным зрителем мирового спектакля. После смерти связь между пурушей и пракрити разрывается и освобожденная душа становится абсолютно свободной.

Изменения, то есть освобождение и закрепление, принадлежат тонкому телу, приданному пуруше, которая всегда остается чистым сознанием, хотя она забывает свою истинную природу на то время, пока тонкое тело изобилует раджасом и тамасом. Пуруши во всех тонких телах совершенно одинакового вида, а сами эти тела, которые их отличают, принадлежат к одной продолжающейся эволюции в пракрити. Эволюционная гипотеза связывает человека кровным родством с каждой иной формой жизни, как животной, так и растительной.

Эмпирическое *я* представляет собой смесь свободного духа и механизма, пуруши и пракрити. Через союз пуруши и пракрити неосязаемое тело, являющееся продуктом пракрити, становится сознательным, хотя само по себе оно не является сознательным. Оно подвержено удовольствию и боли, действию и его плодам и вращается в круге перевоплощения. Атман, или пуруша, совершенно безразличен к мировым делам. Деятельность является уделом буддхи, одного из продуктов пракрити; тем не менее вследствие его союза с пурушей безразличный пуруша выступает как действующее лицо. Подлинная деятельность принадлежит антахкаране, или внутреннему органу, который освещается пурушей¹⁹³. Несознательная антахкарана не может сама по себе быть действующим лицом, но она наделяется сознанием. Это наделение или освещение антахкараны состоит в особом соединении ее с сознанием, которое постоянно светится; сознание не проникает в антахкарану, а только отражается в ней. Эта связь пуруши с пракрити, конечно, непостоянна. Пуруша связывает себя с пракрити для того, чтобы природа последней могла быть открыта ей самой и чтобы та могла добиться свободы от контакта с пракрити. Практики поддерживает как психические, так и физические явления. Ее компоненты ведут себя в одном случае как субъект, или воспринимающее, а в другом — как объект, или воспринимаемое. То и другое вместе представляют различные порядки развития¹⁹⁴. Практики действует, а пуруша наслаждается плодами действия. Счастье и невзгоды — это формы пракрити, а пуруша, как говорят, испытывает их через свое неведение¹⁹⁵. Свет сознания приписывается действию пракрити; а пуруша, пассивно наблюдая это действие пракрити, забывает свою истинную природу, и ему начинает казаться, будто он думает, чувствует и действует. Он отождествляет себя с частной, ограниченной формой существования, телесной организацией и таким образом отгораживается от настоящей жизни. Теряя мир вечности, он вступает в беспокойство времени. Пуруша недвижим, хотя

¹⁹³ Cp. *Vacaspati*: «Guṇānām dvairupyaṁ vyavaseyātmakatvam, vyavasāyātmakatvam ca. Tatra vyavaseyātmakatam grāhyatam āsthāya pañcatanmātrāṇi bhūtabhautikāni... vyavasāyatmakatvam tu grahaṇasvarūpam āsthāya sāhaṁkāraṇindruyāṇi» («Tattvavaisaradi», III. 47).

¹⁹⁴ «Tattvakaumundi», 5.

¹⁹⁵ S. K., 20 и 22; S. P. S., I. 162 – 163; Y. S., II. 17; B. G., VIII. 21; Katha Up., III. 4.

тело, которое его облекает, передвигается с места на место. Пуруша, являясь пассивным, служит только названием движения, которое имеет место в пракрити. Не являясь агентом, пуруша проявляется как агент, через вмешательство в действие пракрити, как и пракрити через близость к пуруше кажется сознательной¹⁹⁶. Переживание боли (*духкхасакишаткара*) бывает только в форме отражения, которое исходит от модификации (вритти) упадхи¹⁹⁷. Реальное закрепление проистекает от читты, а на пурушу падает только ее тень.

Узкое и ограниченное существование дживы не следует из существенной природы души как пуруши; оно есть результат того, что джива вышла за пределы первоначального состояния. Испытание пуруши означает только восприятие отражений объектов¹⁹⁸. Когда пракрити действует, пуруша переживает результаты этого действия, ибо активность пракрити предназначена для испытания пуруши¹⁹⁹. Строго говоря, даже это получение опыта зависит от *абхиманы* (чувства личности), порожденного *авивекой* (неразличением)²⁰⁰. Когда истина познается, нет ни удовольствия, ни боли, ни деятельности, ни наслаждения²⁰¹.

Понимание санкхьей пуруши и дживы во многих отношениях напоминает понимание Атмана и индивидуального *его* в системе веданта. Согласно адвайта-веданте, Атман свободен от действия, от уз тела и ума, которые втягивают нас в действие. Атман кажется действующим за счет своих случайностей. Необусловленные пуруша или Атман рассматриваются как джива, когда ее отождествляют с узкими рамками индивидуальности. Строго говоря, индивидуальность принадлежит в адвайте *сукшмашари́ре*, а в санкхье — *лингашари́ре*. Виджнянабхикшу говорит о взаимном отражении, которое до некоторой степени родственно *пратибимбавадге* адвайта-веданты, которая считает, что Атман отражается в *антахкаране*, или внутреннем органе. Эта *чугабхаса*, или проявление читт, есть индивидуальное *я*, или джива.

Очевидно, теория санкхьи является компромиссом между эмпирическим взглядом на душу, борющейся за освобождение, и метафизическим взглядом адвайта-веданты и том, что неограниченная и бесстрастная душа неспособна к принятию каких-либо уз. Поэтому говорят, что, хотя пуруша остается в своей сущности вечно неизменным, все же он испытывает отражение страданий, которые воздействуют на нас. Как хрусталь позволяет видеть сквозь себя красный цветок, не становясь сам красным, так и душа остается неизменной, хотя иллюзия ее страданий или радостей может присутствовать в сознании. По этому поводу Виджнянабхикшу приводит стих из «Сурья пураны»: «Великий пуруша подобен хрустальному, который кажется красным потому, что под ним лежит некое красное вещество». Шанкара приводит аналогию с хрустальной вазой, которая кажется красной, потому что в нее помещены красные цветы, хотя сама она не имеет ни одного красного пятнышка или оттенка²⁰². Если пуруша кажется взволнованным или смущенным, это зависит от ума, с которым он временно связан. Этот контакт не оставляет в *я* никакого постоянного или временного впечатления. Поскольку нет реального контакта, не остается и его следов.

¹⁹⁶ S. P. S., I. 17.

¹⁹⁷ *Puruṣasya kiṣayabhogaḥ pratibimbādānamatrām* (S. P. B., I. 104).

¹⁹⁸ S. P. S., I. 105.

¹⁹⁹ S. P. S., I. 106.

²⁰⁰ S. P. S., I. 107.

²⁰¹ *Iathā hi kevalo raktaḥ sphaṭiko lakṣyate janaiḥ Rāñjakādyupadhānena tadvat paramapūruṣaḥ* (S. P. B., I. 19).

Вследствие влияния трех гун пассивно безразличный пуруша выступает как бы агентом.

Ср. *Prakṛtḥ kāryaṁ nityaikā prakṛtir jaḍa*

Prakṛtes triguhave Śād udāsino'pi kartṛvad (S. S. S. S., IX. 15).

²⁰² «*Atmabodha*».

■ ПУРУША И ПРАКРИТИ

Наиболее сложным пунктом в системе санкхья является проблема отношения между пурушей и пракрити. Мы уже видели, что эволюция пракрити содержит в себе не только определенный магический смысл, но также намерение приспособить себя к реализации религиозных целей²⁰³. Чтобы пробудить от сна душу, пракрити разворачивает мир, полный горя и скорби. Говорится, что разворачивание трагедии мира необходимо для я, которое остается неактивным, хотя оно видит все, что ему представляется. Целью деятельности пракрити²⁰⁴ признается служение пуруше, хотя пракрити эту цель не осознает. Хотя санкхья исключает мифологические чудеса, она допускает имманентную телеологию. Это возвышенное размышление понадобилось для того, чтобы объяснить величие космоса и изумительного устройства мира действием пракрити, которое, являясь механическим, приводит к результатам, заставляющим сильно подозревать наличие мудрой расчетливости пронизательного ума. Но санкхья объясняет, что действие пракрити не зависит от отражающего сознания²⁰⁵. Аналогии, применяемые системой санкхья, не заводят нас очень далеко. Говорится, что неразумная пракрити действует так же, как лишенные сознания деревья приносят плоды²⁰⁶, или даже так, как для кормления теленка у коровы выделяется молоко. Механизм себя не объясняет, да и нельзя продукты пракрити считать механическими результатами. Если бы действие пракрити было самопроизвольным, то не могло бы быть освобождения, ибо ее действие было бы непрерывным; если бы она самопроизвольно становилась бездейственной, то сразу же прекращался бы ход земного существования. Санкхья признает, что действие пракрити вызывается двигателем, который дает движение начало, но сам в движении не участвует. Эволюция пракрити предполагает одухотворенную деятельность. Но одухотворенные центры, признанные санкхьей, не способны оказывать какое-либо прямое воздействие на пракрити; санкхья говорит, что простое присутствие пуруш возбуждает пракрити к действию и развитию. Практики, производя многообразие вселенной, делают это благодаря своему контакту с пурушей, хотя пуруша созидательной силой не наделен. Практики слепа, но под руководством пуруши она производит многообразный мир. Союз пракрити и пуруши сравнивают с безногим человеком, обладающим хорошим зрением, сидящим на спине слепого, который имеет крепкие ноги²⁰⁷. Коллективное

²⁰³ S. P. S., II. 1; III. 58.

²⁰⁴ S. K., 56. Взгляд санкхьи на пракрити отличается от взгляда на природу Хаксли в его «Romanes Lecture» или в строках Харди:

...Океан безумия,
Имеющий силу строить и равнять,
Но неспособный управлять.
Автомат,
Не сознающий наши боли.

²⁰⁵ S. P. S., III. 61.

²⁰⁶ S. P. S., Vṛtti, II. 1.

²⁰⁷ S. K., 21. Гаудапада говорит: «Это похоже на то, как покинутые своими спутниками хромой и слепой в то время, когда они с трудом пробирались через лес, были разогнаны разбойниками и, случайно столкнувшись друг с другом, вступили в разговор и, доверившись друг другу, согласились разделить между собой обязанности передвижения и наблюдения. Когда они договорились, хромой забрался на спину слепого и стал указывать ему путь, ибо без этого слепой не мог бы двигаться. Так и душа, способная видеть, но неспособная двигаться, подобна хромому человеку, а движущаяся, но незрячая пракрити напоминает слепого. И далее, как разделение обязанностей между хромой и слепым имеет место на то время, пока не будет достигнута общая цель — конец их путешествия, так и пракрити, имеющая целью освобождение пуруши, прекращает свое действие, а пуруша, указав путь пракрити, делается свободным, когда обоюдная цель достигнута, и тогда связь между ними прекращается» («Bhasya» on «Karika», p. 21).

воздействие бесчисленных я, наблюдающих движение пракрити, является ответственным за эволюцию последней. Процесс эволюции начинается с воздействия пуруш на пракрити²⁰⁸, воздействия, которое нарушает равновесие гун. Присутствие пуруш нарушает баланс сил, которые удерживают друг друга в состоянии покоя. В начале эволюционного процесса мы имеем пракрити в состоянии неподвижности и бесчисленные пуруши, находящиеся также в неподвижном состоянии, но оказывающие на пракрити механическое воздействие. Это нарушает равновесие пракрити и дает начало движению, которое сперва принимает форму развития, а позднее — разложения и распада. Практики вновь возвращается к своему неподвижному состоянию, для того чтобы снова быть возбужденной пурушами. Этот процесс продолжается до тех пор, пока все я не станут свободны. Следовательно, первой причиной, равно как и конечной причиной космического процесса является пуруша. Но причинность пуруши чисто механическая, так как она зависит не от собственной воли, а является следствием простого сближения. Пуруша двигает мир посредством такого рода действия, которое само не является движением. Это можно сравнить с притяжением железа к магниту²⁰⁹. Пуруша системы санхья не так уж несхода с богом Аристотеля. Хотя Аристотель утверждает трансцендентного бога как начало движения мира, он отказывает своему богу в какой-либо деятельности внутри этого мира. По Аристотелю, бог является чисто созерцательным существом, замкнутым внутри самого себя, так что он не может ни воздействовать на вселенную, ни понимать ее. Считается, что бог, первый двигатель, приводит в движение мир как объект, от которого зависит все творение, а не так, как если бы мир каким-либо образом зависел от его действия. Вмешательство в дела мира нарушило бы завершенность жизни бога. Следовательно, бог — это чистый разум, который, будучи сам недвижим, приводит мир в движение просто благодаря своему бытию. Дальнейшее развитие вещей возникает из их собственной природы. Но пуруша, как говорят, является внешней стороной пракрити, и его влияние на пракрити хотя и реально, но не постижимо разумом. Отношение между пурушей и пракрити является тайной, которая окружает нас и в которую мы не можем проникнуть²¹⁰. Мы не можем сказать, что пракрити действует, имея в виду достижение целей пуруш, ибо последние являются вечно сво-

²⁰⁸ Всякая система конструктивной эволюционной философии нуждается в организующем принципе, низусе или элане. Александер, который в основание конструкции кладет определенный вид пространства — времени, делает время наиболее важным фактором. Гобхауз в своем предисловии ко второму изданию книги «Mind in Evolution» предупреждает, что разум в известной форме является ведущей силой эволюции. Ллойд Морган в своей «Emergent Evolution» передает эту функцию богу.

²⁰⁹ S. K., 57; S. P. S., I. 96.

²¹⁰ Ср. S. K., II. 2. 6. Шанкара, рассуждая о том, является ли целью действия пракрити наслаждение (*бхога*) или освобождение душ (*мокша*), говорит: «Если наслаждение, то какое наслаждение может быть у души, не способной ни к какому увеличению (удовольствия или боли)? Кроме того, в таком случае для освобождения не было бы удобной возможности (поскольку душа, как неактивная, не может стремиться к освобождению, в то время как прадхана имеет целью только различный опыт, испытываемый душой). Если объект был бы освобожден, действие прадханы было бы бесцельным, потому что даже предшествующая ей душа находится в состоянии освобождения. Если имеют место и освобождение и наслаждение, тогда вследствие бесконечного ряда объектов прадханы, предназначенных для наслаждения души, не было бы возможности для окончательного освобождения. Точно так же и удовлетворение желаний не может считаться целью действия прадханы, ибо ни неразумная прадхана, ни чистая в существе своем душа не могут испытывать какого-либо желания. Если, наконец, вы допустите, что прадхана активна — ибо в противном случае сила видения (принадлежащая душе как чему-то разумному) и созидательная сила (прадханы) были бы бесцельны, — то из этого следовало бы, что, поскольку они обе никогда не прекращаются, видимый мир никогда не придет к концу, а следовательно, невозможно окончательное освобождение души».

бодными и неспособны наслаждаться действиями пракрити. Из этого следует, что действия пракрити предназначаются для потребления джив, которые из-за несовершенства способности проникновения отождествляют себя со своими лингашарирями, или тонкими телами, обладающими желаниями и имеющими нужду в умении различать познания. Следовательно, пракрити производит существа, несущие бремя страданий для того, чтобы дать им благоприятную возможность избавиться от затруднений²¹¹.

Реальный пуруша имеет отношения с реальным миром благодаря пристрастному отношению между пурушей и пракрити. Пока существует это пристрастное отношение, пракрити действует в его направлении. Когда пуруша обнаружит свое отличие от постоянно свертывающегося и развертывающегося мира пракрити, последняя прекращает работу в его направлении²¹². Действительной причиной развития пракрити является не просто присутствие пуруш, потому что они всегда присутствуют, а их неразличение.

До преобразования пракрити в махат и т. д. существует только неразличение. Адришта, или невидимые заслуги или недостатки, пока еще не произведена, потому что она является продуктом махата и появляется после начального действия пракрити. Адришта, полученная при предыдущем творении, бесполезна, ибо она различна для различных индивидов и в момент созидания разные адришты не распределяются по различным я. Согласно окончательному анализу, причиной действия пракрити является неразличение²¹³, ибо только связь с кармой является следствием неразличения²¹⁴. Это неразличение вызывает временный союз между пурушей и пракрити; союз, однако, нереальный, потому что он распадается при возникновении истинного познания.

Пракрити как бы захватывает пуруши в свои сети. Ни одна причина не объясняет первоначальную запутанность вечных душ, когда-то свободных и существовавших в такой же вечной пракрити. Отмечается только факт, что пуруши попали в сети, очевидно, против своего желания. Это было вызвано неразличением, которое не имеет начала. Если бы оно имело начало, то для него души были бы свободны, а потом поработены. Это означало бы порабощение освобожденных.

Мы не можем сказать, чем вызвана авидья. Поэтому она рассматривается как безначальная, хотя и могущая иметь конец²¹⁵. Говорят, что авидья является причиной связи (саньйоги) между пурушей и пракрити²¹⁶. Первая, являющаяся причиной, существует даже в пралайе, или распаде, а последняя — нет. Это соединение не является реальным изменением (паринамой), потому что в пуруше никаких новых свойств не производится. Отношение между пурушей и пракрити иногда считают отношением между пользующимся наслаждением и доставляющим его²¹⁷.

■ ПУРУША И БУДДХИ

Из всех эволют пракрити самой важной является буддхи. Чувства доставляют свои объекты буддхи, который в свою очередь доставляет их пуруше. Именно наличием буддхи устанавливается различие между пурушей и пракрити, и буддхи

²¹¹ S. P. S., Vṛtti. II. 1.

²¹² S. K., 61; S. P. S., III. 70.

²¹³ S. P. S., III. 67.

²¹⁴ Y. S., II. 24.

²¹⁵ См. S. P. S., VI. 12—15.

²¹⁶ S. P. B., I. 49; Y. S., II. 23—24.

²¹⁷ S. P. B., I. 19. Виджнянабхикшу оспаривает это на том основании, что если данное отношение является вечным, то оно не может исчерпаться от познания, а если оно не вечно, то его можно называть также соединением (саньйогой).

извлекает для пуруши удовольствие из всего, что подвластно опыту²¹⁸. Буддхи посредством отражения пуруши, который примыкает к нему, становится поистине как бы его формой и извлекает свой опыт из всех объектов. Хотя буддхи является продуктом пракрити и, значит, по своему характеру несознателен, все же он кажется как бы разумным²¹⁹. Пуруша не передает своих признаков сознания буддхи. «Благодаря прозрачности пракрити в части саттвы пуруша отразил в ней ошибки в отношении ощущения я и действия (абхимана) пракрити таким образом, что как будто они принадлежат ей самой. Это неправильное представление имеет место также в я как отраженном в пракрити, а не в я как таковом, подобно тому как неподвижная луна, отраженная в воде, кажется перемещающейся посредством движения воды²²⁰. Вачаспати утверждает, что не может быть контакта (саньйоги) между пурушей и состоянием буддхи, поскольку они принадлежат к двум различным порядкам реальности; и поэтому говорится, что здесь имеет место такое отражение пуруши в буддхи, которое делает последнего сознательным. *Ego* — это кажущееся единение буддхи и пуруши. Когда пуруша видит, то одновременно с этим происходит изменение буддхи. Когда буддхи претерпевает изменение, он схватывает мелькание пуруши, так что контакт (саньйога) пуруши и пракрити происходит одновременно с единением отражающегося пуруши и данной трансформации буддхи. Отношение между пурушей и связанной с ним пракрити таково, что, какая бы мысль ни появилась в уме, она воспринимается как опыт пуруши. Точно так же неразличение принадлежит буддхи, а в связанном виде оно отражается в пуруше²²¹.

Считается, что пуруша связывается с принадлежащим ему буддхи непосредственно, а с остальным — косвенно. Поэтому Виджнянабхикшу говорит, что, в то время как пуруша является *сакшином* буддхи, то есть свидетелем состояний буддхи, исключаящим какого-либо посредника, она является зрителем (*грашта*), наблюдающим других при помощи буддхи. Когда свободный и нейтральный пуруша связан с буддхи, он становится сакшином²²². Если устанавливается реальная связь между душой и телом, тогда несовершенства последнего должны будут передаваться первой. Это нанесет ущерб теории санхьи о непорочной чистоте души. Прикрепление к телу является результатом отражения в пуруше загрязняющих его примесей буддхи. Освобождение представляет собой устранение этого отражения, что является следствием того, что буддхи откроет ее былую чистоту, то есть произойдет растворение в пракрити. Сказать, что действие пракрити направлено на пользу пуруши, — это, фигурально выражаясь, значит сказать, что оно служит для очищения буддхи. Являясь сам по себе саттвикой, буддхи в любом индивиде становится раджасом или тамасом из-за разлагающего влияния своей прежней жизни. Чувство боли или удовольствия, которые мы испытываем, возникает из взаимодействия буддхи и объективного мира при присутствии пуруши в качестве зрителя. В то время как буддхи должен был бы возбуждать только удовольствие, вследствие игры приобретенных пурушей влияний он вызывает болезненные результаты. Это происходит оттого, что одна и та же вещь по-разному воздействует на разных людей. Каждый воспринимаемый объект рассматривается через призму личного стремления. Таким образом, то, что приятно одному, неприятно другому или даже тому же человеку, но в другое время. Вообще, мы живем в наших

²¹⁸ S. K., 37; S. P. B., I. 161.

²¹⁹ Cetanāvad iva (S. K., 20). См. также S. K., 60.

²²⁰ S. P. S., Vṛtti, VI. 59.

²²¹ Ср. S. P. B., I. 19. «Рождение означает соединение с индивидуальным буддхи. Это является причиной соединения буддхи с упадхи, соединение которой со страданием имеет место в пуруше».

²²² S. P. S., VI. 50.

собственных мирках, где мы переоцениваем наши личные нужды и цели и даем соответствующие оценки тому, что мы предпочитаем. Наша повседневная жизнь связана с нашими эгоистическими желаниями и вызывает боль, смешанную с некоторой дозой неопределенного удовольствия. Если мы очистим наш буддхи, мы освободимся от наших прежних тенденций и тогда мы получим возможность судить о вещах не как о имеющих отношение к нам, а как о соотносящихся между собой, то есть судить абсолютно. Когда в буддхи преобладает саттва, она открывает возможность истинного познания, если раджас — возникает желание, а при тамасе — ложное знание и т. п.²²³

■ МЕХАНИЗМ ПОЗНАНИЯ

В механизме познания участвуют три фактора: познаваемый объект, познающий субъект и процесс познания. Согласно философии санкхьи, «чистым сознанием является познающий (*праматр*), модификацией (*вритти*) является прамана, а прамана есть отражение в сознании модификаций в форме объектов. Познаваемое является содержанием отраженных модификаций»²²⁴. Опыт относится к пуруше²²⁵. Буддхи (интеллект), аханкара (ощущение я), манус (ум) и чувства составляют аппарат, при помощи которого внешний объект воспринимается субъектом. Когда объект возбуждает чувства, манас²²⁶ обрабатывает впечатления чувств в восприятие, я применяет его к себе, а буддхи формирует представление²²⁷. Буддхи, распространенный по всему телу, удерживает впечатления (санскары) и склонности (*васаны*) прожитых жизней, которые оживают в соответствующих условиях». Благодаря контакту с объектами через каналы чувств или при помощи умозаключения по отличительному признаку и тому подобному сперва производится модификация буддхи в форме объекта, подлежащего познанию. Эта модификация, вызванная объектом, вступает в пурушу (область единства) как форма отражения и там светится, ибо пуруша, неспособный к преобразованию, не имеет возможности модифицироваться в форму объекта». Если восприятие объекта означает признание формы объекта и поскольку такое преобразование посредством пуруши невозможно, то говорят, что модифицируется буддхи. Чтобы модификация проявилась, должно иметь место отражение буддхи в сознании²²⁸. Это отражение определяется модификацией буддхи. Отражение в пуруше длится только до тех пор, пока присутствует то, что отражается. Отражение видоизменения буддхи в пуруше не следует за видоизменением, а идет одновременно с ним. Когда посредством органов чувств буддхи вступает в контакт с внешним объектом и получает от него воздействие, он принимает форму этого объекта. Сила сознания (*четанашакти*), отраженная таким образом в модифицированном буддхи, имитирует модификацию буддхи, а это есть имитация (*тагвриттыянукара*) того, что

²²³ Sattvaṁ yathārthajñānahetuḥ, rajo rāgahetuḥ, tamo viparītajñānadihetuḥ.

²²⁴ S. P. B., I. 87.

²²⁵ S. P. S., I. 143.

²²⁶ Манас признается одиннадцатым чувством по нескольким причинам. Если бы вечный пуруша сам связывался с объектами, вызывающими удовольствия и страдания, тогда не могло бы быть освобождения. Если бы связь с объектами имела место в зависимости от пракрити, тогда не могло бы быть освобождения, ибо пракрити вечна. Если бы невечные объекты — кувшины и т. п. — связывались с вечным разумом пуруши, тогда не существовало бы такого различия, как видимое и невидимое, потому что все ныне существующие вещи необходимо было бы видеть в одно и то же время. Если связь объектов с разумом зависит только от внешних органов, мы не могли бы объяснить одновременный характер наших восприятий.

²²⁷ «Tattvakaumudi». 36. О критике теории познания санкхьи см. N. V. в N. V. T. R., III. 2. 89.

²²⁸ S. P. B., I. 99.

известно как восприятие (*упалабдхи*). Отражение пуруши не является действительной связью, оно только кажущееся, потому что происходит от неумения воспринимать различие между пурушей и буддхи. Связь пуруши, как она отражена в буддхи, с объектом называется познанием, а связь пуруши с познанием видна в окончательном определении, что «я действую»²²⁹, тогда как в действительности я, или пуруша, не может действовать, а то, что действует, то есть буддхи, не может мыслить²³⁰.

Никакое движение буддхи не будет сознательным восприятием до тех пор, пока оно не привлечет внимания какого-нибудь пуруши. Этот взгляд имеет намерение доказать несознательную природу буддхи, манаса и чувств²³¹.

Действие различных функций последовательное, хотя в некоторых случаях оно проходит настолько быстро, что ускользает от внимания. Когда кто-либо темной ночью встречает тигра, его чувства возбуждаются, манас отражает, аханкара сопоставляет, а буддхи определяет природу объекта, и человек быстро убегает ради спасения жизни. В этом случае различные действия проходят настолько быстро, что они кажутся происходящими одновременно. Когда при тусклом освещении кто-то видит объект и подозревает, что это крадется вор, и, последовательно все осмыслив, удаляется в противоположном направлении, здесь можно заметить различные стадии²³².

Психические функции восприятия и мышления, желания и выбора являются, строго говоря, механическими процессами продуктов пракрити, образующих внутренние органы²³³. Они оставались бы лишенными сознания, если бы не пуруша, который освещает их, то есть наделяет их сознанием. Это — единственная функция пуруши, потому что вся деятельность принадлежит пракрити. Пуруша — это пассивное зеркало, в котором отражается внутренний орган. Чисто нематериальное я охватывает процессы внутреннего органа в своем собственном сознании, так что они не остаются безсознательными. Санхья признает не только приближение пуруши к буддхи, но также и отражение пуруши в буддхи. Мы познаем событие сознания так же, как видим лицо, отраженное в зеркале. Только таким путем сознание может видеть само себя²³⁴.

Трудно понять отношение между бестелесным пурушей и телесным буддхи. Согласно Вачаспати, контакта между ними в пространственно-временном отношении быть не может. Поэтому он интерпретирует близость (*саннигдхи*) как соответствие (*йогьята*). Хотя пуруша остается в стороне от состояний буддхи, он впадает в

²²⁹ Buddhāv āropitacaitanyasya viṣayeṇa sambandho jñānam, jñānena sambandhas cetano'ham karomiti upalabdhiḥ (Haridāsa, Bhaṭṭācārya on Udayana's «Kusumāñjali», I. 14).

²³⁰ В то время как Вачаспати полагает, что я познает объект посредством умственной модификации, на которую он отбрасывает свое отражение, Виджнянабхикшу утверждает, что именно умственная модификация принимает отражение я и присваивает себе ее форму, обратно отраженную в я, и именно через это отражение я познает объект. «Yogavārtika», I. 4; «Tattvavaiśārādī», p. 13.

²³¹ Но по теории санхьи буддхи, аханкара и т. д. не могут возникнуть до тех пор, пока не будет охватывающего влияния пуруши на пракрити. Следовательно, нам нет необходимости полагать, что буддхи является просто лишенным сознания. Само по себе развитие буддхи является результатом влияния пуруши. Нам не нужно рассматривать буддхи, аханкару и т. д. как простые инструменты, готовые к действию ради пользы пуруши, но остающиеся бессознательными и инертными до тех пор, пока пуруши не посмотрит в них, как в телескоп, потому что для этого было бы необходимо игнорировать тот основной принцип санхьи, что пракрити не может породить буддхи, и т. д., до тех пор пока пуруша не нарушит равновесия пракрити.

²³² S. K., 30; «Tattvakaumudī», 30.

²³³ Три внутренних органа — буддхи, аханкару и манас — часто принимают за один, потому что они тесно связаны друг с другом. Ср. Гарбе: «Этот объединенный материальный внутренний орган точно соответствует в том, что касается его неодухотворенной природы и всех функций, которые доктрина санхьи приписывает ему, нервной системе» (E. R. E., vol. II, p. 191).

²³⁴ Citcchayapatti, или отбрасывание тени сознания (S. D. S., XV).

заблуждение из-за того, что отождествляет себя с буддхи и приписывает себе состояния последнего. Виджнянабхикшу возражает, говоря, что если приемлем такой особый вид соответствия, то почему пуруша должен терять его во время освобождения? Другими словами, освобождения не может быть, ибо пуруша всегда будет испытывать на себе действие состояния буддхи. Поэтому он утверждает, что в любом акте познания существует реальный контакт пуруши с модификациями буддхи. Такой контакт не обязательно влечет за собой какое-то изменение в пуруше, потому что изменение означает возникновение новых качеств. Изменение переживает буддхи, а когда они отражаются в пуруше, тогда в нем возникает понятие о лице, или испытывающем переживания, а когда пуруша снова отражается в буддхи, его состояние появляется как событие сознания. Но даже Виджнянабхикшу допускает, что отношение между пурушей и буддхи подобно отношению хрусталя к розе, отражающейся в нем; не существует действительного перехода (*упарага*), а есть только предположение такого перенесения (*абхимана*)²³⁵.

Пуруши, хотя их и бесчисленное количество, хотя они универсальны и имеют форму сознания, все же не освещают все вещи во все времена, потому что они свободны от привязанности (*асанга*) и не могут сами собой модифицироваться в форму объектов. Пуруши отражают модификации своих соответствующих буддхи, а не буддхи других. Тот объект, посредством которого буддхи испытывается, является познаваемым, а тот, посредством которого буддхи не испытывается, является непознаваемым²³⁶.

Различается несколько состояний: бодрствование, сновидение, сон и смерть. В состоянии бодрствования буддхи модифицируется в форме объекта через каналы чувств, в сновидениях модификации буддхи являются результатом прежних переживаний. Сон без сновидений бывает двоякого рода, в зависимости от того, был ли он частичным или полным (*лайя*). В первом случае буддхи не модифицируется в форме объектов, хотя принимает формы удовольствия, боли и тоски, присущие буддхи. Вот почему, когда пробуждаются, то помнят сон, который видели. В смерти мы имеем случай полной лайи²³⁷.

■ ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ

Познающее сознание бывает пяти различных видов: *прамана*, или достоверное познание, *випарьяя*, или нереальное познание, опирающееся на форму, не обладающую тем, что имеет ее объект²³⁸, *викальпа*, или познающее сознание, введенное посредством условных умозаключений, хотя и лишенное какого-либо объекта (*вастущунья*)²³⁹, *нидра* (сон), или познание, опирающееся на тамас²⁴⁰, и *смирти*, или память.

Санкхья признает три праманы: восприятие, логическое умозаключение и свидетельство священного писания²⁴¹. Восприятием является познание, полученное посредством деятельности чувства. Когда какая-либо вещь, например кувшин, попадает в поле зрения, то буддхи, или интеллект, модифицируется таким образом, что приобретает вид кувшина²⁴², и душа осознает существование кувши-

²³⁵ S. R. B., VI. 28; Y. S., I. 4. 7. См. также Y. B., II. 20; IV. 22.

²³⁶ S. D. S., XV.

²³⁷ S. P. B., I. 148.

²³⁸ Y. S., I. 8.

²³⁹ Y. S., I. 9.

²⁴⁰ Y. S., I. 10.

²⁴¹ S. K., 4.

²⁴² Tādākārolbakhi.

на²⁴³. Признается два вида восприятия: неопределенное (*нирвикальпака*) и определенное (*савикальпака*). Согласно Вачаспати, буддхи вступает в контакт с внешними объектами через органы чувств. В первый момент контакта появляется неопределенное сознание, которое замечает характерные черты объекта²⁴⁴, — это наше неопределенное восприятие. Во второй момент, применяя умственный анализ (*викальпа*) и синтез (*санкальпа*), мы воспринимаем этот объект как обладающий определенной природой, — это наше определенное восприятие. В то время как Вачаспати полагает, что для восприятия необходимо действие манаса, Виджнянабхикшу отрицает это и считает, что буддхи непосредственно вступает в контакт с объектами через органы чувств. Вачаспати приписывает манасу функции обработки данных чувственных восприятий и систематизации их в определенное восприятие, а Виджнянабхикшу полагает, что определенный характер вещей воспринимается непосредственно органами чувств, манас же является органом, способным выражать только желание, сомнение и воображение. Санкхья допускает йогическое восприятие, которое утверждает, что все вещи в свернутом или развернутом виде существуют во все времена. С помощью определенных упражнений размышления ум йогина может вступать в связь с объектами прошлого и будущего, которые в настоящее время существуют в скрытом состоянии²⁴⁵. Йогическое восприятие, вызываемое силами ума, не похоже на обычное чувственное восприятие. В памяти активными являются только познание, манас, ощущение *я* и интеллект, хотя их активность вызывается результатами прежних восприятий, как, например, воспоминания. В то время как внешние органы восприятия могут воздействовать только на объекты, ими представляемые, манас может иметь дело также с прошедшим и будущим. Что касается внутреннего восприятия, то здесь сотрудничества органов чувств нет. Буддхи воспринимает состояние удовольствия и тому подобное²⁴⁶.

Даже если пуруша является познаваемым, то это только потому, что он отражается в буддхи. Глаз не может видеть самого себя, не отражаясь в зеркале. Все познания являются только модификациями внутреннего органа. Первичное познание типа «это кувшин» является модификацией этого органа. Когда его отражение падает на пурушу, он воспринимает. Познание типа «я воспринимаю этот кувшин» является модификацией этого органа. Пуруша вместе с отражением модификации внутреннего органа типа «это кувшин» отражается во внутреннем органе. Это вторичное отражение есть также модификация этого внутреннего органа. Даже познание типа «я отличаюсь от пракрити» представляет собой модификацию этого внутреннего органа²⁴⁷.

Понятие *я*, которое связано со всеми нашими умственными явлениями и которое их освещает, является следствием отражения *я* в буддхи. Следовательно, можно сказать, что пуруша снова видит то, что уже было воспринято буддхи, и, значит, сообщает сознание посредством того, что переводит его освещение буддхи в виде *ego*. Пуруша может видеть себя только через свое отражение в буддхи, модифицированное в форме объекта. Согласно Вачаспати, *я* может познать себя только в том случае, когда внимание полностью отвлекается от умственной функции, в которой отражается *я*, и целиком сосредоточивается на от-

²⁴³ S. P. S., I. 89.

²⁴⁴ Ср. Vyāsa: Sāmānyaviśeṣasamudāyo (Y. B., III. 44).

²⁴⁵ S. P. B., I. 91.

²⁴⁶ «Проявляющееся в глубоком сне, когда нет контакта с объектами, удовольствие от покоя интеллекта (*сантисунхам*) является таким же свойством буддхи, как удовольствие от ощущения *я* (*атмасукхам*)» (S. P. B., I. 65).

²⁴⁷ Y. S., II. 20 говорит: *Я* как пророк является абсолютom по своей чистоте, все же оно способно к восприятию опыта (*pratyaūpasyah*).

ражении я в буддхи, осветленном природой саттвы. Считается, что в этом акте субъектом ощущения я будет буддхи в насыщенной саттвой природе, и этот субъект воспроизводит сознание, получая в себе отражение пуруши, а объектом будет я в чистом виде²⁴⁸. Вьяса²⁴⁹ а считает, что я не может быть познано буддхи, в котором оно отражается, и что я познает себя посредством своего отражения в чистой природе буддхи. Виджнянабхикшу полагает, что я познает себя благодаря отражению в себе умственной модификации, которая воспринимает сущность в отражении я и модифицируется в свою форму, точно так же как внешний объект познается посредством отражения в себе умственной модификации, которая принимает форму объекта²⁵⁰. Поскольку я является по существу самосветящимся, оно может познавать себя через отражение в себе вида ума, который принимает форму я. Виджнянабхикшу рассматривает я как определяемое умственной функцией, которая модифицируется в форме я как субъект, а в чистой сущности я — как объект.

Пратьябхиджня, или узнавание уже узнанного, подводится под восприятие. Это возможно потому, что буддхи является вечным и совершенно отличается от мгновенных сознаний индивидов. Вечный буддхи испытывает модификации, посредством которых он становится связанным с различными сознаниями, которые включаются в узнавание уже узнанного. Что касается я, то это невозможно потому, что оно модификациям не подвергается²⁵¹.

Согласно взглядам санкхьи, сознание не воспринимается другим сознанием, но воспринимается я, потому что восприятие считается функцией буддхи, который не является сознательным и, следовательно, не может быть объектом самого себя, но может быть понят я²⁵².

Восприятие так же понимается и как отрицание (*абхава*). Санкхья не признает отрицания как такового и истолковывает его в терминах положительного. Простое невосприятие не может доказать небытия, потому что оно может произойти от других причин, например от большого повреждения органов чувств, а также от невнимания, скрытого состояния объекта и отождествления его с другими вещами²⁵³. Считается, что внутреннее восприятие, самосознание, узнавание уже узнанного и познание небытия подпадают под понятие восприятия.

Устанавливается, что вывод бывает двух видов: утвердительный (*вита*) и отрицательный (*авита*). Первый основывается на утвердительном сосуществовании²⁵⁴. Признается пятичленная форма силлогизма²⁵⁵. Обобщение является результатом наблюдения сосуществования, сопутствующего ненаблюдениям несосуществования²⁵⁶. Вьяпти, то есть постоянное сосуществование, не является особым началом²⁵⁷. Это — отношение вещей, а не сама вещь²⁵⁸. *Артхапатти*, или подразумеваемое, и санбхава, или разновидность, включаются в вывод.

²⁴⁸ Tattvavaiśāradi, III. 35.

²⁴⁹ Y. B., III. 35.

²⁵⁰ «Yogavārttika». III. 35.

²⁵¹ Относительно критики этой теории см. N. S., III. 2. 1 — 9.

²⁵² Y. B., IV. 9.

²⁵³ См. также «Tattvavaiśāradi». I. 9; S. K., 7; S. P. S., I. 108 — 109.

²⁵⁴ Вачаспати ставит виды purvavat и samanyatodrsta как первое, а sevavat как второе. См. «Tattvakaumudi», 5.

²⁵⁵ S. P. S., V. 27.

²⁵⁶ S. P. S., Vṛtti, V. 28. Постоянное сосуществование как sadhya, так и sadhana или одной из них является vyūpti (S. P. S., V. 29). То, что все произведенные объекты не вечны, есть случай первого, в то время как «все дымящиеся вещи суть воспламеняемые» есть случай последнего.

²⁵⁷ Tattvantaram, V. 30. Пангашикша придерживается мнения, что вьяпти обладает силой того, что содержится в нем («Adheyaśaktiyaga», V. 32).

²⁵⁸ V. 33 — 35.

Источником достоверного познания является также *аптавачана*. Слово относится к своему объекту, как символ к обозначаемой им вещи. Это явствует из заслуживающего доверия поучения, закона нравов и обычаев и из того факта, что они обладают одним и тем же значением²⁵⁹. Считается, что веды не являются творением каких-либо лиц, ибо нет таких людей, которые были бы их авторами²⁶⁰. Освобожденные не имеют отношения к ведам, а неосвобожденные некомпетентны для такой работы²⁶¹. Веды также не являются вечными, ибо они носят характер следствий. Буквы пропадают после того, как они произнесены. Когда мы говорим: «Это та же самая буква», — мы имеем в виду, что она принадлежит к тому же виду²⁶². Только из того, что веды не являются персональными произведениями, мы еще не можем делать заключение, что они вечны, ибо и побег растения не является вечным, хотя он и не личного происхождения²⁶³. Их объекты сверхчувственны, несмотря на то, что даже в случае сверхчувственных объектов может иметь место интуиция при помощи универсальных форм, которые определяют характер бытия *пагармхи*, или обозначенного словом объекта²⁶⁴. Хотя веды не имеют персонального авторства, их природная сила обозначать объекты сообщается *аптами* их ученикам²⁶⁵. Благодаря своему неперсональному авторству веды свободны от сомнений и разночтений и считаются всеми признанной достоверностью. Если бы достоверность вед зависела еще от чего-либо, они не были бы для нас авторитетными²⁶⁶. Капила в начале калпы только напоминает об этом. Свидетельства священного писания испытываются и оживляются *муктасами*, или освобожденными, которые передают их другим. Если бы те, которые учат нас шастрам, не были просветленными пророками, а сами бы приняли шастры из вторых рук, то это было бы все равно, как если бы слепые учили слепых²⁶⁷. Мы принимаем изречения аптов за достоверные потому, что их авторитет установлен проверенной достоверностью их содержания в других областях познания, как аюрведа²⁶⁸.

Санкхья знает, что существуют другие системы, которые исповедуют то, что должно быть открыто, поэтому она считает, что нужно применять разум для того, чтобы определить, какие из канонов являются истинными и какие — нет. Вачаспати говорит: «Недействительность этих систем является следствием того, что они дают неразумные уверения, что они недостаточно обоснованны, что их утверждения противоречат законам логики, что они признаются млеччхасами и другими низшими классами»²⁶⁹. Анируддха цитирует по этому поводу стих из своей «Вритти»: «Огромные великаны не падают с неба только потому, что апта или другое компетентное лицо так говорит. Только изречение, подтверждаемое разумом, приемлемо для меня и других, подобных вам»²⁷⁰.

Санкхья не хочет создать видимость новаторства тем, что она признает веды как средство познания. Как мы увидим, она отбрасывает многие старые догмы, а

²⁵⁹ S. P. S., Vṛtti, V. 38.

²⁶⁰ S. P. S., V. 46.

²⁶¹ S. P. S., V. 47.

²⁶² S. P. S., Vṛtti, V. 45. Спхотавада опровергается в V. 57, а звук, ввиду того что он по своему характеру является следствием, считается невечным (V. 58).

²⁶³ S. P. S., V. 48.

²⁶⁴ Atīndriyesv api padārthatā'vacchedakena sāmānyarūpeṇa pratiter vaksyamānatvād (S. P. B., V. 42).

²⁶⁵ S. P. S., V. 43.

²⁶⁶ S. P. S., V. 51.

²⁶⁷ S. P. S., III. 81.

²⁶⁸ S. P. S., I. 98; IV. 51.

²⁶⁹ «Tattvakaumudī», 5.

²⁷⁰ Na hy āptavacanām nabhaso nipatanti mahāsurah.

Yuktimad vacanam grāhyam mayānyaiśca bhavadvidhaiḥ (I. 26).

другие молчаливо игнорирует. Однако она никогда открыто не отвергает веды и только более решительно, чем другие, коренным образом подрывает их основы.

Прамана является модификацией буддхи, а достоверность или недостоверность этих модификаций можно проверить позднейшими модификациями, а не какой-либо ссылкой на внешние объекты. Объект иллюзорного познания не является несуществующим объектом, а только существующей единицей. Вода есть объект иллюзии воды, и если это иллюзорное познание противоречит познанию солнечных лучей, то это потому, что последние имеют своим объектом солнечные лучи²⁷¹. Как достоверность, так и недостоверность познания принадлежат самому познанию²⁷². Иногда говорят, что только шрути имеют самоочевидную достоверность (*сватахпраманам*), в то время как восприятие и логический вывод подвержены ошибкам и требуют подтверждения²⁷³. Критерием реальности является применимость (*артхакрьякарितва*). Кроме того, наше понимание относится к нашей аханкаре, или индивидуальной цели. Трудно иметь объективное познание мира, от нас не зависящего. Джива заключена в свое собственное изолированное сознание и не может достичь познания реальности, лежащей вне нас. Из этого следует, что всякое эмпирическое познание порочно в самом своем основании. Каждое познание, включающее пурушу, смешивает его с внутренним органом. Это потому, что когда тень буддхи падает на пурушу, последний кажется как бы обладающим познанием²⁷⁴.

■ НЕКОТОРЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ ПО ПОВОДУ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ СИСТЕМЫ САНКХЬЯ

Откладывая на заключительную часть главы критическую оценку метафизики санкхья, мы можем здесь только кратко отметить некоторые бросающиеся в глаза недостатки теории познания санкхьи²⁷⁵. Исходя из того факта, что в мире опыта индивидуум имеет дело с какими-то предварительными данными или с чем-то заранее заданным, санкхья доказывает самостоятельное существование субъектов и объектов. Как мы уже видели при обсуждении теории познания системы ньяя, чистые субъекты и объекты — это ложные абстракции, не имеющие значения вне их связи с конкретным опытом, в котором эти абстракции функционируют. Расчлняя это конкретное единство на два элемента — субъект и объект — и искусственно превращая их в абсолюты, санкхья становится несостоятельной в объяснении факта опыта. Если пурушу рассматривать как чистое сознание, как постоянный свет, освещающий все объекты познания, а пракрити — как нечто противостоящее познанию и совершенно ему чуждое, то последняя никогда не сможет быть объектом первого. Санкхья не может перепрыгнуть через пропасть,

²⁷¹ Прабхачанда критикует данный взгляд на том основании, что это уничтожает разницу между достоверным и недостоверным познанием.

²⁷² Наяйик критикует этот взгляд на том основании, что если познавательные способности порочны по своей сущности, то мы не можем действовать, а если они по своей сущности достоверны, то мы не можем объяснить ошибочные познания, которые фактически имеют место.

²⁷³ S. P. S., I. 147; также I, 36, 77, 83, 154; II, 20, 22; III, 15, 80; IV, 22.

²⁷⁴ «Tattvakaumudi», 5.

²⁷⁵ Между кантианской теорией познания и теорией санкхьи имеется некоторое сходство. В обеих теориях мир явлений образуется благодаря сотрудничеству трансцендентальных субъектов (пуруша) и объектов (пракрити). Обе теории утверждают автономию я в трансэмпирическом мире и допускают существование материи, имея в виду пассивность субъектов, которые не могут производить свои собственные ощущения. Обе считают, что существование бога недоказуемо. В других вопросах они существенно расходятся.

которую она вырыла между субъектом и объектом. Метафоры, говорящие о приближении, отражении и тому подобном, — это искусственные средства, изобретенные для лечения воображаемых болезней. Пуруша никогда не сможет познать пракрити, если эти два элемента будут именно тем, за что их принимает санхья. Пуруша, говоря, что изменения в сознании являются отражением модификаций буддхи, не может сказать, как происходят изменения в сознании. Санхья говорит, что, когда буддхи видоизменяется, это видоизменение отражается в сознании пуруши. Согласившись во имя спасения доказательства с тем, что такая теория отражения обоснованна, разве не впадаем мы в психологический субъективизм? Получить отражение — это совсем не то же самое, что воспринять реальность, которая не является простым воображением. Каково отношение между внешним объектом и внутренней идеей? Если эти две вещи причинно связаны, то что создает между ними коренную противоположность? Является ли восприятие во всякое время простым изменением сознания? Разве оно не всегда ощущает объект? Не выходим ли мы из пределов достоверного опыта, когда рассматриваем сознание и объект как две различные реальности? Если пуруша и пракрити являются абсолютно неродственными друг другу, тогда мы не сможем объяснить ни происходящего в сознании, ни даже материальный процесс. Это, очевидно, *reductio ad absurdum*. Но неудовлетворительность своей позиции санхья скрывает от себя рядом метафор и несообразностей. Считается, что если субъект и объект приближаются один к другому, то происходит взаимное отражение качеств и передача свойств. Если субъект в объект неродственны, то как же субъект может отражать объект? Как может лишенный разума буддхи отражать пурушу? Как может бесформенный пуруша, являющийся постоянным провидцем, отражаться в изменчивом буддхи? Значит, они не могут быть абсолютно противоположными по природе. Последняя сутра из «Йогасутры» Вибхутипады констатирует, что, когда буддхи становится таким же чистым, как пуруша, достигается свобода²⁷⁶. Очищенный буддхи не связывает пурушу, а до уничтожения буддхи мы имеем отражение пуруши в очищенном буддхи. Буддхи делает возможным полное познание пуруши и пракрити и их различие. Пока буддхи загрязнен эгоистическими целями и особыми стремлениями, мы не можем познать истину.

Теория санхьи не объясняет факт познания, являющийся субъективно-объективным отношением. Она допускает, что объект зависит от познаваемого субъекта, а субъект для своего познания требует объекта. Другими словами, без синтеза этих двух элементов нет познания. Субъект не может познать себя до тех пор, пока он полностью не познает объект. Он не может познать объект до тех пор, пока последний не проявит себя как субъект. Разве это отношение между ними не существенно? Эти два элемента не могут не быть родственными один другому. Явление отчуждения между ними возникает вследствие того, что мы выходим за пределы факта опыта, который должен его объяснить.

Источник сознания никогда сам по себе не воспринимается. Он выводится из познания. Говорят, что он является чистым знанием. Абстрагируется универсальный элемент познания, и его считают пурушей, или сознанием, которое не имеет ни формы, ни качества, ни движения. Он называется чистым субъектом. Постоянное колебание объема сознания зависит от воздействия внешнего мира, который считается фундаментальным единством изменений в сознании. Все объекты, включая данные ощущений и состояния ума, материальны и по своей природе ограничены. Они приходят и уходят, являясь копиями внешних вещей, хотя состоят из более тонкого вещества. Модификация буддхи, относясь к той же группе, что и вещи мира, освещается пурушей, поскольку буддхи по своей природе значитель-

²⁷⁶ Sattvapuruṣayoḥ śuddhisāmye kaivalyam.

но более тонок и в нем преобладает качество саттвы. Буддхи более приспособлен для отражения света пуруши, чем другие продукты пракрити²⁷⁷. Что касается познания, то мы можем достигать знания других вещей через видоизменение буддхи, или вещества ума. В каждом акте познания различается источник сознания, который его освещает, и модификация буддхи, которая, являясь сама по себе бессознательной, становится содержанием сознания в момент, когда она освещается пурушей. Движения буддхи сами по себе бессознательны, но благодаря своей связи с пурушей они интерпретируются как составные части опыта индивидуума. Поскольку опыт включает в себя два элемента, из коих один постоянный, а другой переменный, мы не можем изолировать их и утверждать, будто они существуют порознь и вошли в опыт вместе случайно. Допустить, что субъект и объект являются завершенными сами по себе, — значит разорвать монолитный предмет истины, противопоставив ее различные элементы целому, к которому они по своей сущности принадлежат. Если пуруша — это я, а пракрити не-я, тогда они этим определением взаимно исключают друг друга и между ними не может быть общения, и, значит, правилен взгляд санкхьи, что отношение между ними чисто механическое. Механическое отношение предполагает, что субъект и объект сознания различны не только численно, но также, *per se*, целиком независимы один от другого и существуют раздельно. Механические модификации буддхи становятся освещенными, как магнием, светом сознания. Здесь мы не имеем никакого объяснения познания при помощи сознания²⁷⁸. Возникновение сознания в результате механического видоизменения — это сбивающая с толку мистика. Но эту проблему мы создали сами. Прежде всего мы допускаем существование чистого субъекта и чистого объекта, лежащих полностью вне области опыта, а затем пытаемся свести их вместе в опыт. Истинная философия учит нас, что субъект и объект различаются в пределах сознания или познания, а не вне его. Субъект и объект не случайно сошлись вместе, а являются в действительности неотделимыми один от другого. Если бы опыт мог говорить, он рассказал бы, что субъект и объект представляют собой единство. Познание станет понятным, когда мы постигнем, что фундаментальным отношением во всем сознательном опыте является отношение элементов, находящихся в органическом единстве, которые существуют как условия в живом процессе и действуют один в другом либо один через другой или в универсальном либо через универсальное, которое переходит пределы их обоих, хотя не исключает их. Фундаментальным фактом универсального сознания является предвосхищение всего познания. Пуруша санкхьи действительно должен был бы стать этим универсальным я, хотя его некоторые принимают за множество я, потому что смешивают психологическое я с метафизическим. Конечно, каждая джива содержит в себе универсальное я, действующее в ней. В известном смысле наше познание является проявлением универсального начала, в то время как с другой точки зрения оно зависит от чувственного процесса, который должен возбуждаться без соответствующих объектов. Разум остается тем же самым во всем, всюду, где он

²⁷⁷ В физической материи преобладающими чертами являются масса и энергия, соответствующие тамасу и раджасу. В буддхи тамас проявляется в низшей, а саттва в высшей степени, и, следовательно, он имеет силу освещать объекты. Если бы буддхи имел только элементы саттвы и раджаса, он позволял бы обнаружить одновременно все объекты. Всякий раз, когда снимается тамас, отражается свет сознания. В известном смысле буддхи скрывает в себе потенциально все познание. Что из этого потенциального актуализируется — это зависит от степени удаления порока темноты.

²⁷⁸ Ср.: «Сказать, что неразумная аханкара должна проявлять освещающее себя я, имеет не больше смысла, чем сказать, что сгоревший уголь проявляет солнце».

Śāntāvīgāra ivādiyam ahaṁkāro jaḍātmaḥ.

Svayaṁjyētiṣaṁ ātmānam vyanaktīti na yuktimaḍ.

Vāmunācārya: «Atmasiddhi», цит. в R. B., II. 1. 1.

развивается, и всюду стремится к освобождению от индивидуальных ограничений и смотрит на вещи не с точки зрения частного организма, а с точки зрения чистого субъекта. В то время как наше познание в известном смысле становится нашим собственным, в другом смысле оно остается независимым от нас, владеющих им.

ЭТИКА

Санхья исходит из идеи универсальности страдания²⁷⁹ которое бывает трех видов: *адхьятмика*, то есть возникающее от психофизической природы человека, *адхибхаутика*, то есть возникающее благодаря действию внешнего мира, и *адхи-гаивика*, то есть возникающее благодаря действию сверхъестественных причин. Боль, вызываемая телесными недугами или душевным расстройством, относится к первому виду; страдания второго вида вызываются людьми, животными и птицами, а третий вид обязан своим существованием планетам и другим причинам²⁸⁰. Каждый человек стремится облегчить боль, а по возможности и избавиться от нее вовсе. Но боль нельзя искоренить только средствами, предписанными медициной или священным писанием²⁸¹. Освобождение не достигается соблюдением ведийских ритуалов. Подобно буддизму и джайнизму, санхья считает, что ведийские ритуалы представляют собой нарушение великих моральных принципов. Закалывая в жертву Агништом животное, мы отбрасываем в сторону закон ахимсы. Заклание греховно даже и тогда, когда совершается для жертвоприношения. Кроме того, небесное блаженство, которого мы достигаем жертвоприношением, непостоянно, временно. Жизнь на небесах (сварга) не свободна от влияния трех гун. Практикуя добродетели и творя жертвоприношения, мы только отсрочиваем страдания, но не избавляемся от них. Не можем мы избежать страданий и благодаря смерти, потому что та же самая судьба преследует нас жизнь за жизнью. Если для данной души естественны невзгоды, то нам ничто не поможет; если же они случайны и происходят от чего-либо другого, то мы можем избежать страданий, отделив себя от их источника.

Связанность с телом принадлежит пракрити и придается пуруше. «Хотя связанность с телом, проявляемая в ощущении боли, а также различие и неразличие, проявляемые в функциях, принадлежат читте, или внутреннему органу, все же наслаждение или страдание состоит в простом отражении боли в ней»²⁸². Связанность пуруши с телом является фикцией²⁸³ из-за его близости к читте. Следовательно, она считается случайной (*аупагхика*). Если бы связь пуруши с болью была реальной, ее нельзя было бы отсечь. Виджнянабхикшу по этому поводу приводит стих из «Карма пураны»²⁸⁴: «Будь я по своей природе нечистым, загрязненным, изменчивым, освобождение для него было бы поистине невозможно даже посредством сотен перевоплощений»²⁸⁵. Связанность с телом не зависит от времени или пространства, воплощения или кармы²⁸⁶. Все это принадлежит к не-я.

²⁷⁹ S. P. S., VI. 6 – 8; V. 5; II. 15.

²⁸⁰ «Tattvakaumudi», I. 3; S. K., 2.

²⁸¹ S. K., 2.

²⁸² S. P. B., I. 58.

²⁸³ Vānmātram. S. P. S., Vṛtti, I. 58.

²⁸⁴ II. 2. 12.

²⁸⁵ Yady ātmā malino svaccho vikāri syāt svabhāvataḥ. Na hi tasya bhaven muktir janmāntaraśatair api (S. P. S., 1 – 7). Будь страдание свойственно пуруше, не было бы в заповедях параграфа об избежании его (S. P. S., I. 8 – 11).

²⁸⁶ S. P. S., I. 12 – 16.

Свойство одной вещи не может производить изменение в другой, потому что тогда все наслаждались бы удовольствием или испытывали бы боль²⁸⁷. Связанность с телом возникает через соединение пракрити с пурушей, который по природе является вечным и чистым, освещенным и неограниченным²⁸⁸. Простое присутствие пракрити также не является причиной опыта, ибо тогда опыт могла бы иметь освобожденная душа; его причиной является «объект опыта, который не существует в состоянии освобождения»²⁸⁹. Неразграничение (*авивека*) является причиной связанности с телом (*бангхахету*). Эта авивека принадлежит буддхи, хотя он своим объектом имеет пурушу. Из этого следует, что наши несчастья кончатся только тогда, когда кончится наша авивека. Единственно решающими факторами освобождения и связанности с телом являются познание и неведение²⁹⁰.

Пуруша вечно свободен. Он не имеет ни желания, ни ненависти, не управляет и не повинует, не двигает и не сдерживает движение. Моральная жизнь облекается в тонкое тело, которое сопровождает пурушу от рождения к рождению; страдание представляет собой сущность телесного существования²⁹¹. Когда душа остается одна, считается, что она очищается. Высшее добро, к которому стремится и за которое борется джива, состоит в достижении совершенства пуруши. Все действие этики направлено на более полную реализацию в нас пуруши. Кругооборот сансары — это кругооборот конфликта и изменения, состоящий из частей, безразличных и чуждых друг другу. В своем бесконечном кругообращении джива всегда стремится к единству с собой, но никогда его не достигает, то есть не достигает статуса пуруши, который вечно находится наедине с собой и завершен в себе, не имеет надобности в отношении к чему-либо вне его. Каждая джива содержит в себе более высокого пурушу и для постижения истинной его природы не нуждается в том, чтобы выходить за свои пределы, а только должна начать сознавать свою истинную природу. Этический процесс является не развитием чего-то нового, а открытием вновь того, что нами забыто. Освобождение представляет собой возврат в истинное я и избавление от ига, на которое джива себя обрекла. Это — развеяние иллюзии, которая скрывает от наших глаз истинную природу. Познание того, что «я не есмь» (*насм*), что «ничто не есть мое» (*на ме*) и что «ег не существует» (*нахам*), ведет к освобождению²⁹².

Свобода осуществляется познанием, но это познание не является просто теоретическим. Оно есть результат применения добродетели, йоги и тому подобно²⁹³. Связанность с телом ведет к ложному познанию (*випарьяя*), причем под ложным познанием понимается не только авидья, или недействительное познание, но и *асмита*, или эгоизм, *рага*, или вожеление, *двеша*, или ненависть, и *абинивеша*, или страх²⁹⁴. Все они вызываются *ашакти*, или неспособностью, которая существует в двадцати восьми видах, из коих одиннадцать относятся к чувствам, а семнадцать — к буддхи²⁹⁵. Косвенным средством спасения является бескорыстная деятельность²⁹⁶. Само по себе это средство не ведет нас к свободе. Оно может принести свои результаты в божественных областях, что не следует смешивать с

²⁸⁷ S. P. S., Vṛtti, I. 17.

²⁸⁸ I. 19.

²⁸⁹ S. P. S., Vṛtty, VI. 44.

²⁹⁰ S. P. S., II. 7. Анируддха цитирует стих из S. P. S., Vṛtti: «В природе вещей (*вастуттхитья*) нет связанности, и из ее небытия не последует освобождения. Оба они созданы по ошибке и не имеют реального существования» (I. 7).

²⁹¹ S. K., 55.

²⁹² S. K., 64.

²⁹³ S. P. B., III. 77, 78.

²⁹⁴ S. P. S., S. P. B., III. 37.

²⁹⁵ S. P. S., III. 38; S. K., 49.

²⁹⁶ I. 82, 85.

мокшей²⁹⁷. *Vaирагья*, которое следует за возникновением различающего познания, отличается от того познания, которое ему предшествует²⁹⁸. Через *ваирагью*, или неприкрепленность, имеет место растворение к *пракрити*²⁹⁹. Это растворение в *пракрити* не является конечной свободой, потому что души, растворившиеся таким путем в *пракрити*, вновь появляются как *Ишвары*, или верховные существа, ибо их ошибки не поглощаются познанием. «Тот, кто в предшествующем творении был растворен в причине (*пракрити*), в следующем творении становится адипурушей, имеющим характер *Ишвары*, или верховного существа, всеведущего и всетворящего»³⁰⁰. Этические добродетели помогают нам постигнуть более глубокое сознание, а пороки затемняют сознание. Предаваясь порокам, душа все более и более полно погружается в материальное тело.

Методу *йоги* отводится много места в «*Санхья-сутре*», а не в «*Карике*». Различающего познания мы можем достигнуть только, если подчиним свои эмоциональные переживания и поставим под контроль свою умственную деятельность. Когда чувства упорядочены и ум достиг спокойствия, *буддхи* делается прозрачным и отражает чистый свет *пуруши*. Хотя *буддхи* по присущей ему природе является *саттвикой*, он вследствие пережитых волнений и стремлений (*васанас*) теряет свою природную прозрачность. Пятна на *читте*, вызванные внешними объектами, удаляются *дхьяной* (размышлением)³⁰¹. Когда *читта* восстанавливает свой первоначальный вид и освобождается от вожделений, эти объекты больше уже не возбуждают ни любви, ни ненависти. Мы должны достигнуть духовного покоя и хладнокровия, когда объекты не возбуждают наши эгоистические интересы, а обнаруживают свою истинную природу. Поскольку эта абсолютная отрешенность лежит вне возможностей обычных людей, то они стремятся развивать объективный взгляд, прибегая к искусству. Творения искусства дают временное освобождение от естественного мира.

Доктрина *гун*³⁰² имеет огромное этическое значение. Существа мира классифицируются соответственно находящимся в них различным *гунам*. В *дэвах* элемент *саттвы* преобладает, а *раджас* и *тамас* ослаблены. В человеке элемент *тамаса* ослаблен в меньшей степени, чем в *дэвах*. В животном мире *саттва* ослаблена более значительно. В растительном царстве *тамас* преобладает больше, чем в других. Совершенствование состоит в постепенном увеличении элемента *саттвы* и уменьшении *тамаса*, поскольку страдание является индивидуальной модификацией качества *раджаса*³⁰³. Строго говоря, *гуны* перемешиваются, сочетаются и борются в каждой фибре нашего бытия. Их относительная сила определяет наш духовный характер. Одни люди обладают возвышенным духом, другие — страстной силой, третьи — депрессивной апатией. Преобладание *тамаса* означает инертность, невежество, слабость, неспособность, недостаток веры, безволие. Он способствует созданию грубого, тупого, невежественного типа человека. Люди с преобладанием *раджаса* отважны, неутомимы и активны. *Саттва* развивает критическую, уравновешенную, вдумчивую натуру. В то время как во всех людях при-

²⁹⁷ S. P. S., III, 52 — 53.

²⁹⁸ Различаются четыре вида *ваирагьи* в «*Tattvakaumudi*», 23.

²⁹⁹ *Vairāgyāt prakṛtilayaḥ* (S. K., 45; S. P. S., III, 54).

³⁰⁰ S. P. B., III, 56. Вачаспати различает несколько видов связанности с телом: натуральная (*пракритика*), случайная (*вайкритика*) и персональная (*дакшинака*). Если первая смотрит на *пракрити* как на абсолютный дух, то вторая смотрит на продукты *пракрити* как на абсолютный дух. Третья отрицает истинную природу духа в мировой деятельности, поглощенной достижениями личных целей (*uṣṭanypṛa*) («*Tattvakaumudi*», 44; «*Tattvasamasa*», p. 19).

³⁰¹ S. P. S., III, 30; S. P. B., III, 30.

³⁰² В то время как в *санхье* *гуны* совершенно неразумны, в *веданте* они отражают характер разума.

³⁰³ *Duḥkhaṁ rajaḥpariṇāmaṁviśeṣaḥ*.

сутствуют в разных пропорциях все три гуны, пророки, святые и мудрецы имеют в себе высокоразвитую саттву, а воины, государственные деятели и люди с сильной волей обладают высокоразвитым раджасом. Далее, хотя гуны воздействуют на каждую часть нашего бытия, три гуны имеют относительно сильное влияние соответственно на три различных элемента, а именно на ум, жизнь и тело. Санкхья не признает пользы от жертвоприношений. Она не исключает сутру из высшего учения. Учитель не обязательно должен быть брахманом, но это человек, который освободил себя. Достижение степени хорошего учителя зависит от нашего прежнего поведения.

■ ОСВОБОЖДЕНИЕ

В системе санкхья спасение является только исключением, поскольку связанность не относится к пуруше. Связанность и освобождение относятся к соединению и разъединению пуруши с пракрити, проистекают из неразличения и различения³⁰⁴. Практика связывает различными формами не пурушу, а себя³⁰⁵. Пуруша совершенно свободен от достоинств и недостатков³⁰⁶. Если связанность является деятельностью пракрити, направленной на не обладающего разграничением, то освобождение — это его бездеятельность, направленная на обладающего разграничением³⁰⁷. Когда пракрити деятельна, она принимает отражение пуруши и отбрасывает на него свою тень. Все же изменение, появляющееся в пуруше, не является реальным, оно воображаемое³⁰⁸. Причиной сансары служит союз пуруши с тонким телом, а спасение достигается разрывом этого союза через познание различия между пурушей и пракрити. Когда пракрити удаляется от пуруши, последний понимает абсурдность своей связи с нею. Пуруша остается в вечном уединении, а пракрити снова впадает в бездеятельное состояние. Пока имеются объекты, скрывающие истинную природу души, освобождение не может быть достигнуто. Как только пракрити прекращает свои действия, прекращаются и видоизменения буддхи, и пуруша принимает свой естественный вид³⁰⁹. «Прекращение прадаханой творения освобожденного есть не что иное, как непроеизводство причины этого опыта, то есть частное преобразование его собственного упадхи, именуемого рождением»³¹⁰. Будучи свободным, пуруша ни с кем не общается, ни на что, кроме себя, не смотрит и не отвлекается никакими посторонними мыслями³¹¹. Он больше не находится во власти пракрити, держится отдельно, как звезда, которую не трогают никакие земные заботы. В действительности никакого различия между связанными и освобожденными не существует, потому что свобода состоит в удалении преград, которые мешают полному проявлению величия пуруши³¹². В *самадхи*, или состоянии экстаза, в *сушупти*, или во сне без сновидений и пробуждений, пуруша остается в своей собственной форме Брахмана (*Брахма-рупату*) благодаря разложению модификаций буддхи³¹³. Во сне без сновидений и

³⁰⁴ S. P. S., III. 72.

³⁰⁵ S. K., 62.

³⁰⁶ S. P. S., III. 64; Y. S., II. 22.

³⁰⁷ S. K., 61.

³⁰⁸ S. P. S., II. 8. Ср. также S. P. B., I. 164.

³⁰⁹ S. P. S., II. 34; Y. S., II. 3.

³¹⁰ Muktaṁ prati pradhānasyuparamo vat tadbhogahetoḥ svapādhi pariṇāma viśeṣasya janmākhyāśānutpadanam (S. P. B., VI. 44).

³¹¹ Prakṛtivyāyogo mokṣaḥ: Hariḥbhadrā.

³¹² S. P. S., VI. 20.

³¹³ Y. S., I. 4.

состоянии экстаза присутствуют следы прежних переживаний, в то время как при пробуждении их нет³¹⁴. Различающее познание исчезает само собой, как только достигается освобождение, потому что оно подобно лекарству, которое улетучивается вместе с болезнью. Избавление — это избавление от страданий, а не уход от всякого существования. Санхья имеет твердую веру в непрерывность пуруши, поэтому ее нельзя рассматривать как пессимистическую систему. Когда прекращается игра пракрити, ее развитие возвращается к неразвитому состоянию. Пуруши станут провидцами без того, что провидеть, зеркалами — без того, что отражать; они будут существовать, наслаждаясь длительной свободой от пракрити и ее загрязнений, как чистые разумы в бескрайней пустоте, не знающей течения времени. После освобождения «пуруша, неподвижный и невозмутимый, как зритель, созерцает пракрити, которая прекратила свою деятельность творения»³¹⁵. Идеал свободы санхьи нельзя смешивать ни с буддистским идеалом пустоты, или подавления себя³¹⁶, ни с адвайтской абсорбцией в Брахмане³¹⁷, ни с логическим достижением сверхъестественных сил³¹⁸. Равным образом мукти не является проявлением блаженства (ананды), потому что пуруша свободен от всех атрибутов³¹⁹. Тексты священного писания, говорящие о блаженстве, имеют в виду объяснить, что освобождение — это свобода от страдания³²⁰. Пока пуруша обладает атрибутами, он не свободен³²¹.

Когда возникает различие, пракрити не сразу освобождает пурушу, ибо в силу инерции прежних привычек ее работа продолжается еще некоторый небольшой промежуток времени³²²; только теперь тело больше не является препятствием. Благодаря силе прарабдхакармы тело продолжает существование, но новая карма не создается. Хотя дживанмукта не имеет авивеки, все же его — прошлые сансары заставляют его иметь тело³²³. Освобождение от связанности и непрерывности его существования совместимы друг с другом, так как они определяются различными причинами. После смерти дживанмукта достигает полного освобождения, или освобождения от телесной оболочки (*видехакайвалья*)³²⁴. Дживанмукты дают нам учение о природе свободы и о средствах ее достижения³²⁵.

Если прекращается игра пракрити, пуруша больше не является зрителем, потому что не на что смотреть; но все же считается, что освобожденная душа обладает знанием всей вселенной³²⁶. Мы не знаем, поддерживают ли освобожденные души общественные связи между собой. По-видимому, целью является подавление индивидуальности, а не усиление личности. Высшей степенью изоляции от пракрити и других душ является пассивность, которую не нарушает ни дыхание эмоций, ни шелест действия. Вероятно, это смешивают с бессознательным суще-

³¹⁴ S. P. S., V. 127.

³¹⁵ См. также S. K., 65.

³¹⁶ S. P. S., V. 77–79.

³¹⁷ S. P. S., V. 81.

³¹⁸ S. P. S., V. 82.

³¹⁹ S. P. S., V. 74.

³²⁰ S. P. S., V. 67.

³²¹ Взгляд санхьи на свободу не лишен сходства с аристотелевским взглядом на блаженство, представляющимся как вечное размышление, свободное от всяких действий.

³²² S. K., 67.

³²³ S. P. S., III. 82, 83.

³²⁴ S. P. S., Vṛtti. VI. 59.

³²⁵ III. 79.

³²⁶ «Фактически мы находим, что даже когда она надлежащим образом вызывает восприятие звука, она все еще продолжает функционировать в направлении этого же восприятия: точно так же даже после того, как будет вызвано различающее познание, она продолжала бы свое функционирование в направлении той же цели, так как ее активная природа не отбрасывается (указанным познанием)» (P. P., p. 7).

ствованием. Прашастапада возражает против теории свободы санкхьи на том основании, что пракрити, являющаяся по своей истинной природе активной, не может находиться в состоянии праздного покоя. Если бы пракрити была лишена сознания, то каким образом она узнавала бы, воспринял ли пуруша истину или нет?³²⁷ Если, по взглядам санкхьи, здесь имеется только исчезновение, а не разложение вещей, то нет возможности полного уничтожения неведения, страсти и тому подобного; другими словами, имеется возможность того, что они снова вспыхнут в освобожденной душе.

■ БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ

Санкхья гарантирует бесконечное существование души в обоих направлениях. Если душа не существует от века, то по какой причине она должна существовать до века? Следовательно, душа не создается. Чем больше мы постигаем вечность души, тем меньше мы нуждаемся в том, чтобы искать бога-создателя³²⁸. Согласно санкхье, причиной сансары является неумение отличать пурушу от пракрити. Это неразличение вызывает впечатления во внутреннем органе, который в следующем рождении воспроизводит тот же роковой недостаток. Лингадеха, или тонкое тело, которое в последующих рождениях мигрирует из одного физического тела в другое, составляется из буддхи, аханкары, манаса, пяти органов восприятия и пяти органов действия, пяти танматр, равно как и зародышей грубых элементов, которые служат как бы семенами, из которых вырастает физическое тело. Эти тончайшие доли грубых элементов так же необходимы психическому аппарату, как холст — картине³²⁹. Тонкое тело, невещественное по своему характеру, получает впечатление от тех действий, которые имели место в ходе его различных миграций. Ими определяется форма нового воплощения.

Оно является действительным местом удовольствия и страдания³³⁰. Линга, хотя и отличается от пуруши, определяет характер и существенное бытие лица. В ней содержатся санскар, или предрасположения. Лингу можно сравнить с актером, исполняющим различные роли. Она обладает такой силой, потому что имеет свойство всепроникновения, принадлежащее пракрити. Соединение пуруши с лингой является причиной, равно как и симптомом несчастья и продолжает существовать до достижения истинного прозрения. В то время как тонкие тела продолжают существование, тела, рожденные от отца и матери, после смерти погибают³³¹. Союз линги с физическим телом вызывает рождение, а его отделение от тела — смерть. Исключая случаи, когда достигается свобода, существование и перевоплощения линги продолжают на протяжении всего мирового периода, в конце которого наступают неподвижность и равновесие. Но когда возобновляется созидание, она снова начинает свое функционирование.

³²⁷ Udayana «Pariśuddhi», II, 2. 13; «Śaṣṭradīpikā», p. 323 ff.

³²⁸ Некоторые мыслители, подобно Мактагарту, приводят доводы в пользу невсесоможного и несозидающего бога.

³²⁹ S. K., 41. Значит, мы не можем просто сказать, что буддхи, аханкара и манас будут действовать, потому что они требуют поддержки тонкого тела. Некоторые понимают эту цитату как требование существования грубого тела, но такая интерпретация неудовлетворительна в силу того очевидного факта, что во время переселения из одной жизни в другую тонкое тело существует без грубого. Виджнянабхикуша полагает, что есть третий вид тела, называемый *адхистишанашарира*, образуемый из более тонкой формы физических элементов и служащий вместилищем тонкого тела (S. P. B., III. 12).

³³⁰ S. P. S., III. 8.

³³¹ S. K., 39.

Облачение в последующие тела определяется склонностями (*бхавами*), которые складываются в результате актов, которые невозможны без наличия тонких и физических тел³³². Эта взаимозависимость, подобная взаимозависимости семени и ростка, безначальна, и на нее нельзя смотреть как на недостаток³³³. Эволюция буддхи, аханкары, тонкого тела и физического тела представляет собой физический процесс, и результат будет тоже физическим, хотя некоторые из этих продуктов настолько тонки по структуре, что их нельзя воспринять обычными органами чувств. Физическая организация, когда она связывается с пурушей, становится живым существом — богом, человеком или животным.

Дхарма и адхарма суть продукты пракрити и являются атрибутами внутреннего органа³³⁴, который помогает формированию отдельных тел и чувств, размещающихся в живых существах соответственно занимаемому ими месту в лестнице развития. Закон кармы действует посредством бхав или склонностей буддхи³³⁵. Каждая душа родственна со своим организмом и соответственно его достоинствам может пройти через все степени бытия, от самой низшей до наивысшей³³⁶, которых всего имеется четырнадцать. Мы можем получить телесный организм, в котором наша жизнь будет обречена на мрачные переживания, или на животные инстинкты, или, наконец, на бессознательное существование растения. Растительный мир тоже является полем опыта³³⁷. Все эти продукты пракрити могут только приостановить рост пуруши, но не убить самого пурушу.

■ ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ САНКХЬЯ АТЕИСТИЧЕСКОЙ СИСТЕМОЙ?

Мы видели, что в упанишадах и «Бхагавадгите» элементы санкхьи были подчинены идеалистическому теизму. Если эпическая философия заимствовала из санкхьи космогонию и теорию абсолютной пассивности пуруши, то она не считала пурушу и пракрити самостоятельными реальностями, а представляла их формами проявления первичного Брахмана. Однако в своей классической форме санкхья не придерживается теизма. Своим безразличным отношением к верховности абсолютного духа, равно как и своей доктриной отношения авидьи и запутанной трактовкой положения души в сансаре, санкхья напоминает нам буддизм. Очень возможно, что санкхья в систематизированном виде сделала попытку заявить, что рационалистический метод не приводит нас к отрицанию реальности я.

Замечаются затруднения и в вопросе о творении. Все деяния мотивируются личным интересом или благожелательностью. Бог, который выполнил все свои желания, не может иметь эгоистических интересов. Если бог подвержен влиянию эгоистических мотивов или интересов, тогда он несвободен, а если свобо-

³³² S. K., 52. Вачаспати и Нараяна интерпретируют отношение линги и бхавы как отношение между экспериментирующим и объектами, над которыми проводятся эксперименты, а Виджня-набхикшу рассматривает его подобно отношению интеллекта к его условиям.

³³³ Таким образом, имеется три вида творения: телесное творение (*бхаутикасарга*), состоящее из душ с физическими телами, включая восемь степеней верховных существ и пять низших, которые вместе с человеком, составляющим отдельный класс, образуют четырнадцать степеней существ, распадающихся на три мира; созидание тонких тел (*танматрасарга*) и интеллектуальное творение (*пратьясарга* или *бхавасарга*), состоящее из склонностей интеллекта, его чувств и способностей, классифицируется на четыре группы, соответственно тому, как они затрудняют, обесценивают, удовлетворяют или совершенствуют понимание (S. K., 59; S. P. S., III. 46).

³³⁴ S. P. S., V. 25.

³³⁵ S. K., 40, 43, 56; B. G., VII, 12; X. 4. 5.

Относительно трех видов тел см. S. P. S., V. 124.

³³⁶ S. K., 44.

³³⁷ S. P. S., V. 12.

ден, то он не дал бы себя втянуть в акт творения³³⁸. Сказать, что бог ни свободен, ни связан, — значит лишить аргумент его основы. Нельзя рассматривать творения мира как акт доброжелательности, потому что до творения все души не страдали от боли, от которой они хотели бы освободиться. Если бы бог руководствовался доброжелательством, то он создал бы только счастливые существа. Если указывают, что различие в поведении вынудило бога иметь дело с людьми соответственно их поведению, то мы отвечаем, что действенным началом является закон кармы и в помощи бога нет необходимости³³⁹. С другой стороны, материальные вещи не могут исходить от нематериального духа. Вечное существование пуруши несовместимо с безграничностью бога и его способностью созидать. Теизм, по-видимому, ослабляет веру в бессмертие, потому что, если мы имеем творца душ, значит, души имеют свое начало и не нуждаются в бессмертии. Санкхья, имеющая сильное стремление держаться в строгих рамках познания, считает, что посредством логических доказательств реальность бога не может быть установлена³⁴⁰. Нет ни данных ощущений, ни логических умозаключений, ни свидетельств священного писания об Ишваре. Санкхья является атеистической не в том смысле, что она устанавливает небытие бога. Она только показывает, что нет оснований полагать, что он существует³⁴¹. Отрывки священного писания, которые имеют явно теистический характер, являются в действительности хвалебными песнями свободных душ³⁴².

Старые боги ведийских гимнов ухитряются жить под эгидой рационалистической санкхьи. Однако они по своей природе не вечны. Санкхья признает теорию Вьявастхапака Ишвары, который во время творения обеспечивает последовательность развития пракрити. Шива, Вишну и прочие встречаются только как исключение³⁴³. Санкхья допускает существование внезапно появившегося Ишвары, который до этого был растворен в пракрити³⁴⁴. Души, которые, будучи не прикрепленными к махату и так далее, растворяются в пракрити, считаются всезнающими и всетворящими³⁴⁵. Этими характеристиками мы обычно наделяем бога, но так как санкхья считает, что пракрити всегда находится под руководством других³⁴⁶, то эти боги не являются самостоятельными.

Лишенная сознания, но имманентная телеология пракрити, которая нам напоминает лейбницевскую доктрину о предустановленной гармонии, является наиболее уязвимым местом в философии санкхьи. Как это случилось, что эволюция пракрити приспособлена к нуждам духов? Практики без пуруши беспомощна, но и пуруша не может достигнуть свободы без помощи пракрити. Трудно считать эти два элемента совершенно различными. Аналогия с безногим и слепым не выдерживает критики, потому что они оба наделены сознанием и могут совещаться друг с другом. Но пракрити лишена сознания³⁴⁷. С другой стороны, в конце концов, считают, что только пуруша, а не пракрити, может быть освобожденным. Бесплезна и метафора о магните и куске железа, потому что постоянство близости пуруши к пракрити вызывало бы непрекращающуюся эволюцию. «Прадхана неразумна, а пуруша безразличен, и раз нет третьего начала, которое связывало бы их,

³³⁸ S. P. S., I. 93—94.

³³⁹ S. P. S., V. 1. См. «Tattvakaumudi», 57.

³⁴⁰ S. P. S., V. 12. Ср. Дарвин: «Тайна создания всех вещей для нас неразрешима, и я первый должен согласиться остаться агностиком» («Life and Letters of Charles Darwin»).

³⁴¹ Она не говорит *Īśvarābhāvāt*, а только *Īśvarāsiddheh*.

³⁴² S. P. S., I. 95; III. 54—56.

³⁴³ S. P. S., III. 57.

³⁴⁴ *Prakṛtilīnasya janyeśvarasya siddhiḥ* (S. P. S., III. 51).

³⁴⁵ *Sarvavit, sarvakartā* (S. P. S., III. 56).

³⁴⁶ S. P. S., *Vṛtti*; S. P. B., III. 55, Y. S., IV. 3.

³⁴⁷ S. B., II. 2. 7.

то связи между ними не может быть»³⁴⁸. Сравнение с актрисой, которая отказывается танцевать после того, как она выступала перед зрителями, не кажется правильным. Пуруша по ошибке впадает в смешение с пракрити, и это, кажется, делает такое смешение наиболее смущающим. Говорят, что зло устраняется полным наслаждением им. Пуруша освобождается, когда она испытывает отвращение к деятельности пракрити.

Позднейшие мыслители нашли невозможным объяснить эту гармонию между потребностями пуруши и действиями пракрити; поэтому, сняв барьеры, они передают функцию руководства развитием пракрити богу³⁴⁹. Таким образом, они усовершенствовали первоначальный план системы. Санкхья требует сознательной жизни, которая распределяет между различными пурушами соответствующие им организмы. Вачаспати считает, что эволюция пракрити направляется всеведущим духом. Виджнянабхикшу полагает, что отрицание Капилой Ишвары является регулирующим началом, на котором он настаивает для того, чтобы убедить людей оторваться от чрезмерного созерцания вечного бога, которое препятствует возникновению истинного познания. Он также считает атеизм ненужной экстравагантной претензией (*праудхивага*) на то, чтобы показать, что эта система не поставлена перед необходимостью иметь теистическую гипотезу. Иногда он истолковывает атеизм санкхьи как уступку общепринятым взглядам³⁵⁰ и весьма наивно полагает, что атеизм внесен этой системой с определенной целью ввести в заблуждение злых людей и помешать этим последним достичь истинного знания³⁵¹. Он пытается оправдать отношение санкхьи к богу. В нескольких местах³⁵² Виджнянабхикшу старается примирить взгляды санкхьи со взглядами веданты³⁵³. Он признает реальность универсального пуруши. «Он, верховный, то есть общеуниверсальный, коллективный пуруша, обладает силой познания всего и творения всего и, будучи подобным магниту, служит источником движения через простое приближение»³⁵⁴. Однако, не будучи достаточно совершенной, санкхья не замечает основной проблемы метафизики. Она исходила из неправильной идеи, будто этот вопрос не имеет отношения к ее цели.

■ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучающий историю философской мысли обнаруживает постоянное повторение основных проблем, как бы разнообразно они ни излагались и как бы далеко ни отстояли друг от друга во времени и пространстве их авторы. Как эти проблемы, так и их решения не вносят больших изменений ни в сами проблемы, ни в их применение. Когда научная теория развития открывает строго упорядоченный процесс развития от простейшей клетки к наиболее совершенному организму — человеку, то оказывается, что эта гипотеза не является новой, ибо она так же стара, как упанишады в Индии или Анаксимандр, Гераклит и Эмпедокл в Греции; новым является только экспериментальное изучение деталей и подтвер-

³⁴⁸ S. B., II. 2. 7.

³⁴⁹ Вачаспати, Виджнянабхикшу и Начеша. Ср. Вачаспати: «*Īśvarasyāpidharmādhiṣṭhānārtham pratibandhāpanaya eva vyūpārah*» («*Tattvavaiśāradi*», IV. 3).

³⁵⁰ *Abhyupagamavāda* (S. P. B., Introduction).

³⁵¹ *Pāpinām jñānapratibandhartham*.

³⁵² S. P. B., I. 122; V. 61; VI. 52. 66.

³⁵³ Практи, материальная причина мира, считается неотделимой (*авибхакта*) от брахмана, который отличается от душ (S. P. B., I. 69; III. 66).

³⁵⁴ *Sa, hi paraḥ puruṣasāmānyam sarvajñānaśaktimat sarvajartṭasaktimacca* (S. P. B., III. 57). См. также S. P. B., V. 12.

ждение этой теории современной наукой. Теория санкхьи, которая в некоторой степени удовлетворяет запросам человеческого разума, является философской концепцией, сформировавшейся больше под влиянием метафизических тенденций, чем в результате попыток научно наблюдать объективный мир. Но философские взгляды санкхьи с ее дуализмом пуруши и пракрити и множественностью бесконечных пуруш, каждый из которых неограничен и не мешает неограниченности других и существует вне их и независимо от них, нельзя рассматривать как удовлетворительное решение главной проблемы философии. Дуалистический реализм есть результат ошибочной метафизики. Было бы хорошо, если бы мы с самого начала усвоили, что пуруша и пракрити являются не фактами опыта, а абстрактными понятиями, стоящими вне опыта и служащими для его объяснения.

Основной истиной, которую стремится доказать теория пуруши санкхьи, является то, что сознание не является формой энергии, подобной движению, теплоте и электричеству. Последние достижения науки установили только правильное соотношение определенных нервных процессов с определенными явлениями сознания. Хотя мы не можем вывести сознание из материального существования, однако мы можем сказать, что первое в своей эмпирической форме всегда опосредствуется вторым. Было бы ошибкой не замечать этого существенного соотношения. Говорят, что пуруша — это что-то добавочное, существующее помимо умственных состояний. Такого пурушу никогда не познавали из опыта, и он не попадает в поле зрения эмпирической метафизики. Если мы отделим от пуруши все материальное, удалим из него все атрибуты эмпирического объекта, то у нас не останется ничего, чем мы могли бы положительно характеризовать его. Отрицательно пуруша определяется как нечто вечное и неотделимое «от изменчивости и отблеска вращения», как всегда покоящийся в своем собственном тождестве чистого я. Он лишен даже идеальной активности, и это делает возможным для него стать чистым сознанием. Это постулируется как элемент нашей личности с той целью, чтобы освещать умственные процессы, которые являются результатом физической организации. Она не фигурирует среди *dramatic personae* в игре, зрителем которой она является. Дух, которому служит искусство пракрити, никогда не бывает на сцене, хотя говорят, что он участвует в каждом опыте. То, что мы наблюдаем, — это джива, которая является не чистым пурушей, а пурушей, видоизмененным влиянием пракрити. Всякая известная нам душа есть душа воплощенная. Мы разбиваем единство дживы, когда рассматриваем ее в сопоставлении с замкнутым в себе пурушей и ставим ее только в случайные отношения к вещам и существам, которые без нее являются просто организациями продуктов пракрити. Если добросовестно относиться к фактам опыта, то мы должны будем признать, что чистое я, лишенное всякого содержания, является плодом воображения.

Аргументы санкхьи в пользу существования пуруши превращаются в доказательства существования эмпирических индивидуумов, а не трансцендентальных субъектов. Этот факт с наибольшей ясностью обнаруживается в теории санкхьи о множественности пуруш. Главным аргументом в пользу множественности пуруш является то, что если бы существовала только одна пуруша, космический процесс прекратился бы, когда его буддхи оставляет свое заблуждение. Но ничего подобного не случается. Игра космического процесса продолжается ради бесконечного ряда связанных душ, даже если некоторые из них и освобождаются. Тот аргумент, что если бы пуруш было не много, а только один, то все индивидуальные души, существующие в телах, должны были бы умирать в одно и то же время и рождаться в одно и то же время, предполагает, что рождение и смерть касаются и вечной души, чего система санкхьи не признает. Поскольку они вместе не возникают и не умирают, мы можем сделать вывод, что воплощенных душ много и что

они отличаются одна от другой. Если один человек видит отдельный объект, а другие в то же самое время его не видят, то это просто потому, что каждая джива имеет свой собственный отдельный организм и свои интересы³⁵⁵. По-видимому, нет никакой нужды превращать множественность эмпирических душ, что признают все философы, в множественность вечных я, чего придерживается санкхья. Санкхья коренным образом отличает пурушу от пракрити. Мы не можем приписать пуруше каких-либо черт, вроде индивидуальности или силы созидания. Всякая определенная характеристика пуруш является следствием путаницы. Я не имеет атрибутов качеств, не состоит из частей, оно неразруσιμο, недвижимо, абсолютно бездеятельно и безмятежно, не подвержено действию удовольствия, или боли, или каких-либо других эмоций. Все изменения, все характеристики принадлежат пракрити. Кажется, нет никаких оснований для того, чтобы придавать отличительные особенности пурушам. Если каждый пуруша обладает одной и той же чертой сознания — всепроницаемостью, если нет никакого различия между пурушами, значит, все они лишены каких-либо отличительных черт, а следовательно, нет ничего, что подводило бы нас к признанию множественности пуруш. Без отличительных особенностей множественность невозможна. Вот почему даже такие комментаторы санкхьи, как Гаудапада, склоняются к теории одного пуруши³⁵⁶. То обстоятельство, что должен быть кто-то, наслаждающийся вещами, показывает, что имеется наслаждающаяся душа, а не пассивный пуруша. Отдельные доли формы, рождения, смерти, местопребывания и судьбы ведут только к эмпирическому увеличению количества джив. Из различных условий трех функций мы не можем вывести радикальный плюрализм, поскольку они являются только модификациями пракрити. Говорят, что взгляд санкхьи на пракрити как на нечто живущее ради наслаждения и освобождения пуруш требует множественности пуруш. Если бы был только один пуруша, то и буддхи был бы также только один. Но давайте вспомним, что чистый пуруша бессмертен и нейтрален и ни к чему не имеет сильного стремления. Игра пракрити происходит не ради вечно свободных пуруш, а только ради отраженных *его*. Нет спора о множественности последних. Верховный надзор и стремление к освобождению в полной степени поддерживают я, которые страдают от недостатка различения. Различные аргументы доказывают множественность действительных душ в отношении пракрити, а не в отношении пуруши, до которого мы доходим абстрактным путем. Множественность включала бы ограничения и абсолютное бессмертие, поэтому вечных и безусловных пуруш не может быть больше одного. Если бытие пуруши необходимо для игры пракрити, то достаточно одного пуруши³⁵⁷. По-видимому, санкхья была вынуждена допустить реальность пуруши потому, что это помогает объяснению. Каждое состояние сознания всегда имеет своим носителем сознающего индивида. Мы имеем исключительно такие ощущения, которые определенным образом переживаются я. Но как же мы можем отличить я пуруши от его переживаний? Если мы без допущения сознающего субъекта не можем описать факты сознания, то соответственно мы не можем описать их также и в том случае, если сделаем этот субъект лишенным содержания фокусом нематериальной субстанции или

³⁵⁵ S. S. S., XII, 68 — 69.

³⁵⁶ См. Гаудапада, S. K. 11 и 44.

³⁵⁷ Относительно множественности всепроницающих я, природой которых являются чистый разум, лишенный качеств, и непревзойденное превосходство, Шанкара говорит: «Доктрина, что все я относятся к природе разума и что между ними нет никакого различия в отношении близости (к пракрити) и т. д. (и неактивности, или аудасиньи, этих я), предполагает, что если одно я связано с удовольствием и страданием, то все я будут также связаны с ними» (S. B., II. 3. 50). «Невозможно утверждать, что существует много всепроницающих я, потому что нет параллельных инстанций» (S. B., II. 3. 53). Я, если бы они все были одинаково вездесущи, все занимали бы одно и то же место.

неизменной основой универсальности, совершенно не относящейся к данным фактам, к которым, как считают, он, однако, должен относиться. Объяснять связь наших переживаний сознания присутствием пуруши, значит восстановить типичную природу этого факта и гипотезировать ее как первопричину ее собственного опыта. Пуруша — это не сверхъестественное вместилище для хранения всех опытов сознания. Через всю санхью проходит смешение пуруши с дживой. Если пуруша вечно неизменен, бездеятелен и обособлен, то он не может быть познающим или тем, кто испытывает наслаждение и подвержен ошибке, основанной на «наложении» (подмене) одной вещи на другую³⁵⁸. Но эти качества не могут принадлежать пракрити, потому что они являются атрибутами разумного существа. «Наложение» (*aghyāsa*) означает то, что качества одного объекта разумное существо приписывает другому. Так развилась концепция лживы. Дживы существуют как индивидуальные, но мы не можем сделать вывод, что пуруши имеют отдельное, самостоятельное существование в ином мире, мире вне времени и пространства. Пуруша — это совершенный дух, который нельзя смешивать с индивидуальным человеческим духом. Пуруша определенно находится во мне, моем индивидуальном я, как моя сущность и субстанция, а джива, или личность, со всеми ее неразумными причудами и эгоистическими целями представляет собой только искажение пуруши. Говорить, что каждая джива стремится реализовать своего пурушу, означает, что каждая джива — это пурушей в потенции, что каждый человек является потенциальным божеством.

Пракрिति тоже является абстракцией от опыта. Это — ограничивающее понятие об объективной стороне и название для непознанной и гипотетической причины объективного мира. Если реальность доступна опыту, то пракрити — это нереализуемая абстракция чистого объекта. Этот характер пракрити допускается тогда, когда он обозначается словом «авьякта», что значит «непроявленное». Это просто пустота, бесформенный субстрат вещей. Под понятие пракрити подводятся наиболее общие черты объективного мира. Каждая часть физической и психической природы символизирует активную взаимозависимость³⁵⁹ между качеством и его противоположностью, дающей начало активности. Если изменение есть переход от потенциального к действительному, то его можно рассматривать как борьбу формы за проявление себя через преодоление препятствий, стоящих на пути ее реализации. Три гуны представляют три момента каждого бытия, а пракрити, которая считается условием равновесия этих трех гун, является остоном всякого существования. Как говорит Махадева, она не является чем-то лежащим в основе гун, а триадой этих гун³⁶⁰. Гуны суть формы (*рупа*) пракрити, а не ее атрибуты (*гхарма*). Это то, что делает абстракцию воспринимаемой, когда ее рассматривают эмпирически, это неразличимое многообразие, содержащее потенции всех вещей.

Объяснение, которое санхья дает пракрити и гунам, подводит к взгляду, что пракрити и ее развитие не являются реальностью в буквальном смысле этого термина. Три гуны считаются необходимым условием всякого существования. Каждая стадия эволюции пракрити включает в себя идеал или стремление (*саттва*), борьбу за его реализацию (*раджас*) и материальность (*тамас*), которые являются не абстракциями, а определенными позитивными существованиями, во всяком случае, по мнению Виджнянабхикуш. Без них ничто существовать не может. По взглядам санхьи, они находятся в своем естественном состоянии — состоянии конфликта. Пракрिति обладает противоположными способностями. Она имеет не только тенденцию к деятельности, но также и противоположную тенденцию противодействия деятельности. Тамас —

³⁵⁸ S. K., 20 – 21.

³⁵⁹ Viśamatva, See Maitrāyant Up., V. 2.

³⁶⁰ S. P. S., Vṛttisāra. I. 61. См. также VI. 39. Cp. Guna eva prakṛtiśabdavācyā na tu tadatirihṭā prakṛtir asti («Yogavārttika», II. 18).

это сдерживающая сила. Как оказывающий сопротивление деятельности, он также становится основой деятельности. Существующее, или то, что имеет три гуны, в лучшем случае представляет местоположение, а не реальность. Смотреть на саттву, раджас и тамас как на существующие в состоянии противоречия и в то же самое время как на компоненты объекта можно только в том случае, если мы признаем, что каждый объект, в котором принимают участие гуны, есть не что иное, как конфликт, нереляционное существование, пытающееся трансцендентировать себя. В мире пракрити нет ни одной индивидуальности, которая была бы совершенна и гармонична, потому что это дело одной из гун, подавляющей другие. Даже если преобладает саттва, то тамас все равно присутствует, хотя и подавляемый саттвой. Эволюция — это не что иное, как доминирование того или другого, или подавление одного другим. Но подавление не означает превосходства. Ни одна гуна не может полностью истребить другую. Нельзя представить себе такого положения, когда саттва, раджас и тамас существовали бы в одиночку, преодолев другие, или когда они существовали бы в гармонии. Кажется, в пралайе они должны были бы быть в гармонии, но это только кажется, потому что говорят, что пракрити в пралайе находится в состоянии напряжения. Она имеет три гуны, но, поскольку все они одинаково сильны, никакого развития не происходит. Развитие имеет место только тогда, когда одна из них делается преобладающей. Развитие не прекратится до тех пор, пока его не преодолеет гармония. Философия санкхьи не предполагает состояния совершенства, в котором три гуны находились бы в гармонии. Считается, что первичное состояние пракрити не может быть гармонией и что оно в действительности является состоянием неопределенности, состоянием, в котором пракрити, можно сказать, ни активна, ни неактивна. Несовместимость выглядят находящимися в отношении друг к другу в абсолютной противоположности. Это не столько возможность, сколько ее ограниченность, невозможность, где возможности резко разделены на противоположности. Ни в коем случае нельзя рассматривать пракрити как единство или гармонию. Это не практически универсальное, которое связывает вместе различные существования, или голое единство бытия, которое их всех характеризует. Это состояние напряженности гун. Пуруша необходим, чтобы ввести какой-то порядок в пракрити и придать ей какой-то смысл. Влияние пуруши кладет конец неопределенности; та или другая гуна становится верховной, удерживающей другие в подчинении. Не может быть состояния совершенства. При гунах гармония невозможна. Там, где нет совершенства, должно появиться изменение, эволюция или инволюция. Мир пракрити сам по себе нереален. Его обладание тремя гунами выводится из его внутренне противоречивого характера. Поскольку совершенство и реальность представляют собой то, где противоречия трех гун преодолеваются, — а это не в характере пракрити, — мир пракрити нереален. Сама бесконечность процесса пракрити означает его нереальность и относительность. Адвайта-веданта смело смотрит в лицо такому выводу и рассматривает мир пракрити как майю.

Если принять точку зрения санкхьи на пракрити и ее полную независимость от пуруши, тогда невозможно будет объяснить эволюцию пракрити. Мы не узнаем, каким образом скрытые потенциальности становятся действительными, если не допустим руководящую роль какого-то сознания. Как говорит санкхья, не может быть действия там, где нет разумного начала. «Три гуны санкхьи, когда они находятся в состоянии равновесия, образуют прадхану. Вне прадханы не существует никакого внешнего начала, которое могло бы толкнуть прадхану к активности или удержать ее от последней. Пуруша бездеятелен, он не движет и не сдерживает движение. И поэтому, так как прадхана не вступает ни в какие отношения, невозможно понять, почему она иногда модифицируется в махат, а иногда нет»³⁶¹. Не можем мы

³⁶¹ S. B., II. 2. 4. См. также S. B., «Prasna Up.», VI. 3.

и сказать, что прадхана преобразуется в махат и т. д., точно так же, как не можем сказать, что трава преобразуется в молоко, потому что для такого превращения травы требуются другие причины, которые имеются только в корове и которых нет в быке³⁶². Тот аргумент, что из ограниченных следствий может быть выведена неограниченная причина, необязательно доказывает реальность пракрити, составленной из трех гун. Гуны ограничивают одна другую и поэтому являются следствиями. Если бы гуны были неограниченными, не могло бы возникнуть никакого неравенства, а значит, не произошло бы никаких следствий³⁶³. Если три гуны в состоянии равновесия образуют прадхану и если они не находятся в отношениях взаимного господства и подчинения, то они никогда не вступят в отношение взаимного содействия, ибо в таком случае они поплатились бы за это своей абсолютной независимостью. Поскольку нет никакого постороннего начала, чтобы поставить гуны в неустойчивое состояние, деятельность невозможна³⁶⁴. Лишенная разума пракрити не может самопроизвольно произвести следствие, которое будет служить достижению целей пуруши. Интеллект не может быть атрибутом пракрити, потому что это противоречило бы основной черте санкхьи³⁶⁵. Священное писание не говорит нам о неуправляемой интеллектом пракрити как о причине мировой эволюции. Теория санкхьи признает плановость эволюции, потому что конечной целью деятельности пракрити является обеспечение для пуруш возможности достигнуть свободы. Свойственные пракрити действующая и конечная причины непостижимы с точки зрения гипотезы о лишенной разума пракрити. Иногда предполагают, что активность пракрити может быть автоматической или привычной. Лошадь по привычке тянет телегу, в то время как возчик ничего не делает, а только наблюдает за движением лошади. Но привычка приобретается после действий: Лошадей учат разумные люди. А руководство со стороны пуруши отвергается теорией санкхьи. Аналогия с подсознательным появлением молока у коровы для питания теленка неосновательна, потому что нужно делать различие между непосредственной и первичной причинами³⁶⁶. Констатирование факта не рассеивает мистику. Мы открываем определенные законы, которым подвластны вещи, но если мы в основу не положим первопричину всех этих законов, наше объяснение не будет полным. Сравнение с безногим и слепым неправильно, потому что оба они — разумные и активные существа, которые могут вырабатывать планы для достижения общей цели. Практики и пуруша не имеют общих стремлений. Лишенная сознания пракрити не может страдать, а неактивный пуруша не испытывает страдания. Как же они могут сотрудничать ради искупления мира? На этот вопрос санкхья не может ответить, пока она отклоняет признание высшего единства³⁶⁷.

³⁶² S. B., II. 2. 5.

³⁶³ R. B., II. 2. 1.

³⁶⁴ S. B., II. 2. 8. Рамунуджа говорит: «Если санкхья считает, что возникновение мира произошло в результате определенного отношения между главной и подчиненной сущностями (*ангангибхав*), которое зависит от относительной подчиненности и господства гун, соответствующих различиям в местонахождении некоторых гун (S. K., 16), тогда когда, как, например, в состоянии пралайи, гуны находятся в равновесии и ни одна из них не находится в положении господства или подчинения по отношению к другим, такое отношение господства и подчинения не может существовать, и, следовательно, мир возникнуть не может. Если же считать, что даже в состоянии пралайи имеется определенное неравенство, тогда из этого следует, что творение продолжается вечно» (R. B., II. 2. 6).

³⁶⁵ S. B., II. 2. 9.

³⁶⁶ S. B., II. 2. 3. Кроме того, «корова разумное существо, любит своего теленка, заставляет молоко течь по своему желанию, а вдобавок молоко еще высасывается теленком».

³⁶⁷ Виджнянабхикшу, являясь теистом, объясняет совместные действия пуруши и пракрити. Он пишет: «*Prakṛtisvātantryavadibhyāṁ, sāmkyayogibhyāṁ puruṣārthanprayuktā pravṛttiḥ, svayam eva puruṣeṇa ādyajīvena saṁyujyate... ayaskāntena lohavat... asmābhis tu prakṛtipuruṣasaṁyoga Isvareṇa kriyate*» (Vijñānāmṛta. I. 1. 2).

Субъект и объект являются аспектами высшего единства, различиями в пределах целого. Даже если мы находимся на уровне эмпирического, мы должны сказать, что всякое сознание есть сознание объекта и всякая реальность есть объект сознания. Только отличая себя от объективного мира и относя себя к объективному миру, мы можем познать я вообще. Расширяя наш опыт мира, мы углубляем наше сознание я. Если мы допустим существенную несоотнесенность субъекта и объекта, то будет невозможно перейти от одного к другому. Единство этих двух понятий предполагает их различие. Это просто следствие нашей авидьи, нашего неведения или недостаточного проникновения в природу и условия опыта, следствие того, что мы не умеем распознавать коренное тождество субъекта и объекта. Верно, что дуалистическая концепция ума и объекта естественно присуща нашим умам, но небольшое размышление подскажет нам, что если два элемента являются независимыми, то нам нужно *tertium quid*, чтобы связать их. В тот момент, когда мы поймем полную неудовлетворительность этой гипотезы *tertium quid*, мы отбрасываем точку зрения, что эти два элемента являются аспектами первичного сознания, которое является основой всякого познания, а также и всякого существования. Неумение понять это первичное единство является коренной ошибкой теории санхьи.

Всякое свидетельство, которое мы имеем, показывает, что дуализм не абсолютен, что пуруша и пракрити не случайно связываются. В подтверждение этого взгляда мы можем привести здесь несколько деталей, касающихся санхьи. Практика дает в пуруше начало познанию истинного бытия в себе и вместе с тем о мире, который он населяет. Разве это не свидетельствует о единстве, которое лежит в основе различия между ними? Практика только тогда становится проявленной, когда она устанавливает отношение к субъекту. Она остается непроявленной, когда она неотнесима к субъекту³⁶⁸. Если практика есть то, что она есть³⁶⁹, тогда она одушевляется пурушей. Другими словами, концепция практики, как чего-то независимого от пуруши, немыслима, внутренне противоречива. Санхья говорит, что практика и пуруша имеют единое начало, непронизводны и независимы. Если быть точным, то следует сказать, что пуруша и практика антагонистичны, хотя в пределах реальности имеют взаимно зависимые точки соприкосновения. Они являются необходимыми предположениями в объяснении творческой эволюции. Если вечная практика не будет оплодотворена пурушей, не может быть никакого опыта. Нужны волшебные заклинания пуруши, чтобы из праха практики возникли ее продукты. К тому же на имманентной телеологии эволюции практики видны следы влияния пуруши. Развитие практики рассматривается как средство реализации свободы духа. Хотя санхья не признает, что практика сознательно намечает и выполняет план, она все же утверждает, что развитие практики проходит по плану, выработанному для достижения целей духа. Чем будет практика, эта чистая потенциальность объектов, — это зависит от запечатленной на ней формы или цели пуруши. Практика потенциально может стать любой вещью, но приобретает форму той вещи, которую для нее определяет пуруша. Хотя пуруша не находится где-либо в цепи практики, он одинаково родствен с любым ее звеном. От его влияния зависит не только начало эволюции, но и весь ее последующий ход. Если бы ошибка суждения не втокнула пурушу в игру и если бы наши заблуждающиеся умы не наблюдали бы действия практики, то никакого действия практики не было бы вовсе.

В то время как дуализм пуруши и практики влечет отделение сознания человека от других элементов его природы, которые образуют познание, жизнь и мо-

³⁶⁸ S. P. S., I. 79.

³⁶⁹ Prakaratiti prakṛtiḥ.

раль, опрокидывающие мистику, санкхья принимает последнюю просто потому, что та допускает прямую противоположность тому, что открыто признается, а именно единству человеческой природы. Мы уже видели, что если бы буддхи был неодоухотворенным и несознательным, то он не мог бы даже отражать сознание. Вещи, относящиеся к двум различным плоскостям существования, не могут действовать как нечто первоначальное и как отражение. Нельзя сказать, что пуруша испытывает состояния буддхи, потому что его отражение в буддхи нереально. Суждение санкхьи об отношении пуруши к буддхи предполагает сходство между ними, а не коренную противоположность. Наиболее близкая точка соприкосновения между пурушей и пракрити находится в буддхи, который разделяет и координирует операции космической энергии и при помощи аханкары отождествляет свидетельство я с деятельностью мышления, ощущения и действия. Именно буддхи в аспекте саттвы является тем, что должно бороться за различающее познание. Когда буддхи постигает, что отождествление является ошибкой, и понимает, что все это — простое нарушение равновесия гун, буддхи отворачивается от ложного зрелища, которое он до сих пор поддерживал. Пуруша прекращает связывать себя с космической пляской, и пракрити теряет свою способность отражать себя в пуруше; вследствие нарушения действий аханкары буддхи становится нейтральным и гуны приходят в равновесие. Если буддхи находится в состоянии беспорядка, говорят, что пуруша испытывает затруднения; если буддхи распутывает неразбериху, говорят, что пуруша будет спасен. Кажется, что практически буддхи выполняет функции пуруши. Однако больше он родствен субъекту, чем объекту³⁷⁰.

Одинаково значительны и этические последствия такого взгляда. Если бы пракрити была полностью механической, то свобода воли была бы иллюзией, потому что воля есть продукт пракрити. Этические категории были бы бессмыслицей, потому что порок и добродетель суть продукты, подобно купоросу или сахару. Но санкхья не допускает, чтобы человеческое существо считалось виновным в убийстве не более, чем камень виновен в разрушении. В человеке есть нечто, чего нет в камне или растении. Практики есть нечто большее, чем механизм, в противном случае она не могла бы дать нам свободы. Санкхья уверяет, что спасительное познание есть дар пракрити.

Воображаемая связь между пурушей и пракрити, прослеженная до авивеки, или неразличения, окажется невозможной, если эти два элемента не родственны друг другу. Трудно постигнуть, как могла возникнуть ложная концепция связи между этими двумя сущностями, которые отказываются иметь дело друг с другом. Связь должна быть достаточно реальной, чтобы двигать вперед развитие пракрити; она должна быть достаточно реальной, чтобы дать возможность пуруше познать свою чистоту и обособленность при помощи пракрити. То, что помогает пуруше, не может быть просто посторонним для него. Чтобы заставить нас поверить, санкхья должна была бы поставить пракрити и пурушу ближе друг к другу, вместо того чтобы настаивать на дуализме. Взаимная приспособленность пуруши и пракрити просто изумительна. К примеру, подчеркиванием того, что мы можем называть ее несознательным желанием, пракрити создает маленькие механические игрушки, через которые пуруша мог бы смотреть спектакль мира. Сознательный дух и несознательная природа — это две стадии одного развития. Именно джива есть то, что борется за освобождение, потому что ограниченное сознание предпо-

³⁷⁰ Видьяранья в своей книге «Vivaraṇaprameyasamgraha» (р. 63) говорит: «Если бы вещи были такими, как их представляют себе последователи санкхьи, то аханкара (ощущение я) и все, что от него зависит, всякое действие, всякое наслаждение и т. п., представлялось бы сознанию в чисто объективной форме: «это действующий», «это наслаждающийся», — а не так, как говорят о впечатлении, произведенном на я; следовательно, действительные формы сознания: «я действующий», «я наслаждающийся» — никогда бы не возникли».

лагает неограниченное сознание, ограниченное природой пракрити; а ограниченный дух реализует свое истинное бытие, раскрывая внутри него неограниченное сознание.

Когда санхья разрывает процесс реальности на ее два сочленения — механизм материи и свободу духа, — следует иметь в виду, что это реальности концептуальные, а не исторические. Они говорят нам, что в мире опыта мы имеем две различные тенденции, нераздельно связанные друг с другом. Пуруша и пракрити являются двумя аспектами всякого опыта. Если пуруша относится к сознательной природе, то пракрити является несознательной и по природе противоположной пуруше. Сознание и несознание суть два аспекта одного и того же становления. Реальность не является ни просто пурушей, ни просто пракрити. Она является несуществующими, ибо все, что существует, имеет название и форму. Нематериальная форма и бесформенная материя суть высший и низший пределы на шкале существ, хотя ни один из них сам по себе не существует. Первое существующее есть махат, от которого, как говорят, развивается все остальное. Этот махат не есть чистая материя, а то, что образует ее средства. Махат — это определенное проявление неопределенной пракрити. Если пуруша и пракрити не вступают во взаимодействие, мы не можем иметь махат. Это первый продукт, или эмпирическое существование, возникающее тогда, когда пракрити одухотворяется пурушей. Бог, существование которого санхья допускает, является не чистым субъектом, но имеет в себе потенциальность объекта. Если мы проследим продукты мира до их высшей категории, то мы придем ко всезнающей душе, содержащей потенциальность всех вещей, то есть к субъекту-объекту. Все вещи, которые составляют вселенную, представляют собой субъект-объект. Как в божестве, так и в низшей материи мы имеем две тенденции — пуруши и пракрити. Те, в которых преобладает материал, идут вниз, а те, в которых преобладает форма, идут вверх. Соразмерно духу создается результирующая, стоящая в верхней части шкалы творения. На низшей стадии материи мы имеем чисто внешнее отношение вещей к вещам, хотя даже эта область природы служит целям духа. Мы имеем градуированную кривую в распределении растений, животных и людей. Внизу шкалы органической жизни стоит растение, выше находится животное с его ощущающим аппаратом, еще выше — человек с его разумно-волевой природой. Все вещи стремятся подняться все выше и выше. Теория развития рассматривает индивиды не как постоянный результат, а как переходную фазу, ведущую вверх до обнаружения совершенной пуруши. Эти противоположности взаимозависимы через антагонистические движения единого конкретного становления. Если мы отделим пурушу от пракрити, он становится нереальным; то же самое получится, если пракрити отделяется от пуруши. Все вещи соединяют в себе пурушу и пракрити; идет борьба за все большее и большее обнаружение пуруши, и эта борьба является мировым процессом.

Когда мыслители санхьи утверждают, что наивысший продукт опыта не является первичным, они имеют в виду, что мир опыта, в котором две тенденции ведут борьбу за преобладание одной над другой, требует какого-то иного принципа в качестве своего логического базиса. Их предположение о том, что лежит за пределами этого мира и вне борьбы и что является пурушей, с одной стороны, и пракрити, с другой, — возможными субъектами и возможными объектами, вечно противостоящими друг другу, — не годится ни для определения фактов опыта, ни для оправдания принципов санхьи. Если космический дух (махат) дает начало возникновению множественности индивидуальных субъектов (аханкары) и индивидуальных объектов (танматраны), то нет необходимости постулировать множественность субъектов и объектов вне махата. Если все объекты сводятся к одной пракрити, то субъекты могут быть сведены к одному универсальному духу, который в эмпирических индивидах мира должен бороться с многообразными движущими силами материи.

Если бесстрастное сознание пуруши и непрерывное движение пракрити рассматривать как независимые одно от другого, то проблема философии неразрешима. Но философия санкхьи внушает доверие просто потому, что она понимает их различные отношения так, как если бы они были различными аспектами единой вечной энергии духа. Удивительный способ, каким они помогают друг другу, показывает, что эти противоположности — в пределах целого. Видимая двойственность опирается на некоторое стоящее над ней единство. Если что-нибудь можно рассматривать как предварительное условие всякого опыта, то это универсальный дух, на который опираются противостоящие друг другу тенденции — пуруши и пракрити. Это противопоставление разрешается в становлении мира. Оно показывает, что эти две вещи основаны на фундаментальном тождестве. То, что санкхья настаивает на пуруше, не смешиваемым с дживой, означает не что иное, как признание чистого и совершенного существования, не делимого делением вещей и не усиливаемого подчеркиванием и борьбой проявления космического внутри всего. Абсолютное я слишком велико, чтобы его ограничивать движением во времени и пространстве, которое оно поддерживает. На нем держится мир. Пракрити представляет, по выражению Гегеля, «зловещую силу отрицания», которая наделяет мир существованием. Нельзя понять единство мира, если мы начнем от непреодолимой пропасти. В тот момент, когда мир становится сознанием объекта, абсолютный дух делается верховным субъектом, действующим на объект, именуемый махатом³⁷¹. Виджнянабхикшу приводит стих из «Махабхараты»³⁷², в котором говорится, что пракрити, которая изменяется, называется авидьей, а пуруша, свободный от всяких изменений, есть видья³⁷³. Санкхья со всем старанием стремится дать понять, что пракрити не есть что-то субъективное или нереальное, потому что нереальная сущность не может дать начало реальному порабощению³⁷⁴. Как бы то ни было, пракрити — это отрицание пуруши, по отношению к я это *не-я*. Свидетельство я о *не-я*³⁷⁵ является подтверждением, сделанным я относительно *не-я*, или пракрити. Это подтверждение дает ему все существование, которое он имеет. Возникновение объекта соотносится с возникновением субъекта. Этот самосознающий дух, соотносимый с возникновением махата, не является той или иной дживой, потому что он продолжает понуждать пракрити к действию, однако многие дживы могли добиться освобождения. Под управлением верховного правителя пракрити прогрессивно умножаются, подобно тому как один удар елан Бергсона вызывает многочисленные вибрации в природе. Виджнянабхикшу считает верховную личность, созданную в начале творения, первопричиной махата как его упадхи, то есть вмешательством извне³⁷⁶. Эта верховная личность сочетает в себе мир и блаженство, тишину и спокойствие пуруши, с одной стороны, и дисгармоническую сложность, борьбу и страдание пракрити — с другой. Верховное содержит в себе все жизни и тела³⁷⁷, и каждое отдель-

³⁷¹ «Матсья-пурана» говорит, что Брахма, Вишну и Махешвара выводятся из принципа махата соответственно тому, какая из гун — раджас, саттва или тамас — преобладает.

Savikārāt pradhānāt tu mahat tattvam prajāyate
Mahān itu yataḥ khyātir lokānaṁ jāyate sadā.
Guṇebhayaḥ kṣobhyamānebhyas trays devā vijajñire.
Ekamūrtis traye bhāgā brahmaviṣṇumaheśvaraḥ.

См. «Indian Philosophical Review», vol. II, fn. to p. 200; а также «Bhāgavata». I. III. 223.

³⁷² 12. 11419.

³⁷³ S. P. B., I. 69.

³⁷⁴ Ср. Na hi svāpnarajivā bandhanaṁ dṛṣṭam (S. P. B., I. 20).

³⁷⁵ Prakṛtim paśyati puruṣaḥ (S. K., 65).

³⁷⁶ S. P. B., V. 17.

³⁷⁷ В четвертой главе «Ваю-пураны» махат санкхьи отождествляется с Ишварой или Брахмой. Ср. «Viṣṇu Purana»; «Akīñeyam Brahmāgre samavartata». Это божественный разум в состоянии творения, источник вселенной (yagadyoni).

ное индивидуальное бытие есть не что иное, как волна бесконечного прибоя, фрагмент мировой души. Ишварамахат есть единство потока, в который вливаются два различных потока. Поэтому веданта, равно как и пураны, смотрит на пракрити как на нечто независимое от верховной реальности³⁷⁸. Только такая точка зрения может сделать философию санхьи более последовательной. Санхья не поднимается до истины монистического идеализма, она согласна оставаться на уровне простого понимания, которое настаивает на различении между бытием и небытием и рассматривает противоположность между ними как реальность, а их тождество как нереальность. Нет возможности понять все, что входит в вопросы, которые она поднимает, вопросы, трудность и важность которых были осознаны в свете столетий конфликтов и споров; еще меньше возможно получить их удовлетворительное решение. Тем не менее предпринята огромная попытка человеческого ума выработать достаточно ясный взгляд на вселенную, взгляд, в котором не подавляется и не искажается ни один элемент реальности. Необходимо было четко определить и разграничить различные аспекты вещей, прежде чем мы научимся понимать истинные отношения между ними, и в этом отношении опыт санхьи подготовил почву для более точной философии.

ЛИТЕРАТУРА

- S. C. Banerjee, *Sāṃkhya Philosophy*.
 Garbe, *Sāṃkhyapravacanabhāṣya*.
 Garbe, *Sāṃkhyasūtravṛtti*.
 Keith, *Sāṃkhya System*.
 Handalal Sohna, *The Sāṃkhya Philosophy*.
 S. D. S., XIV, XV.
 Seal, *Positive Sciences of the Ancient Hindus*.

³⁷⁸ В «Visnu Purana» (1. 2) она описывается как *Kāryakāraṇaśaktiyukta*. Это следствие верховного правителя и причина остальной вселенной. «Cūlikā Up.» говорит о пракрити как о «*Vikārajananim māyām aṣṭarūpām ajām dhruvām*». См. также S. P. B., I. 26.

СИСТЕМА ЙОГА ПАТАНДЖАЛИ

Введение. — Предшественники системы йога. — Датировка и литература. — Санхья и йога. — Психология. — Средства познания. — Искусство йоги. — Этическая подготовка. — Дисциплина тела. — Регулирование дыхания. — Контроль над чувствами. — Созерцание. — Сосредоточение. — Свобода. — Карма. Сверхъестественные силы. — Теизм йоги. — Заключение.

■ ВВЕДЕНИЕ

Работы Общества психологических исследований в области так называемых «спиритуалистических» явлений начали расшатывать непоколебимую веру в те истины, до сих пор принимавшиеся под именем науки, что разум и память являются функциями, зависящими от целостности механизма мозга и исчезающими с его разрушением. Некоторые мыслители теперь начинают верить, что мозг ни в коей мере не является необходимым для умственной деятельности. Психологи считают, что человеческий разум обладает другими способностями восприятия, чем те способности, которые осуществляются при помощи пяти чувств, и философы постепенно приходят к идее, что мы обладаем умственными способностями, отличными от разума и памяти, зависящих от мозга. Древние мыслители Индии хорошо разработали знание о том, что можно назвать наукой метафизики; они были хорошо знакомы с криптефизией и другими подобными способностями. Они сообщают нам, что мы можем получить способности видеть и познавать без помощи внешних чувств и можем стать независимыми от деятельности, которую осуществляем через физические чувства и мозг. Они считают, что вокруг нас существует более обширный мир, чем мы обычно в состоянии себе представить. Когда-нибудь, когда наши глаза откроются для созерцания его, наши восприятия смогут расшириться в такой же громадной степени, как у слепого человека, когда он получает способность видеть. Существуют законы, управляющие этим большим проникновением и проявлением скрытых способностей. Следуя таким принципам йоги, как усиление способности сосредоточиваться, обуздание капризов разума, фиксирование внимания на глубочайших источниках силы, можно управлять своей душой так же, как атлет управляет своим телом. Посредством переделки психической организации йога позволяет нам достигнуть более высокой ступени сознания, выходящей за пределы, установленные для обычного человеческого опыта. Мы различаем в йоге такие основные понятия индуистского мышления, как верховенство психического над физическим, экзальтация молчания и одиночества, созерцание и экстаз, безразличие к внешним условиям, — понятия, определяющие то обстоятельство, что традиционное отношение индуса к жизни кажется таким странным и фантастическим для современного ума. Однако многие, знакомые с системой йоги, признают, что она является необходимым коррективом современного умонастроения, слишком отягощенного внешними вещами и удаленного от истинной жизни духа вследствие однообразного, утомительного труда, корыстолюбия и чувственного наслаждения.

Слово «йога» употребляется в различных значениях¹. Оно может обозначать просто «метод»². Оно часто употребляется в смысле соединения³. В упанишадах и «Бхагавадгите» говорится, что душа в ее земном и грешном состоянии живет отдельно и отчужденно от высшей души. Корень всякого греха и страдания таится в этом разъединении, разобщении, отчуждении. Чтобы избавиться от печали и греха, мы должны достигнуть духовного единения, осознания двух в одном, или йоги. У Патанджали йога означает не само единение, а только попытку его, или, как говорит Бходжа, разграничение (*вйогу*) пуруши и пракрити. Это — поиски того, что Новалис назвал «нашим трансцендентальным я», божественной и вечной частью нашего существа. Оно также обозначает напряжение, энергичное усилие, и поэтому оно начало использоваться для создания системы обуздания чувств и разума⁴. Хотя «йога» иногда употребляется в качестве синонима со значением цели самадхи, все же чаще она используется для обозначения указания пути ее достижения. Нет недостатка в утверждениях, что она означает высшую силу, которой обладает бог⁵. Йога, согласно Патанджали, является систематическим усилием, употребляемым для достижения совершенства посредством контроля над различными элементами человеческой природы — физическими и психическими. Физическое тело, активная воля и познающий разум должны быть подчинены контролю. Патанджали настаивал на определенной практике, целью которой является освобождение тела от того, что его беспокоит, и от грязных примесей. Когда благодаря таким действиям мы добиваемся повышения жизнедеятельности, более продолжительной молодости и долговечности, все это используется в интересах духовной свободы. Другие методы применяются для очищения и успокоения чितты. Главный интерес для Патанджали представляет не метафизическое теоретизирование, а практический мотив — указать, каким образом спасение может быть достигнуто с помощью упорядоченной деятельности⁶.

■ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ

То, что мы можем приобрести много физических и умственных способностей, не свойственных обычным людям, с помощью дисциплины; что обуздание чувственной и умственной деятельности помогает нам достигнуть освобожде-

¹ См. I. P., p. 532.

² B. G., III. 3.

³ См. I. P., p. 532; см. R. V., I. 34. 9; VII. 67. 8; III. 27. 11; X. 30. 11; X. 114. 9; IV. 24. 4; I. 5. 3; I. 30. 7; Śat. Brāh., XIV. 7. 1. 11. Согласно Яджнявалке, соединение индивидуальной и высшей души называется йогой. *Saṁyogo voga ity ukto jīvātmaparamātmanor iti* (S. D. S., XV).

⁴ Y. S., I. 1.

⁵ B. G., IX. 5. См. также Baladeva, Prameyaratnāvali, p. 14.

⁶ «Йогататтва упанишада» говорит о четырех видах йоги: мантрайоге, лаяйоге, хатхайоге и раджайоге. Йога Патанджали относится к этому последнему виду, так как она подробно рассматривает процесс успокоения разума и достижения самадхи. Хатхайога считает, что деятельность тела может быть ему подчинена. Контроль над телом является частью и йоги Патанджали. Мантрайога основана на исцелении путем веры. В то время как христианские мыслители, применяющие этот метод, приписывают его действие христианской вере и духовенству, имеются данные о том, что исцеление благодаря вере не ограничивается какой-либо одной формой религии. М. Койе напоминает нам о древних представителях медицины. Исцеление посредством веры не противоречит закономерности природы, управляемой рукой бога или пронизательностью некоторой вторичной сверхъестественной сущности. Лечение мантрами, или заклинаниями, возможно только в тех случаях, когда имеются нервные заболевания и разум расстраивается под влиянием расстроенной воли, подавленного состояния, некоторой навязчивой идеи или расстройства, вызванного умственным потрясением. Слова безбожника, говорящего: «Покажите мне сломанную ногу, восстановленную с помощью веры, и я буду выслушивать ваши притязания», — не всегда неуместны.

ния от страданий, является старой идеей в Индии. Незрелые представления о значении экстаза и гипнотического исступления могут быть найдены в «Ригведе», которая также упоминает слово «муни»⁷. Согласно ей, созерцание божественного света является священным актом религиозного обряда⁸. В «Атхарваведе» эта идея имеет много общего с утверждением, что сверхъестественные способности могут быть достигнуты посредством практики аскетизма⁹. Вскоре появляется понятие тапаса, придающее более этический характер самой дисциплине ума и тела. Каждый должен отказаться от всех земных удовольствий, чтобы сконцентрировать свой разум на вечном. Упанишады допускают йогу в смысле осознанного внутреннего проникновения или в смысле стремления к истинному познанию действительности. Они настаивают¹⁰ на созерцании и сосредоточенности, так как непосредственное познание самого себя как субъекта невозможно. Упанишады рассматривают тапас и брахмачарью как добродетели, порождающие огромную силу¹¹. Те упанишады, которые рассматривают теории санкхьи, ссылаются также на практику йоги. «Катха», «Шветашватара» и «Майтраяни» рассматривают практическую сторону религиозного осознания в отличие от теоретических исследований санкхьи. «Йога» в качестве технического термина встречается в упанишадах «Катхе»; «Тайттирийе» и «Майтраяни»¹², но нельзя сказать, что йога, упоминаемая в них, идентична с йогой Патанджали. Идея самадхи могла получить развитие из доктрины упанишад, которая сравнивает реализацию абсолюта или свободы от вещей эмпирической жизни с глубоким сном без сновидений. «Катха упанишада» говорит о состоянии, в котором чувства, разум и интеллект находятся в бездействии¹³, как о важнейшем условии йоги. Ничего нет неестественного в том, что имелись люди, пытавшиеся вызвать искусственно такое состояние транса. «Майтри упанишада» говорит о шести составных частях йоги и упоминает технические термины системы Патанджали¹⁴. Очевидно, йога Патанджали не была завершена во времена ранних упанишад, хотя мы наблюдаем ее постепенное развитие в них.

Будда употреблял йогу в обоих ее значениях. Он подвергался аскетическому искусству и практиковал высшее созерцание. Согласно «Лалитавистаре», бесчисленные формы аскетических искусств были в моде во времена Будды¹⁵. Некоторые из учителей Будды, как Алара, были сведущи в йоге. Буддистские сутты были знакомы с методами сосредоточения, практиковавшимися йогой. Четыре состояния дхьяны буддизма приблизительно соответствуют четырем стадиям умственной сосредоточенности в классической йоге¹⁶. Согласно буддизму, обладание пятью качествами: верой, энергией, мышлением, сосредоточенностью и мудростью — дает возможность достигнуть целей йоги¹⁷, и йога признает эту точку зрения¹⁸. Школа буддизма йогачара открыто соединяет буддистскую доктрину с элемента-

⁷ X. 136. 4—5; см. I. P., p. III.

⁸ Гаятри упоминается в R. V., III. 3. 9. 10. См. также «Śukia Yajur Veda», III. 35; «Sāma Veda», II. 8. 12.

⁹ I. P., p. 121.

¹⁰ Brh. Up., IV. 14; III. 5; IV. 4; Tait., I; Kaṭha, III. 12; Praśna, V. 5.

¹¹ Chān. Up., III. 17. 4; Brh., I. 2. 6; III. 8. 10; Tait., I. 9. 1; III. 2. 1; III. 3. 1; Tait. Brh., II. 2. 3. 3; Sat. Brh., XI. 5. 8. 1.

¹² VI. 10.

¹³ См. также Chān., VI. 8. 6.

¹⁴ VI. 18.

¹⁵ I. P., p. 355, n. 3.

¹⁶ Y. S., I. 17. См. I. P., p. 426.

¹⁷ «Majjhima Nikāya», I. 16.

¹⁸ Y. S., I. 33.

ми йоги. Последующие буддистские произведения принимают развитую йогой технику сосредоточения¹⁹.

В «Махабхарате» санкхья и йога употребляются в значении дополняющих друг друга сторон единого целого, означающих теорию и практику, философию и религию. Говорят, что йога допускает двадцать шестой принцип — бога. Кроме того, спасение, которое первоначально рассматривалось как отождествление с абсолютном, становится отделением духа от Prakriti, когда абсолют перестает быть всеобъемлющим существом, из которого произошли все индивидуальные души и стали Ишварой, или помощником. В «Махабхарате»²⁰ имеются ссылки на дхарану, пранаяму. Многие из аскетов эпоса обращаются к йоге как средству приобретения магических способностей²¹, о которых часто упоминается в «Махабхарате»²².

Упанишады, «Махабхарата», включающая «Бхагавадгиту», джайнизм и буддизм, признают «йогические упражнения. Говорят, что доктрина йоги так же стара, как и Брахма. Йога Патанджали является кристаллизацией идей аскетизма и созерцательности, существовавших в его время в более или менее туманной и неопределенной форме. Он привел в систему туманные традиции, развившиеся в результате давления жизни и опыта. Его система носит на себе отпечаток века, в который она была создана. Хотя мы находим в ней наиболее утонченный мистицизм, встречается в ней также и смешение йоги со многими верованиями, навеянными господствующими религиями того времени.

Ватсыяна указывает на более раннюю форму йоги, придерживавшуюся учения о сотворении мира кармой духа, которая ответственна также за зло любви и ненависти, за импульсы деятельности, за появление несуществовавшего и за исчезновение существующего²³. Эта йога настаивает на важности человеческой деятельности и более тесно связана с карма мимансой, чем с санкхьей, признающей саткарьяваду, конечность души и усиление деятельности сознания на основе связи с телом, чувствами, разумом и материальными качествами. Итак, согласно Ватсыяне, имеется резкое различие между санкхьей и йогой даже по таким основным вопросам, как природа души, деятельности и причинности. Когда принцип деятельности присоединяется к философии санкхьи, мы получаем классический тип йоги.

■ ДАТИРОВКА И ЛИТЕРАТУРА

«Йога-сутра» Патанджали представляет старейшее руководство йогической школы. Она имеет четыре части, из которых первая трактует о природе и цели самадхи, или созерцательного погружения в себя (*самадхипада*), вторая определяет средства достижения этой цели (*садхананада*). Третья раскрывает значение необычных способностей, достигаемых посредством практики йоги (*вибхутипада*), и четвертая излагает природу освобождения (*кайвальяпада*)²⁴. Согласно «Яд-

¹⁹ Для детальной оценки смотри: «Yoga Technique in the Great Epic», J. A. O. S., XXII.

²⁰ XII. 11683 — 4.

²¹ XII. 326. 8.

²² XII. 340 — 355; XII. 303. 163; XIII. 14. 420.

²³ Puruṣakarmā dinimitto bhūtasargaḥ, karmahetavo doṣāḥ pravṛttiś ca, svagupavīṣiṣṭāḥ cetanā, asad utpadyata utpannam nirudhyata iti yogānām (N. B., I. 1. 29). Уддьяотакара добавляет, что, согласно этой йоге, органы чувств состоят из элементов (бхут).

²⁴ Так как критика других школ дается в четвертой части Y. S. и так как слово «iti», означающее завершение работы» встречается в конце третьей части, можно предположить, что четвертая часть является более поздним добавлением. См. Das Gupta. History of Indian Philosophy, p. 230.

жнявалкья смрити», Хираньягарбха является основателем системы йоги, и Мадхава указывает, что это не противоречит авторству Патанджали в отношении «Йога-сутры», так как Патанджали называет свою работу «Анушасана», где предлог «ану» обозначает, что его формулировка следует первоначальному открытию и не является сама по себе первой формулировкой этой системы²⁵. Патанджали-грамматика относят к середине второго столетия до н. э.²⁶, хотя его идентичность с автором «Йога-сутры» не доказана²⁷. Комментарий Вьясы к «Йога-сутре» (IV столетие н. э.) дает общепринятое изложение принципов йоги. Вачаспати написал глоссарий на «Бхашью» Вьясы, называемый «Таттвавайшаради» (IX столетие н. э.). «Раджамартанда» Бходжи представляет работу значительной ценности. «Йога-варттика» Виджнянабхикшу, подстрочный комментарий на «Йога-бхашью» и «Йога-сарасанграха», является полезным руководством. Автор критикует взгляды Вачаспати по определенным пунктам и пытается сблизить систему йога с философией упанишад²⁸. Каждая система мышления использует методы йоги в своих собственных интересах. Некоторые из позднейших упанишад, такие как «Майтри», «Шандилья», «Йогататтва», «Дхьянабинду», «Ханса», «Вараха» и «Надабинду», придают большое значение принципам йоги.

■ САНКХЬЯ И ЙОГА

Патанджали систематизировал представления йоги и изложил их на основе метафизики санкхьи, которую он принимает с небольшими видоизменениями. В ранних произведениях принципы йоги появляются наряду с идеями санкхьи²⁹. Йога принимает двадцать пять принципов и не заботится об их доказательстве. Вселенная не сотворена и вечна. Она подвержена изменениям. В своем ноуме-

²⁵ S. D. S., XV.

²⁶ Y. S. Патанджали относят ко второму столетию до н. э., хотя имеются мнения, что она относится к четвертому столетию н. э. Атомистическая теория (I. 40), теория времени саутрантиков — как серий моментов (III. 52), спхотавада (см. Y. B., III. 17), буддистский идеализм (IV. 15–17) ссылаются на V. S. Принимая во внимание, что идеализм Васубандху критикуется в Y. S., профессор Вудс относит более раннюю (нижнюю) границу Y. S. к IV веку н. э. Его мнение, по-видимому, подкрепляется тем фактом, что Нагарджуна не упоминает йогу в своей «Карике». Это аргумент не очень веский, так как на основе общепринятого факта, что китайский перевод «Упаякаушальяри-даяшастры» Нагарджуны упоминает йогу как одну из восьми школ философии, и буддистский идеализм может рассматриваться как более ранний, чем Васубандху и Асанга. Якоби предполагает, что йога существовала уже в 300-х годах до н. э. «Таттвартха-сутра» Умасвати (II. 52) ссылается на Y. S., III. 22. Умасвати, который должен предшествовать по времени своему комментатору Сиддхасене (V столетие), обычно относится к III столетию н. э. Итак, Патанджали не мог существовать позднее 300-х годов н. э.

²⁷ Бходжа в своем комментарии на Y. S., названном «Раджамартанда» («Введение», с. 5), говорит, что он написал работы по грамматике, йоге и медицине и, таким образом, «подобно Патанджали, устранил все засоряющее нашу речь, разум и тела». Посредством этого он намекает на то, что Патанджали написал работы по грамматике (о речи), йоге (о разуме) и медицине (о теле). Это самая ранняя ссылка. Однако представляется сомнительным, писал ли сам Бходжа это «Введение». Вудс в своем «Introduction to the Yoga System» (Harvard Oriental Series) рассматривает данные против отождествления грамматика Патанджали, автора «Махабхашьи», с Патанджали, автором Y. S. Определенного сходства в языке или в самом учении в двух этих работах нет. Выдающиеся грамматик Бхартрихари, Кайята, Вамана и Нагеша не упоминают о том, что автор I. S. и грамматик — одно и то же лицо.

²⁸ В других работах о системах йога, таких как сочинение Нагоджи Бхатты (Нагеша Бхатты), Нараянабхикшу и Махадевы, взгляды Патанджали изменены настолько, что оказались подмененными предвзятыми мнениями их авторов.

²⁹ См. Kaṭha Up. Комментарий Вьясы к «Йога-сутре» называется также «Sāṃkhyapra-vasanabhāṣya»; это название раскрывает близость между санкхьей и йогой.

нальном состоянии она называется пракрити, которая соединяется с Гунами и является всегда одним и тем же. Существуют бесчисленные индивидуальные души, которые одушевляют живущие существа и по своей природе являются чистыми, вечными и неизменными. Но благодаря соединению со вселенной они начинают непосредственно переживать радость и печаль и принимают бесчисленные телесные формы в ходе сансары. Рассматривая развитие пракрити, йога утверждает, что имеются две параллельные линии эволюции, начинающиеся от махата, одна из которых развивается в аханкару, манас, пять чувств познания и пять действий, другая же развивается в пять грубых элементов через пять танматр. Согласно Вьясе, грубые элементы выводятся из пяти сущностей, а одиннадцать чувств — из аханкары или асмиты. Танматры не выводятся из последних, но говорят, что они вместе с асмитой составляют шесть отчасти специализированных элементов (авишеша), обусловленных махатом. Виджня-набхикшу предполагает, что Вьяса просто описывает видоизменения буддхи в двух направлениях, не утверждая этим, что происхождение танматр и махата не зависит от аханкары³⁰. В санкхье аханкара как саттвика дает начало чувствам, а как тамас — танматрам; то и другое опирается на махат, и поэтому различие между объяснениями эволюции в санкхье и йоге не является серьезным. Мы находим, что йога подводит три внутренних органа санкхьи под читту. Она не признает аханкару и манас существующими отдельно от буддхи. Она также признает за органами чувств их материальный характер и, таким образом, не испытывает надобности в допущении тонкого тела.

Незнание истинной природы вещей вызывает желание и тому подобное, что служит основой боли и страдания в этом мире. Вопрос о возникновении незнания является бессмысленным ввиду того, что сам мир не имеет начала. Даже в случае пралайи индивидуальные читты пуруш возвращаются к пракрити и находятся в ней вместе со своими собственными авидьями, а во время каждого нового творения или эволюции мира они создаются снова с теми изменениями, которые обусловлены индивидуальными авидьями. Эти последние проявляют себя в читте как *клеши*, или несчастья, которые снова приводят к *кармашае*, *джати*, *аясу* и *бхоге*. Йога признает сотворение делом двух факторов — бога и авидьи. Благодаря авидье энергия пракрити, находящаяся в постоянном движении, превращается в модификации как духовного, так и материального мира, в то время как бог, хотя и остается за пределами пракрити, устраняет препятствия, порождаемые последней. Авидья не обладает интеллектом и потому не осознает желаний бесчисленных пуруш; бог же является интеллектом, использующим модификации пракрити для целей пуруш. Джива включается в материю, и это определяет ее выход из состояния чистоты и невинности. Индивид в йоге не так зависит от пракрити, как в санкхье. Он обладает большей свободой и с помощью бога может достичь своего освобождения. Как в санкхье, так и в йоге можно избежать круга перевоплощений с их многочисленными страданиями; соединение прадханы и я есть причина этой сансары. Уничтожение этого соединения представляет собой избавление, а совершенное прозрение является средством избавления³¹. Я выступает как провидец, прадхана представляет собой объект познания³², их же соединение является причиной сансары.

Цель освобождения, заключающаяся в отделении пуруши от пракрити, может быть достигнута их разграничением. Если санкхья придерживается того, что познание является средством освобождения, то йога настаивает на методах дос-

³⁰ Yogavārttika. I. 45.

³¹ Duḥkhabahulaḥ saṃsāro, heyah, pradhānapuruṣayoḥ saṃyogo heyahetuḥ. Saṃyogasyātyantiki nivṛttiḥ hānam hānopāyaḥ samyagdarśanam (Y. B., II. 15).

³² II. 18.

тижения сосредоточенности и активного усилия³³. Как мы уже видели, в «Бхагавадгите», так же как и в «Шветашватара упанишаде», санкхья является методом спасения при помощи познания, тогда как йога представляет путь спасения посредством активных усилий или исполненной сознания своего долга деятельности в духе бескорыстия³⁴. Итак, в то время как санкхья имеет дело с логическими исследованиями, йога обсуждает природу благочестивых действий и умственной дисциплины. В связи с этим последняя вынуждена ввести понятие бога, заслужив благодаря этому название сешвара-санкхьи и отличие от ниришвара-санкхьи Капилы. Цель йоги — освобождение индивидуума от оков материи. Высшей формой материи является читта, и йога указывает средство, благодаря которому человек может освободить себя от оков читты. Отделяя читту от ее природных функций, мы преодолеваем страдания в этом мире и спасаемся от сансары.

■ ПСИХОЛОГИЯ

То, что санкхья называет «махат», йога называет «читта»³⁵. Это первоначальный продукт пракрити, хотя он рассматривается в более широком смысле, как включающий интеллект, самосознание и ум³⁶. Он связан с тремя гунами и претерпевает различные видоизменения в соответствии с преобладанием той или иной гуны. Он, в сущности, бессознателен, хотя становится сознающим благодаря отражению я, которое в нем находится. Он подвергается модификациям, когда на него воздействуют предметы через чувства. Сознание пуруши, отражаемое в нем, приводит к впечатлению, что он и есть испытывающий переживания. Читта в действительности является зрелищем, тогда как я представляет собой воспринимающего зрителя. Читта как причина, подобно акаше, является всеохватывающей, и мы имеем столько же читт, сколько имеем пуруш, и каждый пуруша имеет читту, связанную с ним. Читта сжимается или расширяется в различного рода местопребываниях в ходе следующих друг за другом жизней. Она кажется связанной, когда пуруша вселяется в тело животного, и относительно распространяющейся, когда она присваивает себе человеческое тело. Эта сжимающаяся или расширяющаяся читта называется карья-читта, она обнаруживает себя в состояниях сознания. Во время смерти карана-читта, всегда связанная с пурушами, проявляет себя как карья-читта в новом теле, образованном апурой, или как растворенная в пракрити в соответствии с прежними заслугами или недостатками. Йога не признает существования отдельного тонкого тела, включающего в себя читту³⁷. В то время как

³³ Мадхусудана Сарасвати говорит о джняне и йоге как о двух различных методах достижения освобождения и приводит цитату из «Йога-вашиштха» в своем комментарии на В. Г., VI, 29:

«Для подчинения разума с его эгоизмом и т. д. йога и джняна представляют два различных способа. Йога подавляет умственную деятельность; джняна представляет истинное понимание. В отдельных случаях йога неприменима, в других невозможно применение джняны.

Dvau kramau cittanāśasya yogo jñānam ca rāghava

Jogo vṛttinirodho hi jñānam samyagavekṣanam

Asādhyah kasyacid yogaḥ kasyacit tattvaniścayaḥ.

Ср. «Bhāgavata»: «Nirvāṇānām jñānayogo nyāsinām iha karmasu (В. Г., V, 5; «Yogasārasaṅgraha», I, 7). Это целиком зависит от психологического типа, к которому мы принадлежим. Возможно, сосредоточенность на внутреннем мире может быть получена в йоге, тогда как сосредоточенность на внешнем мире будет достигаться скорее санкхьей.

³⁴ В. Г., XIII, 24. См. также М. В., XII, 11679 — 11707; S. S. S., X, 4 — 6, где, согласно системе йога, простое знание провозглашается неадекватным.

³⁵ Читта в веданте используется как синоним для буддхи или его модификаций. См. «Vedāntasāra».

³⁶ Cittaśabdena antaḥkaraṇam buddhim upalakṣayati (Vācaspati). Y. S., I, 1.

³⁷ См. «Tattvavaiśāradi», IV, 10.

карана-читта всегда остается вибху, или всеохватывающей, карья-читта предстает сжимающейся и расширяющейся в соответствии с телом, которым она овладевает³⁸. Цель дисциплины йоги — вернуть читту к ее первоначальному состоянию всеохватывающей карана-читты путем давления раджаса и тамаса. Йогин достигает всеведения, когда восстанавливается всеохватывающее состояние читты. Когда читта становится такой же чистой, как сам пуруша, последний освобождается. Именно с помощью читты я (пуруша) узнает об объектах и вступает в связь с миром³⁹. Читта существует ради пуруши, который глубже мысли, чувствования и воли⁴⁰. В познании природа пуруши, или я, не изменяется, хотя говорят, что он представляет собой вместилище знаний⁴¹. Знание возникает, когда интеллект (*чай-танья*) отражается в зеркале мыслящей субстанции (*читты*) и принимает ее формы постольку, поскольку последние имеют форму объекта. Читта может подвергаться модификациям и принимать форму объектов, находящихся перед ней, но она не может воспринять то, что она видит, так как она бессознательна по своей природе⁴². Именно сознание я, действующего на читту, делает ее воспринимающей то, что находится перед ней. В случае любого объективного знания читта испытывает как влияние субъекта, так и влияние объекта. Несмотря на то что читта постоянно изменяется, наше знание неизменно, так как я, которое является действительно познающим, остается постоянным. Кроме того, так как читта может подвергаться только одной модификации, я познает одновременно только один объект. Итак, мы не можем познать читту и объект одновременно⁴³. Воспринимаемые объекты независимы от нашего восприятия. То, что обуславливает познание вещей, не является причиной самой вещи⁴⁴. Две различные идеи не могут возникать одновременно⁴⁵. Впечатления, вызываемые в читте, оставляют после себя определенный остаток, являющийся причиной интересов и желаний, новых рождений и дальнейших переживаний. Действия читты вызывают силы, которые в свою очередь обуславливают другие силы, и, таким образом, колесо сансары движется непрерывно⁴⁶. Из этих отношений возникают страсти и желания и появляется чувство личности. Жизнь в сансаре есть результат желаний и страстей. Субъект отличается от *его*, зависящего от опыта мира. Жизнь *его* беспокойна и неудовлетворительна, она подвергается в действительности пяти несчастьям: *авидье*, или неправильному представлению о невечном как о вечном, о чистом как о нечистом, о неприятном как о приятном, о не-я как о я⁴⁷, асмите, или ошибочному

³⁸ Санкхья, однако, не рассматривает читту как всеохватывающую по своей сущности. См. Vyāsa, Vācaspati (Y. S., IV. 10). Cp. Nāgeśa: Sāṃkhyaḥ pratipuruṣaṁ sarvaśarīrasādhāraṇam ekaikam eva cittam. Kim tu ghaṭaprasādarūpam, svalpamahadāśrayabhedena, pradīpavat svalpamahaccharābhedenā, saṃkocavikāśacālitayā svalpamakātparimāṇam ca, na ty vibliu (IV. 10).

³⁹ I. 2; II. 6. 17. 20.

⁴⁰ Читта не соединена с я, но только находится возле него. Эта близость не является результатом пространственного или временного соотношения я с читтой. Характерно, что я находится с читтой в состоянии естественной гармонии (йогаята). Я может воспринимать, а читта может восприниматься! Читта описывается как предмет восприятия, когда она подвергается изменению, связанным с принятием ею форм различного рода вещей (Vācaspati, I. 4).

⁴¹ II. 20.

⁴² IV. 17 – 19.

⁴³ IV. 20.

⁴⁴ IV. 16.

⁴⁵ IV. 19.

⁴⁶ Evam vrttisamskāracakram anīṣam āvartate (Y. B., I. 5).

⁴⁷ II. 5. Авидья является не просто непониманием (*акхьяти*) различия между пурушей и буддхи, а неправильным представлением (*аньятха-кхьяти*), согласно которому мы ошибочно принимаем буддхи за я и рассматриваем его как чистое и постоянное и как источник удовольствий. Авидья — источник непрерывной серии (*сантана*) препятствий (*клеши*) и скрытых впечатлений кармы (*кармаша*) вместе с их осуществлением (V. B., II. 5).

отождествлению самого себя с органами тела и ума⁴⁸, *rage*, или привязанности к приятным вещам, *гвеше*, или ненависти к неприятным вещам, и *абхинивеше*, или инстинктивной любви к жизни и боязни смерти⁴⁹. Освобождение состоит в разрыве связи я с читтой. Когда я освобождается от читты, оно возвращается к своей собственной основе и становится бесстрастным, бесцельным и безличным. Пуруша по своей истинной природе является просто наблюдателем умственной деятельности. Когда ум (читта) активен, я кажется переживающим различные состояния, а когда ум успокаивается при созерцании, я пребывает в своей истинной форме.

Несмотря на то что йога признает теорию освобождения санкхьи посредством разграничения, главный упор делается на другом средстве достижения свободы — на подавлении умственной деятельности. Подавление умственной деятельности не следует отождествлять с состоянием глубокого сна. Посредством йоги, или сосредоточенности, мы исключаем внешние влияния и постигаем внутренний дух. Сосредоточение — свойство читты на всех ее пяти стадиях⁵⁰. Читта называется *кшиптой*, или беспокойной, когда она имеет избыток раджаса и подвергается воздействию объектов. Мы могли бы фиксировать наше внимание на предметах, обусловленных нашими страстями и интересами, но этот вид сосредоточения не помогает нам в нашем действительном освобождении. Читта предстает как *мудха*, или ослепленная, когда она имеет избыток тамаса и подвержена модификации сна. Она выступает как *викшипта*, или рассеянная, когда она, как нечто более часто повторяющееся, становится неустойчивой по причине естественных недостатков или случайных огорчений. Обычный ум в этих условиях предстает как нечто, ищущее удовольствий и избегающее неудовольствий. Говорят, что эти три состояния являются неполными, несовершенными, так как они связаны с гунами. Говорят, что ум является *экагрой*, или целенаправленным, когда он привязан к одному объекту созерцания и полностью наполняется саттвой. Это подготавливает ум для совершения им величайших усилий. Ум является *нируггхи*, или сдержанным, когда его развитие затормаживается. Несмотря на то что его скрытые впечатления сохраняются⁵¹, поток умственных модификаций прекращается. Психологи йоги признают, что сосредоточение характерно для всех состояний ума, хотя в своей наиболее резкой форме оно обнаруживается в состоянии самадхи. Каждая умственная модификация (вритти) выходит за пределы сансары, или скрытой тенденции, которая может проявить себя как осознанное состояние, когда возникают необходимые для этого условия. Однородные вритти усиливают сходные предрасположения. Йогин должен не только приостановить модификации, но также уничтожить склонность к ним, иначе они могут пустить ростки снова. Когда ум избавляется от своих модификаций, говорят, что он находится в уравновешенном состоянии (*самантти*) и принимает форму любого объекта, находящегося перед ним, познающего, познанного или акта познания⁵². Он принимает природу объекта такой, какова она есть сама по себе.

Существуют низшие формы этого состояния равновесия. В *савитаркасамантти*, или состоянии равновесия с обдумыванием, слова, объекты и значения (*шадгартхаджняна*) смешиваются⁵³. Когда слова и значения исчезают, то есть

⁴⁸ II. 6.

⁴⁹ II. 7–9.

⁵⁰ Sa ca sārvaabhaumas cittasva dharmah (Y. B., I. 1).

⁵¹ Эти последние два состояния соответствуют сампраджняте и асампраджняте самадхи. Первые три также подводят к йоге, так как сосредоточенность в определенной степени имеется даже в этом состоянии бодрствования. Yatkimcic cittavṛttinirodham («Yogasarasamgraha», V).

⁵² I. 41.

⁵³ I. 42.

когда память освобождается от них, тогда объекты появляются в уме в своем определенном значении и мы имеем нирвитаркасамапатти, или состояние равновесия без обдумывания⁵⁴. Вьяса говорит: «Когда память очищается от воспоминаний принятого употребления слов и когда прозрение, достигаемое посредством сосредоточенности (самадхипраджня), свободно от связи (викальпа) с выводными или сообщенными кем-либо понятиями, предполагаемый объект представляет то, чем он является, и ничего более, а его специфической характеристикой является обладание только той формой, которую он имеет благодаря самому себе и ничему другому»⁵⁵. Это — высшее понимание (*парам пратьяхшам*) и основа всего выводного и словесного знания. На нем они основывают свое существование⁵⁶. Это познание не сопровождается идеей какого-либо выводного или словесного знания⁵⁷. Мы имеем также рефлексивное (*савичара*) и нерефлексивное состояние равновесия. Первое относится к тонким элементам, формы которых проявились и характеризуются переживаниями пространства, времени и причины. В нем тонкий элемент, который может быть охвачен одной идеей и ясно выявлен, служит объектом понимания. Последнее, нерефлексивное самапатти, относится полностью к тонким элементам, освобожденным от определения его посредством скрытых, проявленных или неопределенных (*авьяпагешья*) форм и, однако, соответствующим всем формам и являющихся сущностью их всех. В нерефлексивном самапатти проникновение становится объектом рассмотрения и ничем более⁵⁸. Рефлексивное и нерефлексивное относятся к тонким объектам, тогда как обсуждающее и необсуждающее относятся к грубым элементам. Говорят, что все они являются формами сабиджа самадхи, так как они подготавливают объекты для сосредоточенности. Пуруша, хотя и представляет тонкий элемент, не является объектом этих форм сосредоточенности.

Наш разум является ареной сталкивающихся сил, которые требуют подчинения некоторому единству. Имеются определенные желания, ищущие своего удовлетворения, — такие необходимые для жизни потребности, как самосохранение и самовоспроизведение, которые нелегко подчинить контролю. Говорят, что препятствием для сосредоточенности являются различные формы неправильных представлений⁵⁹, а именно незнание (*авидья*), эгоизм (*асмита*), привязанность (*рага*), отвращение (*двеша*) и любовь к жизни (*абхинивеша*). Другими препятствиями являются болезненность, вялость, сомнения, нерешительность, лень, ошибочные представления, неудача в достижении сосредоточенности и неустойчивость в нем, когда оно достигнуто⁶⁰. Несмотря на то что виды заблуждений устанавливаются, общее отношение к жизни неблагоприятно для сосредоточенности, другой перечень рассматривает подробно обстоятельства, которые затрудняют процесс сосредоточенности.

■ ПРАМАНЫ

Восприятие, вывод и священное писание признаются тремя средствами познания⁶¹. Когда читта испытывает через органы чувств влияние каких-нибудь внешних объектов, мы имеем случай восприятия. Изменения ума непосредственно свя-

⁵⁴ I. 43.

⁵⁵ Y. B., I. 43.

⁵⁶ Tac ca śrutānumānāyor bījam Tatah śrutānumāne prabhavatah (Y. B., I. 43).

⁵⁷ Na ca śrutānumānājñānasahabhūtaṁ tad darśanam (Y. B., I. 43).

⁵⁸ Y. B., I. 44.

⁵⁹ I. 30.

⁶⁰ Y. B., II. 3. См. также Y. B., I. 8.

⁶¹ Y. S., I. 7.

зываются с объектом. Хотя последний при его восприятии обладает как родовыми, так и видовыми чертами, мы сосредоточиваемся больше на последних. Реальность внешних предметов признается йогой. Подобно вселенной все чувственные объекты имеют свои вечные прототипы или ноумены, которые подвергаются феноменальным изменениям, но полностью никогда не уничтожаются. Когда один объект превращается в другой, преобразовываются только их формы, и когда все формы разрушаются, объект в конечном счете возвращается к своему первоначальному или ноуменальному состоянию. Эти формы, однако, не призрачны. Ощущение появляется всякий раз, когда имеются ощущаемые объекты, возбуждающие чувства. Однако справедливо, что хотя имеющийся налицо предмет остается тем же самым, получаемые от него ощущения могут быть различными, так как читта получает впечатление от данных объектов под влиянием той или другой из трех гун⁶².

Вывод является умственной модификацией, благодаря которой мы осознаем общую природу объектов. Сознание неизменности сосуществования является основой выводов. Из двух вещей, неизменно связанных друг с другом, восприятие одной служит для установления существования другой.

Знание о наблюдаемом объекте или знание, полученное от заслуживающей доверия личности, может быть передано другим с помощью слова. Это третий источник познания.

Действительное познание отличается от четырех других видоизменений ума. Ложное понятие (*випарьяя*) — это ошибочная идея, которая не соответствует природе объекта⁶³. Воображение (*викальпа*) является формой слов, которая не имеет соответствующих ей позитивных фактов⁶⁴. Сон (*нидра*) представляет собой такое состояние ума, которое поддерживается отрицанием состояния бодрствования и модификациями состояния сновидений⁶⁵. Говорят, что это является видоизменением ума (*вритти*), так как мы имеем пробуждение памяти от состояния сна, имевшегося до этого. Вьяса говорит: «Человек сразу же после пробуждения не имел бы, конечно, связанных воспоминаний, если бы переживания в состоянии сна не были вызваны какой-то причиной, и он также не имел бы основанных на нем воспоминаний, соответствующих ему во время пробуждения»⁶⁶. Таким образом, сон является особым родом представляемой идеи (*пратьяя*), но в самадхе даже эта модификация должна быть ограничена. Память (*смити*) является воспоминанием объектов посредством впечатлений, оставляемых ими после себя в предыдущих опытах.

Йога придерживается взгляда, что знания, получаемые через восприятия, выводы и письменное свидетельство, не являются абсолютно достоверными, так как допускается, как и в санкхье, что эмпирическое знание является продуктом ошибочного отождествления пуруши с буддхи. Истинное представление о вещах, какими они существуют на самом деле, может быть получено только через практику йоги. Вьяса с этой целью цитирует строфу: «С помощью священного писания, выводов и страстного желания упражняться в созерцании — этими тремя путями он усиливает свою проницательность и достигает высшей йоги»⁶⁷.

⁶² IV. 15–17.

⁶³ I. 8.

⁶⁴ I. 9.

⁶⁵ Abhāvapratyāyāvalambanā vṛttir nidrā (I. 10).

⁶⁶ Y. B., I. 10.

⁶⁷ Āgamenānumānena dhyānābhyāsarasena ca Tridhā prakalpayan prajñām labhate yogam uttamam (Y. B., I. 48). Вачаспати ссылается на соответствие между этими тремя и шраваной, мананой и нидидхьясаной.

■ ИСКУССТВО ЙОГИ

Реальность я обнаруживается не путем целенаправленного использования разума, а путем подавления его деятельности и проникновения под те умственные наслоения, которыми наша обычная жизнь и деятельность скрывают нашу божественную природу. Хотя зерно духа присутствует в каждом из нас, оно не осознается нашим сознанием, слишком занятым другими вещами. Мы должны подвергнуться суровой дисциплине, прежде чем сможем достигнуть иного направления нашего сознания. Философия йоги утверждает, что необходимое торможение умственной деятельности осуществляется упражнениями и подчинением желаний⁶⁸. В то время как последнее является результатом добродетельной жизни, первое относится к усилиям, направленным на выработку устойчивости мысли⁶⁹, которая достигается с помощью очистительных мер, воздержания, познания и веры⁷⁰. *Вайрагья*, или невозмутимость, представляет собой осознание власти, которой обладает тот, кто освободился от стремления к видимым и проявившимся объектам⁷¹. Тот, кто достиг вайрагьи, совершенно безразличен к земным и небесным радостям. При высшей форме вайрагьи, в которой возникает умение распознавать себя, нет опасности какой-либо приверженности к обладанию объектами или их свойствами⁷². Это приводит к полной свободе, тогда как низшая форма вайрагьи, в которой остаются следы раджаса (а также *правритти*), имеет своим результатом состояние растворения в пракрити (*пракритиля*).

В человеческом организме кроме пуруши⁷³ мы находим физическое тело, жизненный динамизм, психические принципы. Пуруша скрыт под покровами бренной плоти и беспокойного ума, которые создают препятствия для методов йоги. Подчеркивается тесная связь тела и ума, так как «боль, уныние, расслабленность тела, вдох и выдох сопутствуют отвлечению внимания»⁷⁴. Хотя физическое здоровье не является целью человеческой жизни, оно, однако, представляет одно из ее существенных условий. Мы не можем смотреть на человека как на физическую машину, в которую духовная жизнь привносится извне. Тело — инструмент для выражения духовной жизни. Поэтому, не отвергая материальную основу, йога признает ее частью духовной проблемы. Для устранения препятствий йога дает

⁶⁸ I. 12.

⁶⁹ I. 13—14.

⁷⁰ Y. B., I. 14.

⁷¹ I. 15.

⁷² I. 16.

⁷³ Йога развила систему физиологии, рассматривающую нади, или бесконечно малые нервы, которые проходят через все тело и которых имеется более 700 миллионов, психические центры, или чакры, скрытую энергию, известную как кундалини. Эта энергия, как говорят, находится в основании позвоночного столба и, поднимаясь, стимулирует чакры к деятельности. Человеческое тело имеет две главные части: верхнюю и нижнюю. Голова, туловище и его органы образуют верхнюю, а ноги и ступни — нижнюю часть. Центр тела, особенно в человеческих существах, лежит у основания спинномозгового хребта, который поддерживает и контролирует обе части тела. Нервные и ганглиозные массы нервной материи подразделяются на две важнейшие системы — симпатическую и спинномозговую. Мозговые и спинномозговые связи, заключенные в костной полости черепа и позвоночника, являются важнейшими центрами спинномозговой системы. Брахмадандой, или мерудандой, в индуистской физиологии называется спинной хребет. В нем находится нади-сушумна, которая проходит из муладхары, коренной опоры позвоночного столба, к сахасраре, лежащей в мозговой области. Другими четырьмя чакрами (сплетениями нервов) являются свадхиштхана, манипура, анахата и вишуддха. Позвоночник содержит три йоганади специального назначения, а именно — иду, пигалу и сишумну. Из них последняя — самая важная. Правую ее сторону составляет пингала, а левую — ида. Этот нади имеет шесть тонких центров, называемых падмами, или чакрами, недоступных нашим чувствам, но способных восприниматься глазами йоги.

⁷⁴ I. 31.

нам восьмиричный метод, включающий яму (воздержание), нияму (соблюдение правил), асану (положение), пранаяму (регулирование дыхания), пратьяхару (удаление чувств), дхьяну (фиксированное внимание), дхарану (созерцание) и самадхи (сосредоточенность)⁷⁵. Последние три являются непосредственными, или внутренними (антаранга), средствами, тогда как первые пять — косвенными, или внешними (бахиранга)⁷⁶.

■ ЭТИЧЕСКАЯ ПОДГОТОВКА

Первые две, яма и нияма, воздержание и соблюдение, подчеркивают значение этической подготовки, необходимой для практики йоги. Мы должны практиковать *ахимсу*, или ненасилие, правдивость, честность, сдержанность и непринятие даров, то есть мы должны воздерживаться от причинения вреда посредством лжи, воровства, невоздержанности и жадности⁷⁷. Важнейшим из этих средств является ахимса, или ненасилие, а все другие добродетели, как говорят, основываются на ней. Ахимса интерпретируется в широком смысле слова как воздержание от зла по отношению ко всем живущим творениям, достигаемое любым путем и во всякое время⁷⁸. Это не только ненасилие, но и отсутствие ненависти (*вайратьягах*)⁷⁹. Культивирование дружбы, симпатии, бодрости и невозмутимости в отношении к вещам как приятным, так и неприятным, хорошим и плохим вырабатывает ясность ума (*читта-прасада*нам). Мы должны быть свободны от зависти и не должны быть бессердечными к страданиям других. Несмотря на ненависть к греху, мы должны быть мягки по отношению к грешнику. Нет исключения для этих принципов, которые абсолютны по своему характеру. «Не убий» — категорический императив, и мы не можем подвергать сомнению его абсолютность, утверждая, что мы можем убивать врагов своей родины или дезертиров из армии, отступников от религии или хулителей брахманов. Даже самозащита не может оправдать убийство. *Ямы* являются законом для всех, невзирая на различия касты и страны, возраста и условий⁸⁰. Они должны быть достигнуты всеми, хотя не все могут быть избраны для высшей жизни созерцания. К соблюдению правил (нияма) относится внешнее и внутреннее очищение, удовлетворенность, аскетизм (тапас) и преданность богу⁸¹. Эти правила принимаются добровольно, хотя все прибегающие к йоге нуждаются в их регулярном применении. Применение последних двух благоприятствует развитию вайрагьи, то есть бесстрастности, или свободы от желаний обладать как вещами внешнего мира, так и радостями неба⁸².

Всякий раз, когда мы соблазняемся нарушить этические заповеди, йога призывает нас подумать об их противоположностях (*пратишакшабхавана*)⁸³. Психоло-

⁷⁵ II. 29.

⁷⁶ В то время как йога Патанджали включает всех их в одну схему, в последующих работах возникли разграничения. Кармайога является системой спасения посредством труда. Бхактийога настаивает на достижении совершенства посредством преданности богу. Джнянайога говорит о совершенствовании посредством мудрости, тогда как раджайога имеет дело с тренировкой ума и его психических способностей. Хатхайога обсуждает методы контроля над телом, регулирования дыхания и мантры. Крайнее развитие той идеи, что физические процессы могут порождать духовные результаты, обнаруживается в «Расешвара-даршане» (S. D. S., IX).

⁷⁷ II. 30.

⁷⁸ Sarvathā sarvadā isarvabhūtānām anabhidrohaḥ (Y. B., II. 30).

⁷⁹ II. 35.

⁸⁰ II. 31.

⁸¹ II. 32.

⁸² I. 15.

⁸³ II. 33.

аналитики говорят нам о трех способах, посредством которых можно контролировать первоначальные инстинкты, к которым относятся защитная реакция, субституция и сублимация. Согласно первой, ум занимает позицию, прямо противоположную импульсам, и пытается не допускать их. В том случае, когда возникает подсознательно сильный поток определенного импульса, ум сознательно наполняется нейтрализующим противоположным импульсом. Конечной целью йоги является осуществление полного преобразования сущности нашей природы.

Поток мысли направляется в двух направлениях — к добру и к злу. Когда он способствует свободе и знанию, тогда говорят, что он направляется к добру, когда же его движение вперед порождается водоворотом существования, когда он опускается до неразличения, тогда он направляется к злу⁸⁴.

Действия кармы могут быть *бахьей*, или внешним, и *манасой*, или внутренним. Они подразделяются на четыре типа. Черными (*кришна*) являются безнравственные действия, к которым относятся как внешние действия, подобно злым разговорам о других, так и внутренние, как, например, недостаток веры (*ашраг-гха*). Белые (*шукла*) — это действия, связанные с добродетелями; они бывают внутренними, такими как вера, мудрость и т. д. И белыми и черными (*шукла-кришна*) являются те внешние действия, которые не свободны от элементов зла, но тем не менее хороши. Даже ведийские кармы влекут за собой некоторый вред для других существ. Не белыми и не черными являются действия тех, которые отреклись от всего⁸⁵. Высший тип принадлежит к последнему виду.

■ ДИСЦИПЛИНА ТЕЛА

Йога понимает, что наше тело, так же как и ум, обладает своими собственными достоинствами. Асана, или положение, представляет собой физическую поддержку со стороны тела состоянию сосредоточенности⁸⁶. Мы не можем фиксировать наше внимание на объекте, когда мы бегаем или спим. Мы должны усесться в удобной позе, прежде чем начнем размышлять. Патанджали просто говорит, что положение тела должно быть устойчивым, приятным и удобным. Комментаторы тщательно разработали детали о различных видах положения тела. Когда современный критик индийской культуры уверяет своих читателей в том, что индийские философы думают, что сидеть поджав ноги и созерцать собственный пуп — это лучший способ проникать в глубины вселенной, он имеет в виду одну из поз йоги.

Тело может служить основой как животной невоздержанности, так и божественной силы. Нас призывают быть осторожными в отношении еды. Мы не должны есть и пить того, что вызывает у нас раздражение, доводя до лихорадки или оцепенения. Низменные жизненные удовольствия в общем подавляют истинные наслаждения духа. Если интеллектуальная жизнь и моральная деятельность представляют истинные цели человека, то телесные потребности должны подчиняться им. Последние стадии йоги требуют большой физической выносливости, и нет недостатка в случаях, когда напряженная духовная жизнь настолько переутомляет тело, что приводит к его разрушению, и поэтому тело — это первое, что должно быть подчинено контролю. Хатхайога ставит целью совершенствование телесного организма, освобождая его от склонности к усталости и приостанавливая его тенденцию к разрушению и старению.

⁸⁴ У. В., I. 12.

⁸⁵ IV. 7.

⁸⁶ См. В. Г., IV. 10 и далее; II. 46 — 48.

Йога призывает нас контролировать тело, но не умерщвлять его. Воздержание от чувственных удовольствий не тождественно истязанию тела, хотя то и другое иногда отождествлялось как в индуистской Индии, так и в христианской Европе⁸⁷. Йога говорит, что совершенство тела состоит в красоте, грации, силе и отваге⁸⁸.

■ РЕГУЛИРОВАНИЕ ДЫХАНИЯ

Регулирование дыхания приобретает важное значение, хотя Патанджали упоминает о нем как о необязательной мере⁸⁹. Ясность ума может быть достигнута путем культивирования добродетелей или регулированием дыхания⁹⁰. Это уступка людям, верящим в это средство. Регулирование дыхания рассматривается как устойчивое влияние на рассудок и играет важную роль в хатхайоге, где оно почитается за свою огромную действенность при приобретении таинственных сил. Дыхательные упражнения даже в настоящее время рассматриваются как в высшей степени полезные для здоровья⁹¹. Монотонность дыхания иногда вызывает гипнозы. Когда физически слабые люди занимаются некоторыми из этих приемов, возникает большая опасность. Вот почему необходимо, чтобы йогавидья, или наука о сосредоточенности, сохранялась в большой тайне⁹².

■ КОНТРОЛЬ НАД ЧУВСТВАМИ

Китайский философ Лао Цзы спрашивал: «Может ли кто-нибудь сделать мутную воду чистой?» — и отвечал: «Если вы оставите ее в покое, она сама станет чистой»⁹³. *Прагьяхара*, или лишение чувств их естественного внешнего функцио-

⁸⁷ Ср. отрывок из автобиографии Сузо, где он в третьем лице рассказывает о своих переживаниях: «Он был в молодости темпераментным, полным огня и жизни, и когда это стало ощущаться, он был этим очень огорчен и стал прибегать к различным способам, чтобы привести тело в повиновение. Он носил долгое время власяницу и железную цепь, пока кровь не полилась из него, и только тогда он был вынужден оставить их. Он тайно велел сделать для себя нижнюю одежду, и в этой одежде он носил полоски кожи, в которых находилось сто пятьдесят бронзовых гвоздей, заостренных и отточенных, и острия этих гвоздей были направлены к телу. Он велел сделать эту одежду очень узкой и так тесно охватывающей его тело, что заостренные гвозди вонзались в него, и одежда эта была достаточно высоко расположена, чтобы достигать его пупа. В этой одежде он обычно спал ночью» («Live of the Blessed Henry Suso by Him self», переведенная Х.Ф. Ноксом). Эта книга упоминает о многих мучительных упражнениях еще более ужасного вида. Имеются подобные случаи и среди христианских святых, пытавшихся превзойти страдания распятого Христа, их излюбленными спутниками были нищета, страдание и презрение. Святой Бернард, истязанием доведший свое тело до смерти, св. Тереза, выкрикивавшая в приступах своего ужасного иступления, вызванного болью: «Позволь мне страдать или умереть», св. Иоанн Креститель, чьи телесные муки были неописуемы, являются заслуживающими внимания примерами.

⁸⁸ Rūpalāvaṇyaabalajrasaṃhananatvāni kāyasampat (III. 46).

⁸⁹ I. 34.

⁹⁰ I. 33–39.

⁹¹ Следующая выдержка из лекции доктора Вебера «Средства продления жизни» содержит интересные замечания по этому вопросу: «Значительное улучшение в питании сердца и его деятельности, я думаю, обусловлено в большой степени глубокими вдохами и выдохами, которые мы вынуждены делать при восхождении, особенно при равномерном и продолжительном подъеме. Это соображение заставило меня обратить особое внимание на дыхательные упражнения, которые с тех пор принесли большую пользу для меня самого и многих других, особенно для лиц со слабыми сердечными мускулами... Я начинал обычно с вдохов и выдохов умеренной глубины, упражняясь от трех до пяти минут один раз или дважды в день, и постепенно увеличивал упражнения до десяти минут или четверти часа...» («British Medical Journal», December 5, 1903).

⁹² См. Cintāmani, Hathapradīpikā.

⁹³ Tao-Teh-King.

нирования, соответствует в современной психологии⁹⁴ процессу сосредоточенности на самом себе. Рассудок должен быть радикальным образом лишен всех впечатлений извне. Псалмист говорил: «Будь спокойным и познай». Дисциплина требует от нас устранять изменчивые побуждения и навязчивые идеи. Мы должны достигнуть состояния, охарактеризованного св. Иоанном Крестителем как пограничение чувств. Каждому, кто ищет истину, предлагают построить монашескую келью в своем сердце и удалиться в нее каждый день.

Этическая подготовка (яма и нияма), положение тела (асана), регулирование дыхания (пранаяма) и отделение чувств от их естественных функций (пратяхара) являются вспомогательными для йоги, но не самими ее элементами⁹⁵.

■ СОЗЕРЦАНИЕ

Мятущемуся, беспокойному уму человека, который ставит себе целью проникнуть в тайны земли и небес, йога говорит, что истина может быть достигнута постоянным удалением сознания как от внешних действий, так и от внутренних процессов. Дхарана — фиксирование ума (читты) на определенной точке. В этом проявляется стойкость ума. В обычной жизни идеи появляются и исчезают, но не задерживаются надолго. Обычно наибольшая сосредоточенность сохраняется только на очень короткое время. Дхьяна является заключительным состоянием равномерного потока, которому не мешают другие. Это — созерцание. Дхьяна достигает высшей точки в самадхи, где чувство идентичности утрачивается; тело и рассудок становятся мертвыми для внешних впечатлений, и только объект созерцания, кем бы он ни был, остается воспринимаемым. Когда они направлены на один объект, говорят, что мы имеем саньяму⁹⁶. Когда эта саньяма направлена на объекты, внешние или внутренние, появляются сверхъестественные способности, такие как способность видеть через закрытые двери, исчезать из поля зрения или читать мысли других людей. Ищущий освобождения подвергается опасности не достигнуть своей цели, если он уступает соблазнам этих сил. Нужно противодействовать этому для того, чтобы двигаться вперед⁹⁷.

■ САМАДХИ, ИЛИ СОСРЕДОТОЧЕНИЕ

Самадхи — это состояние, которое предшествует достижению освобождения. Так как йога настаивает на достижении освобождения через самадхи, она определяется как самадхи, *йогах самадхих*⁹⁸. Это — состояние экстаза, в котором связь с внешним миром нарушается. Это — цель дисциплины йоги, так как она поднимает душу из ее временного, обусловленного, изменяющегося существования к простой, вечной и совершенной жизни⁹⁹. Пуруша возвращается посред-

⁹⁴ «А размышляет душа лучше всего тогда, когда ничто не развлекает ее — ни зрение, ни слух, ни печаль, ни удовольствие, когда она всецело сосредоточивается в самой себе, отказываясь, так сказать, от тела, и, насколько только это для нее возможно, не соприкасаясь с ним, устремляется в область бытия» (Платон, Федон, М., 1896, стр. 21).

⁹⁵ Они представляют стадию очищения, тогда как дхьяна и дхарана — стадию освещения, а самадхи — единства.

⁹⁶ III. 4.

⁹⁷ III. 51.

⁹⁸ Y. B., I. 1.

⁹⁹ «Разновидность исступления в состоянии бодрствования я часто испытывал еще в отрочестве, когда я был совсем один. Это обычно приходило ко мне, когда я про себя повторял два или три раза свое собственное имя до тех пор, пока совершенно внезапно вследствие напряженности

ством нее в вечное состояние. Степенями сосредоточения, или самадхи, являются: сампраджнята, или сознание, и асампраджнята, или сверхсознание. В первой сознание остается сознанием объекта. Состояние, в котором читта устремлена к одной цели и полностью освещает отличный и реальный объект и которое устраняет привязанности, ослабляет оковы кармы и в своих целях сдерживает все модификации, называется сампраджнятасамадхи¹⁰⁰. В нем достигается единство между познающим и познаваемым, в котором познающий познает объект, можно сказать, просто потому, что он им и является. Мысль и объект мысли представляют одно и то же. Это состояние сопровождается обдумыванием (*витарка*), размышлением (*вичара*), радостью (*ананга*) и чувством индивидуальности (*асмита*)¹⁰¹. Они являются формами сосредоточения, имеющими свой круг определенных объектов, на которых сосредоточение останавливается. Различные названия относятся к различным оттенкам, которые принимают формы сампраджнятасамадхи, такие, как *савитарка*, *савичара*, *сананга* и *сасмита*. Мы имеем сознание экстаза (санпраджнятасамадхи) до тех пор, пока рассуждаем, что хорошо и что плохо, что присутствует и что отсутствует, — до тех пор, пока мы ощущаем чувство радости и обладаем чувством индивидуальности. Когда чувство радости исчезает и теряется в высшей невозмутимости, наступает состояние, называемое *дхармамегха*, в котором душа становится изолированной и полностью отличной от материи, а карма больше не действует. Согласно веданте, это состояние, при котором идеи выражаются в самой ясной форме.

Тот, кто достигает внутреннего умиротворения, обладает способностью интуитивного проникновения в истину вещей. Как замечает Вьяса, «саттва буддхи, сущностью которой является свет (пракаша), освобожденная от затемнения грязными примесями, представляет ясный поток, который не контролируется раджасом и тамасом. Когда в сверхотраженной (*нирвичара*) самадхи возникает эта ясность (*вайшарадья*), йогин достигает внутреннего спокойствия (*адьятма-прасада*) и достигает проникновения благодаря вспышке (*спхута*) пронизательности, которая не вытекает из последовательной ряда (обычного дискурсивного познания опыта) и которая имеет своим желаемым объектом вещь, какою она является сама по себе»¹⁰². Это проникновение насыщено истиной, оно является рождением истины. Здесь нет и следа ложного понимания. Патанджали отличает это проникновение от знания, полученном посредством вывода и свидетельства священного писания, утверждая, что его объектом является конкретная реальность, а не просто общее понятие¹⁰³. Поскольку ее объекты обладают специфическим существованием (*вишешартха*), она тесно связана с восприятием; только объекты интуиции слишком тонки для грубого восприятия¹⁰⁴. Это — высшее восприятие (*парам пратьякшам*)¹⁰⁵. Таким образом, индивидуальный объект, принадлежащий или тонким элементам, или я, постигается только этим проникновением, основанным на сосредоточении. Он познается нашей душой тогда, когда наши глаза закрыты. Если

сознания индивидуальности я сам себе как индивид начинал казаться расплывчатым и постепенно исчезающим, растворяющимся в безграничном бытии, и это бессвязное состояние, но яснейшее из ясных и несомненнейшее из несомненных, таинственнейшее из таинственных, невыразимое словами, где смерть была до смешного невозможной, эта потеря личности (если таковая была) казалась не угасанием, но единственно истинной жизнью» («Life of Tennyson», vol. I, p. 320). См. «The Ancient Sage».

¹⁰⁰ Y. B., I. 1.

¹⁰¹ Так как во сне мы не сосредоточиваемся на действительных ясных объектах (садбхутам артхам), сон не относится к состоянию сосредоточенности. См. Vacaspati, I. 1.

¹⁰² Y. B., I. 47. См. также II. 45; III. 54.

¹⁰³ Rāmbharā tatra prajñā (I. 48).

¹⁰⁴ I. 49.

¹⁰⁵ Y. B., I. 49.

подобная интуиция уже возникает, впечатление от нее исключает все другие впечатления настолько, что воспоминания о них больше не повторяются¹⁰⁶. Когда мы достигаем высшего вида интуитивного познания, охватывающего одновременно прошлое, настоящее и будущее со всеми их состояниями как одно целое, оно приводит нас к законченному совершенству¹⁰⁷.

Самадхи, пока оно сохраняется, представляет не простое воспринимаемое постоянство. Напротив, это последовательность умственных состояний, которые становятся все более и более простыми, пока не завершаются в бессознательности. Асампраджнята-самадхи — это сосредоточение, не имеющее формы мысли (*читтавритти*), хотя скрытые впечатления могут и оставаться¹⁰⁸. В сампраджнята-самадхи существует ясное осознание объекта, изображаемого как нечто отличающееся от субъекта, тогда как в асампраджняте это различие исчезает¹⁰⁹.

Проводится различие между состоянием самадхи, содержащим верно будущей жизни (сабиджа-самадхи), и тем, в котором его нет (нарбиджа-самадхи). Биджей, или зерном, согласно Вачаспати, «является скрытый осадок (ашая) кармы, который соответствует препятствиям рождения, продолжительности жизни и различного рода удовольствиям»¹¹⁰. Состояние, имеющее эту основу, называется сабиджей, а освобожденное от нее — нирбиджей. Подобно всем продуктам пракрыти, читта состоит из трех элементов: саттвы, раджаса и тамаса. Согласно Вьясе, «его аспект саттвы становится освещенным, когда саттва смешивается с раджасом, тамасом, силой любви и чувственными объектами, если же он подчинен тамасу, то приводит к порокам, невежеству, отсутствию независимости и неумению осознать свое величие. Та же саттва при устранении обнаруженных ошибок освещает все вокруг, и так как она пронизана раджасом только в незначительной степени, то стремится к заслугам, знанию, независимости и величию. Эта же самая саттва с устранением последних остатков раджаса начинает основываться на самой себе (сварупапрапиштхам), и не существует ничего, кроме понимания различия между саттвой и я (*саттва-пуруша-аньтакхьятиматрам*), ведущего к созерцанию кучи добродетелей (*дхарма-мегха-дхьянопагамбхавати*). Это называется *дхармамегха*, или тучей дхарм, так как оно наполнено дхармой, или истиной, и проливает блаженство низкого качества, в то время как сам человек греется в лучах вечного солнца истины, возвышающегося над всеми страстями и кармами. Созерцающие (*дхьяйинах*) называют это высшим интеллектом. Но энергия ума

¹⁰⁶ I. 50.

¹⁰⁷ III. 54.

¹⁰⁸ I. 18.

¹⁰⁹ «Душа больше не осознает тела или ума, но знает, что она обладает тем, чего она желала, что она находится там, куда не может проникнуть ложь, и что она не променяла бы свое блаженство на все небеса небес» (Plotinus, Enneads, VI. 7. 34). Шеллинг в своих «Философских письмах о догматизме и критике» говорит: «В каждом из нас пребывает тайная непостижимая сила, освобождающая нас от изменений времени, удаляющая наше тайное я от внешних вещей и таким образом открывающая для нас самих в форме неизменности вечное в нас. Это восприятие нами самих себя является поистине самым личным опытом, от которого зависит все то, что мы знаем о сверхчувственном мире. Это представление показывает нам то, чем является реальное существование, тогда как остальное только кажется существующим. Оно отличается от любого представления чувства своей совершенной свободой, тогда как все другие представления отягощены бременем объекта. Это интеллектуальное представление получается тогда, когда мы перестаем быть своим собственным объектом, когда, погружаясь в себя, воспринимаемый образ поглощается самовосприятием. В такое время мы уничтожаем время и продолжительность времени, не мы существуем во времени, но время или, скорее, сама вечность существует в нас. Внешний мир не является больше объектом для нас, а растворяется в нас». Очевидно, будет неправильным утверждать, что только восточный разум чувствует себя как дома в этом типе «эмоционального» мышления, которое достигает высшей точки в сверхчувственном объекте эстетического созерцания.

¹¹⁰ «Tattvavaiśarādī», I. 2.

(*читтишакти*) неизменна и не объединяется с объектами; она имеет объекты, представленные ей, и является совершенной и бесконечной, тогда как познание разграничения (*вйвекакхьяти*), сущностью которого является саттва, противоположно ей. Хотя это высший вид возможного познания, даже он должен быть подавлен¹¹¹. Так читта, возмущаясь, также и этим сдерживает проникновение. В этом состоянии она имеет остаточные потенции (санскара)... Сабиджа-самадхи, которая в большей степени способствует пониманию, должна использоваться как ступень нирбиджа-самадхи. Так как в этом состоянии отсутствует осознание каких-либо объектов, оно называется также *асампраджнятах*. Хотя некоторые остаточные потенции сохраняются, однако их корни подрезаются. Бходжа, однако, придерживается того мнения, что в совершенной асампраджняте-самадхи все остаточные впечатления уничтожаются¹¹². Вьяса и Вачаспати придерживаются того мнения, что в таком состоянии остаточные впечатления сохраняются¹¹³. Однако для окончательного спасения они должны устраняться, так как «Йога-сутра» говорит, что, когда даже подсознательные впечатления интуиции подавляются, так как все подавляется, йогин достигает нарбиджа-самадхи, или полного сосредоточения¹¹⁴.

До того как мы достигаем стадии самадхи, наши усилия являются негативными стремлениями разграничить пурушу и пракрити. Когда это различие осознается, обнаруживается позитивная природа духа. Проявление природы духа, происходящее на его собственной основе, вне всякого смещения с пракрити, является высшей формой самадхи. В этой сверхсознательной самадхи провидец пребывает в самом себе¹¹⁵. Все возможности отождествления я с деятельностью читты исчезают¹¹⁶. Йога убеждена, что читта человека подобна жерновам. Если мы засыпаем в них пшеницу, они перемалывают ее в муку, если мы ничего не сыплем в них, жернова трутся до тех пор, пока не стачивают сами себя. Когда мы лишаем читту ее флуктуаций, ее деятельность прекращается и она приводится в состояние абсолютной пассивности. Мы тогда вступаем в состояние молчания, не нарушаемого непрерывным шумом внешнего мира. Читта становится несчастной, но я чувствует себя совсем как дома. Это мистическое состояние наступает в результате интенсивного сосредоточения. Мы не можем адекватно описать его. Поэтому, как замечает Вьяса, «посредством йоги йога должна быть познана, и она начинает проявляться через самое себя, и тот, кто глубоко верует в йогу, остается в ней навсегда»¹¹⁷. Самадхи является состоянием, которого лишь немногие могут достигнуть и в котором почти никто не может пребывать длительное время, так как соблазны жизни разрушают ее. Поэтому говорят, что это конечное освобождение невозможно до тех пор, пока живет тело.

¹¹¹ Вьяса (I. 4) цитирует из Панчашакхи для этой цели: «Не само познание, но только разграничение является знанием». «*Ekam eva darśanam khyātir eva darśanam*».

¹¹² «*Bhojavṛtti*», I. 18.

¹¹³ Раджендра Лал Митра пишет: «Это противоречие может быть объяснено тем, что «Патанджала-бхашья» имела в виду размышление, от которого пробуждаются, тогда как Бходжа описывает конечное размышление, от которого нет пробуждения, так как он допускает, что на ранних стадиях бессознательного размышления сохраняются остатки, свойственные ему. Йогины допускают, что люди действительно пробуждаются от несознательного размышления, и то, что такое размышление часто практикуется и что в таких случаях санскары должны сохраняться в скрытом состоянии, должно быть восстановлено посредством соответствующих стимулов пробуждения. Трудно удовлетворительно описать, в каком положении концепции видит Патанджали свою точку зрения. На значение, в котором он употреблял слово «шеша», указывает то обстоятельство, что точка зрения Патанджали правильно интерпретируется в «Патанджала-бхашье»» (Y. S., p. 23).

¹¹⁴ I. 51. *Tasyāpi nirodhe sarvanirodhānnirbījaḥ samādhiḥ*.

¹¹⁵ I. 3.

¹¹⁶ I. 3–4.

¹¹⁷ *Yogena yogo iñātavyo yogo yogāt pravarte Yo'pramattas tu yogena sa yoge ramate ciram* (Y. B., III. 6).

В том, что такое состояние экстаза встречается, не может быть сомнения. Платон рассматривал «это божественное безумие» как «источник величайшего блаженства, дарованного человеку». В такие моменты обнаруживается высшая интуиция. Моисей на горе Хориб слышал «я есмь» от вечного духа. Исайя воспринял таинство жизни в словах «свят, свят, свят». Св. Петр знал из видения улицы, что бог был богом всех народов и наций. О св. Павле сообщается, что он впал в иступление при своем обращении. Средневековые мистики говорят о видениях и всяких гласах божьих как о чем-то совершенно обычном. Среди современных поэтов Уордсворт и Теннисон ссылаются на состояние экстаза. Эти видения и голоса обычно представляются как явление бога, намеревающегося помочь борющемуся святому и придать ему силы в трудный час. Таким образом, для верящих в бога экстаз является другим названием для обожествления¹¹⁸. Йога, однако, не признает это мнение. Каждая душа потенциально божественна, и ее божественность проявляется тогда, когда природа, внешняя и внутренняя, находится под ее контролем¹¹⁹. Видения и гласы божьи рассматриваются в йоге как обнаружение творческого духа в человеке. О том, достоверны они или нет, нужно судить с помощью разума.

■ СВОБОДА

Свободой в йоге называется кайвалья, или абсолютная независимость. Это не простое отрицание, а вечная жизнь пуруши, освобожденного от оков пракрити. Он определяется как повторение качеств «гун». Во взглядах на отсутствие какой-либо цели у я или на энергию интеллекта, основанную на нем самом, он определяется как повторение качеств¹²⁰. Пуруша существует в своей истинной форме (сварупа). Как и в других индуистских системах мысли, в йоге причиной всех желаний является незнание истинной природы вещей. Результатом подобного незнания является тело, его поддержкой — читта, а его объектом являются мирские наслаждения. До тех пор пока сохраняется авидья, индивид не может избавиться от своего бремени. Авидья может быть устранена разграничивающим познанием (вивекакхьяти)¹²¹. Когда индивид достигает знания, всякие ложные представления исчезают. Я очищается и не затрагивается состоянием читты. Гуны возвращаются к спокойствию, и я пребывает в своей собственной сущности¹²².

¹¹⁸ «Состояние самопроизвольной деятельности, приписываемое Христу или богу, понимаемому как причина, определялось великими христианскими мистиками как обожествление» (J. H. Leuba, Journal of Philosophy, XXI, p. 702).

¹¹⁹ См. освещающее (этот вопрос) предисловие Бернарда Шоу к «Святому Иоанну».

¹²⁰ *Puruṣārthasūnyānām guṇānām pratīprasavaḥ kaivalyaṁ svarupapratīṣṭhā vā citīśaktir iti* (Y. S., IV. 34).

¹²¹ Говорят, что познание имеет следующие семь стадий. 1. Вещь, которой следовало избежать, познана и, таким образом, не нуждается в познании заново. 2. Причины, по которым следовало избегать вещи, исчезли, и поэтому нет нужды в том, чтобы они исчезли снова. 3. Избавление постигается непосредственно сосредоточенностью ограничения (*ниродхасамадхана*). 4. Было создано средство избавления в форме разграничивающего отличия. Тогда как эти четыре пункта относятся к четырехкратному освобождению от внешних явлений (*каръявимукти*), другие три относятся к конечному освобождению (*читтавимукти*). Эти три пункта следующие: 1) власть буддхи кончается; 2) гуны приходят в состояние покоя; 3) я, порвавшее свою связь с гунами, освещается самим собой и ничем более и является безупречным и изолированным. *Guṇasāmbadhātīṭaḥ svarūpamātratrajyotir amalāḥ kevalī puruṣa iti* (Y. B., II. 27).

¹²² III. 24–33.

Целью дживы является обособленность и независимость. Это несовместимо с человеческими отношениями в семейной жизни, обществе и т. п., а в связи с этим говорят, что йога представляет систему, противоречащую этике. Этические соображения не могут иметь места в системе, целью которой является разрушение всех уз, привязывающих индивида к миру¹²³. С подобной критикой мы часто встречаемся. Только этический путь помогает нам достигнуть цели совершенства, хотя оно выводит нас за пределы добра и зла.

Спасением является осознание истинной природы я, затемняемой многими несовершенствами. Мы можем избавиться от них только посредством усилий и дисциплиной ума и тела. Йога значительно ярче, чем другие системы, подчеркивает, что философия не может спасти нас. Мы нуждаемся не в изощренных исследованиях, а в контроле воли над нами. Мы должны подчинить внутренний порядок эмоций и страстей. Истинный философ выступает врачом души, тем человеком, который помогает нам спастись от оков желаний.

Йога допускает, что не все люди способны дисциплинировать свое тело так, как это требуется. Некоторым, называемым в современной психологии экстравертами, предписывается йога действия (*крияйога*), включающая аскетические занятия (*тапас*), изучение (*свадхья*) и преданность богу (*ишварапранидхана*)¹²⁴. Тапас, или аскетизм, уничтожает загрязнения, смешанные с подсознательными впечатлениями, вытекающими из страстей и кармы. Психология йоги допускает, что кроме сознающего разума имеется бессознательная, но психически активная область и тапас имеет целью контроль над содержанием этой бессознательной области¹²⁵.

Те йоги, которые достигают способности самдхи, приступают к уничтожению кармы, выступающей в трех видах: 1) в совершенных в прошлом делах, последствия которых начали проявляться в настоящей жизни (*прабхга*); 2) в тех совершенных в прошлом делах, последствия которых должны искупаться в какой-то период будущей жизни, или в запасной (*самчита*) карме, и 3) в тех совершенных в настоящей жизни делах, которые требуют искупления в настоящей жизни или в какой-то период будущей жизни (*асами*). Последнее может быть преодолено посредством преданности богу или служения обществу. Готовые кармы истощаются в этой жизни, о неготовых же, которые осуществляются в будущей жизни, говорится, что йоги могут создавать всякие тела, необходимые для того, чтобы расплатиться со старыми долгами. Каждое из этих тел имеет собственную читту, или ум, называемый нирмана читтой, или искусственным умом. Искусственные тела с их читтами отличаются от обычных тел, так как они совершенно систематичны в своих действиях. Сознание йогов контролирует эти различные автоматы. Как только автомат, который имеет свою судьбу и который должен истощить определенную порцию отложенной кармы, выполнит свою задачу, йогины устраняют свой контроль над ним и «человек» погибает внезапной смертью. В отличие от обычного ума переживания искусственного ума не оставляют после себя следов¹²⁶.

¹²³ «Этическая цель и практика логически не вытекают из цели йоги, так как честность, дружелюбие к т. д. не имеют отношения к тому, кто ищет абсолютной обособленности и уединения. Сочетание стремления к моральным ценностям с желанием подавления личности является одной из нелепостей, которая выдает непоследовательность мысли, от чего страдает эта система» («Journal of Philosophy», XVI. No. 8, p. 200).

¹²⁴ II. 1.

¹²⁵ То, что происходит вне пределов сознания, является символом игры сил, лежащих под ним. Последователи йоги исследуют в случае нервных расстройств и «одержимости» то, что обычно бывает в подсознании незатронутым и выходит на поверхность благодаря гипнотическому иступлению или какому-либо другому способу. Вера в подобное средство, напоминающая нам средства современных психоаналитиков, широко распространена в Индии.

¹²⁶ IV. 4–5.

■ КАРМА

До тех пор пока авидья не преодолена, жизнь протекает в сансаре. Закон кармы принимается как действительный, и наша жизнь, ее характер и продолжительность всецело определены ею¹²⁷. Хотя мы не помним наших прошлых жизней, мы можем вывести их особенности из тенденций настоящего¹²⁸, а эти тенденции перестанут существовать при исчезновении их причины (*хету*), мотива (*пхала*), основы (*ашрая*) и цели (*аламбана*). Коренной причиной является авидья, хотя мы можем иметь другие ближайшие причины; мотивы относятся к намерению, по отношению к которому любая способность к волевому действию становится действующей в настоящем, читта является основой остаточных потенций, а объектом выступает то, что возбуждает потенцию¹²⁹.

■ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЕ СИЛЫ

Народный культ магии иногда смешивают с религиозной системой спасения йоги. То, что определенные магические способности достигаются в ходе йогической садханы, признается в ранних буддистских произведениях, хотя сам Будда отвергает погоню за этими способностями как неблагоприятную для совершенствования. Индуистские священные писания рассказывают нам о людях, которые посредством усиленного тапаса достигали чудесных способностей. Приобретение этих способностей подчинено в системе йога главной цели — самадхи. Хотя высшая цель может быть и не достигнута, низшие ее стадии также имеют определенную ценность. Каждая стадия приносит свое собственное вознаграждение. Контроль над телом посредством принятия им определенных положений воспитывает безразличие к резким колебаниям жары и холода¹³⁰. Мы добиваемся полного интуитивного знания о том, на чем мы сосредоточиваемся. Саньяма, или сосредоточение, является средством, благодаря которому мы получаем знание с сверхчувственных объектов. Посредством его мы познаем внутреннюю сущность вещей и достигаем величайшего света мудрости (*праджнялока*). Благодаря воспитанию дружбы, сострадания и радости эти свойства возрастают¹³¹. Если мы сосредоточиваемся на развитии мускулов, мы можем достигнуть огромной силы¹³². Высшие способности чувств (гиперстезия), благодаря которым йогин может видеть и слушать на расстоянии, появляются как результат сосредоточенности¹³³. Мы можем также достигнуть непосредственного познания подсознательных впечатлений и благодаря им — познания наших прошлых жизней¹³⁴. В результате саньямы на основании представленной идеи возникает познание мыслей других (*параचितтаджнянам*)¹³⁵. Вполне возможна передача мысли одним индивидом другому без помощи естественных связывающих механизмов. Посредством сосредоточения на трехкратных модификациях мы достигаем способности узнавать прошлое, настоящее и будущее¹³⁶.

¹²⁷ II. 12–14.

¹²⁸ IV. 9.

¹²⁹ Y. B., IV. 11.

¹³⁰ II. 48.

¹³¹ III. 23.

¹³² III. 24.

¹³³ III. 35.

¹³⁴ III. 18.

¹³⁵ III. 19.

¹³⁶ III. 16.

Йогин может сделать свое тело невидимым¹³⁷. Посредством саньямы на двойной карме, причем как на тех потенциях, которые вскоре будут истощены, так и на тех, которые останутся в течение длительного времени, он узнает, когда он умрет. Он может знать утонченное, скрытое и неясное, космические пространства, звездную систему, Полярную звезду, строение тела, применяя соответствующие саньямы. Согласно Патанджали, тот, кто может устанавливать различие между я и объективным существованием, получает власть над всеми состояниями бытия и способностью всеведения¹³⁸. До достижения полного познания мы имеем нечто вроде первоначальной интуиции истины, и это называется пратибхой¹³⁹.

Сверхъестественные силы в действительности препятствуют самадхи, хотя они рассматриваются как совершенства, когда кто-нибудь достигнет их¹⁴⁰. Они — побочный продукт высшей жизни. Они являются цветами, которые мы можем срывать по дороге, хотя истинный искатель не сходит со своей дороги, чтобы добыть их. Только пренебрежением к этим совершенствам может быть достигнуто¹⁴¹ освобождение. В аллегории буньяна паломники по священным местам находят даже в самих вратах небесных небольшой проход, ведущий их в ад. Тот, кто падает жертвой магических сил, быстро идет вниз.

Эти сверхъестественные силы не рассматриваются йогической философией как чудесное вмешательство в законы природы. Мир, открытый нашим органам чувств, не является всем миром природы. То, что, казалось бы, должно противоречить принципам физического мира, только дополняет его при помощи принципов другой части космического порядка. Мир, находящийся за пределами физического, имеет свое собственное знание и законы. Соблазн безграничной физической и интеллектуальной силы, пожалуй, был использован для того, чтобы направить мирское на путь более возвышенной жизни. Глупость всегда требует символов.

«Совершенства (сиддхи) приобретаются благодаря рождению, наркотикам (применению лекарств) (ошадхи), заклинаниям (мантрам), аскетизму (тапасу) или сосредоточению (самадхи)»¹⁴². Некоторые рождаются с этими способностями, так как они применяли йогу в своих прошлых жизнях. Подобные прирожденные медиумы становятся развитыми йогами после небольшой тренировки. Иногда психические способности приобретаются путем употребления снадобий и наркотиков. Наркотическое опьянение и состояние экстаза народный разум смешивает. Употребление наркотиков не рекомендуется системой йога Патанджали, хотя там и упоминается о них как об одном из средств достижения совершенств¹⁴³. Таким образом, привычка к наркотическому опьянению, преобладающая в примитивных племенах, смешивалась с высшим мистицизмом йоги. Заклинания¹⁴⁴ и аске-

¹³⁷ Y. S., 21. «Большая, в пяти томах, работа Горесса подразделяется на части, трактующие о божественном, естественном и дьявольском мистицизме. Первая содержит истории о чудесном усилении зрения, слуха, обоняния и т. д., что достигается в результате особой святости, и рассказывает нам, что один святой обладал способностью становиться невидимым, второй — проходить через запертые двери, а третий — летать по воздуху» (Dean Inge, *Christian Mysticism*, p. 264 — 265).

¹³⁸ III. 49.

¹³⁹ Y. B., III. 33; III. 37.

¹⁴⁰ III. 37.

¹⁴¹ III. 50 — 51.

¹⁴² IV. 1.

¹⁴³ Окись азота («веселящий газ») стимулирует экстатическое сознание. Согласно Уильяму Джемсу, алкоголь «переносит своих приверженцев из холодного окружения вещей к излучающему тепло источнику. Он оставляет их на какой-то момент наедине с истиной» (William James, *Varieties of Religious Experience*, p. 387).

¹⁴⁴ Новая американская мысль рекомендует сосредоточение на тщательно отобранном слове или ритмической формуле, и этот метод соответствует декламации мантр.

тизм также помогают нам в приобретении этих сил. Йога, однако, настаивает на сосредоточении, а не на других способностях. Видения, вызванные наркотиками или расстроенными нервами, осуждаются. Чувствуется, что эта система не готова отвергнуть все связи и не способна порвать со своим окружением и поэтому включает элементы, не принадлежащие ей по ее внутренней сущности. Этот дух приспособления ответствен за разнородный характер системы йога, за смесь низкого натурализма и высокого идеализма. Существует такая вещь, как неосознанное влияние окружающей обстановки, и поэтому йога включает черты, зависящие от исторических условий возникновения этой системы. Но для нас не составляет особого труда отделить эти вторичные, случайные характеристики от первоначальных и внутренне присущих ей. Йога-сутра не обсуждает больше вопрос о наркотиках и заклинаниях, таким образом выражая свое глубокое убеждение в том, что знамения и чудеса, которых добиваются невежды, не обладают духовной ценностью, даже если они достоверны.

■ БОГ

Патанджали считает преданность богу одним из средств йоги¹⁴⁵. Бог — это не только объект размышления, но говорят также, что он помогает осуществлению цели, устраняя препятствия. Теизм не является, однако, сокровенной частью кредо Патанджали. Личный бог служит практическим целям Патанджали, который не слишком заботится о спекулятивных интересах теизма. Вьяса приводит аргумент, который напоминает нам классическое онтологическое доказательство бытия бога¹⁴⁶. Бог имеет совершенную природу (пракришта-саттва). «Его совершенству нет ничего равного или превосходящего его, ибо, во-первых, он не может быть превзойден каким-либо другим совершенством, так как все, что могло бы казаться превосходящим его, оказалось бы тем же самым превосходством. Таким образом, именно в Ишваре мы достигаем высшего предела совершенства». Также не имеется какого-либо совершенства, равного ему. «Потому что, когда одна вещь одновременно является предметом желания двух равных, из которых один говорит "пусть это будет новым", а другой — "пусть это будет старым", и если один добивается успеха, действия на основе своей точки зрения, то тем самым другой терпит неудачу в своем желании и становится низшим. И два равных не могут получить ту же самую желаемую вещь одновременно, так как это было бы противоречием в терминах. Поэтому мы утверждаем, что тот, кто не имеет совершенства, равного ему или превосходящего его, является Ишварой»¹⁴⁷. Патанджали доказывает всеведение бога посредством закона непрерывности, которая должна иметь крайний предел. Где имеется большое и большее, там должно быть и самое большое. При всяких допущениях степеней совершенства возможно достижение крайнего предела. Всеведение допускает степени совершенства. Оно постепенно возрастает в соответствии с возрастанием степени, в которой устраняется материальное вещество (тамас), покрывающее чистую сущность (саттву). Когда зародыш всеведения достигает своей вершины совершенства, мы получаем всеведущего бога. «В нем становятся совершенными зародыши всеведения»¹⁴⁸. Слепая тенденция неразумной пракрити не может порождать порядок и гармонию вселенной, где человек страдает в соответствии со своими кармами. Бог — проводник эволюции пракрити. Он всегда озабочен тем, чтобы развитие пракрити могло

¹⁴⁵ I. 23.

¹⁴⁶ Y. B., I. 24.

¹⁴⁷ Y. B., I. 24.

¹⁴⁸ Tarta niratīśayaṁ sarvajñātvabījam (I. 25). См. также Y. B. «Yogavārttika».

служить интересам пुरुш. Бог не является, однако, создателем мира, так как мир, наполненный страданиями, не мог быть сотворен существом, обладающим безграничным милосердием. Писание ищет доказательство существования бога. Но это доказательство представляет случай рассуждения, замкнутого в круге, так как говорят, что веды обладают авторитетом на том основании, что их составил Ишвара. Говорят, что они справедливы, поскольку их рассуждения соответствуют фактам¹⁴⁹. Хотя санкхья признает справедливость вед, она их не объясняет. Йога приводит некоторые объяснения, как Ишвара становится источником вед.

Бога Патанджали нелегко описать. Говорят, что он представляет собой особый вид я, не затронутого пороком несовершенств и возвышающегося над законом кармы¹⁵⁰. Будучи свободным от всяких затруднений земного существования, бог живет в вечном блаженстве, без заслуг и недостатков, не затронутый влиянием страданий, которые свойственны живущим существам. Он является всеведущим, учителем древних ришей. Если бог должен помогать душам, продвигающимся по восходящему пути, направленному к освобождению и свету, он должен подчинить себя в какой-то степени переживаниям сансары. Поэтому Патанджали склонен рассматривать его как учителя истины. Бог как учитель находит отклик в сердце каждого великого мыслителя, начиная от Платона. Он не ограничен во времени¹⁵¹, всемилосерден и, хотя не испытывает желания удовлетворять чьи-либо просьбы или потребности, все же для живущих в сансаре он диктует священные писания в каждую мировую эпоху. Природа его саттвы имеет совершенное качество, свободна от какого бы то ни было несовершенства, обусловленного раджа-сасом или тамасом, является средством его самовыражения и целиком находится под его контролем¹⁵². Бог всегда свободен, и его свобода не должна отождествляться ни с освобождением душ, некогда связанных, ни с теми, которые были растворены в пракрити (*пракритилая*) и которые могут попасть в зависимость в будущем. В отличие от освобожденных душ, которые в дальнейшем не имеют связи с миром, бог находится в вечной с ним связи. Допускается, что бог находится в вечной и прочной связи с чистейшей стороной материи, саттвой, и поэтому постоянно одарен высшей силой, мудростью и добротой. Допуская качества саттвы, он по своему милосердию вступает на путь изменений. Так как он делает это добровольно для спасения борющихся пुरुш, он не связан законом кармы. При великом растворении, когда пракрити возвращается в свое непроявленное состояние, эта принятая форма отвергается, хотя она и принимается снова при следующем развитии. Как человек, решающий накануне вечером пробудиться в определенный час следующего утра, может совершить это благодаря силе впечатления, оставленного принятым решением, так и Ишвара по собственному желанию вступает вновь в роль великого учителя, когда пракрити начинает новую эволюцию и возникают пुरुши. Мистический звук «аум»¹⁵³ обозначает бога, и ум, размышляя о нем, находится в состоянии истинного видения бога¹⁵⁴.

Личный бог философии йоги очень слабо связан с остальной системой. Целью человеческого стремления является не единство с богом, а абсолютное отгра-

¹⁴⁹ «Tattvavaiśārādī», I. 24.

¹⁵⁰ I. 24.

¹⁵¹ I. 25–26.

¹⁵² Y. B., I. 25.

¹⁵³ Мистический звук «аум» (*Aum*), более известный как «ом», согласно фонетическим правилам слияния звуков в древнеиндийском языке, обозначает слово торжественного обращения или благословения. Оно состоит из трех звуков: а, у, т, которые будто бы символизировали три веды. Звук «ом (аум)» с глубокой древности считается священным и употребляется в начале молитв и религиозных церемоний, а также ставится обычно в начале книг. — *Прим. ред.*

¹⁵⁴ I. 27–28.

ничество пуруши от пракрити. Преданность богу является только вспомогательным средством для достижения конечного освобождения. Бог представляет собой только особое я (*пуруша-вишеша*), а не творца и охранителя вселенной. Он не награждает и не наказывает людей за их действия. Но какую-то работу нужно было изобрести для него, раз уж он появился на сцене. Стали говорить, что он помогает преданным ему устранять препятствия в их стремлении к прогрессу. Посредством *пранидхан*ы, или бескорыстной преданности богу, или *бхакти* мы можем заслужить благосклонность бога. Ишвара облегчает достижение освобождения, но не дарит его непосредственно. Такое понимание Ишвары является, конечно, неудовлетворительным¹⁵⁵, и мы не можем не сказать, что философия йоги ввела понятие бога только для того, чтобы быть модной и привлекать умы людей¹⁵⁶. Для людей, пытавшихся пропагандировать теорию вселенной санкхьи и метод дисциплины йоги, вероятно, встретились трудности в распространении этих идей, вызванных неудовлетворенностью теистических инстинктов человека.

В последующей йоге больше учитываются всеобщие потребности человеческого сердца и бог начинает занимать более важное место. Реальность бога усматривается в возвышенной жизни человека. Доказательством существования бога служат религиозные переживания человека. Высшая душа обращается к индивидуальной душе, и те, кто ищут истину, находят отклик в своих сердцах. Суровая дисциплина ума и тела йоги с ее большим физическим напряжением и серьезным риском для морали требует признания существования какого-то руководителя, освободителя от темноты и страданий, учителя истины и вдохновителя силы. Вскоре соединение с богом станет целью человеческих усилий. В «Бхагавадгите», например, деистическая йога заменяется теистическим бхакти. В самадхи душа видит бога и обладает им. Путем отделения я от всякого объекта чувства и мысли, путем подавления всякого желания и страсти и исключения всякого личного чувства мы достигаем воссоединения с богом. Эта цель может быть достигнута в результате усиленного созерцания бога. Виджнянабхикшу говорит: «Из всех видов сознательного созерцания созерцание высшего божества является важнейшим»¹⁵⁷.

■ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для современного ума на Западе или на Востоке вся йогическая система достижения совершенства представляется только как разработанный процесс самогипноза. Интенсивные и совершаемые в одиночестве размышления, сопровождаемые физическими упражнениями и определенными позами, заставляют наши мысли идти по определенному руслу. Такой взгляд получает некоторое обоснование в обычном отождествлении системы йога с отталкивающей практикой тантрического культа и позднейшими добавлениями к йоге, сделанными фанатичными монахами. Однако необходимо иметь в виду тот факт, что йога Патанджали в своей первоначальной форме свободна от этих нелепостей. Она допускает, что мы обладаем такими таящимися в нас жизненными потенциями, о которых даже не подозреваем. Йога Патанджали формулирует методы достижения наших более

¹⁵⁵ См. S. B., II. 2. 38 и 41.

¹⁵⁶ Ср. Гарбе: «Включение в систему йоги понятия о личном боге, которое впоследствии в значительной мере определило характер этой системы, было, судя по Y. S. (руководству Патанджали), сначала сделано в очень неясной и несовершенной форме, так что содержание и цели системы совсем не затрагивались им. Мы можем даже сказать, что та часть Y. S. (I. 23 — 27; II. 1. 45), которая трактует о личности бога, не связана с другими частями этого руководства — более того, она даже противоречит основам этой системы («The Philosophy of Ancient India», p. 15).

¹⁵⁷ «Yogasārasaṃgraha», I.

глубоких функциональных уровней. Дисциплина йоги является не чем иным, как очищением тела, ума и души и подготовкой их для внутреннего видения, дающего блаженство¹⁵⁸. Так как жизнь человека зависит от природы читты, то всегда в пределах наших возможностей преобразовать нашу природу путем контроля над нашей читтой. Верой и сосредоточением мы можем освободить себя даже от своих болезней¹⁵⁹. Обычные границы человеческого наблюдения не являются границами вселенной. Существуют другие миры, помимо того мира, который открывают нам наши органы чувств, существуют другие чувства, помимо тех, которые общи нам с низшими животными, а также другие силы, помимо сил материальной природы. Если мы обладаем верой в душу, тогда сверхъестественное представляет собой также часть естественного. Многие из нас проходят через жизнь с полужакрытыми глазами, с затемненным разумом и тяжелым сердцем, и даже те немногие, которые когда-то имели редкие моменты прозрения и пробуждения, быстро снова впадали в дремотное состояние. Приятно узнать, что древние мыслители призывали нас остаться наедине с самими собой, в молчании осознать возможности души и превратить то вспыхивающие, то угасающие моменты прозрения в равномерный свет, который мог бы осветить долгие годы нашей жизни.

ЛИТЕРАТУРА

- Dās Gupta, *Yoga as Philosophy and Religion*.
 Patañjali. *Yoga Sūtra with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vācaspati*. S. B. H. Rājendra Lal Mitra, *Yoga Aphorisms with the commentary of Bhoja*. Asiatic Society of Bengal.
 Woods, *The Yoga System of Patañjali*. Harvard Oriental Series. XVII.

¹⁵⁸ «Подготавливай себя, как невеста готовится к принятию своего жениха», — говорит Маркос Гностик («Irenaeus», I. 13. 3).

¹⁵⁹ Как говорит М. Койе в своей небольшой работе на «Self — Mastery»: «Будучи уверенным, вы можете достигнуть, чего вы хотите, и вы будете достигать этого до тех пор, пока это находится в пределах разума. Только когда имеется сомнение, результат не достигается».

Введение. — Датировка и литература. — Источники познания. — Восприятие. — Вывод. — Свидетельство священных книг. — Сравнение. — Импликация. — Невосприятие. — Теория познания: Прабхакары, Кумарилы. — Я: Прабхакары, Кумарилы. — Природа реальности. — Этика. — Апурва. — Мокша. — Бог. — Заключение.

■ ВВЕДЕНИЕ

Пурва-миманса называется так потому, что она более ранняя (пурва), чем уттара-миманса, не столько в хронологическом, сколько в логическом смысле. Ее центральной проблемой является ритуал, тогда как для уттара-мимансы центральная проблема — познание истины вещей. Говорят, что все веды, за исключением упанишад, имеют дело с дхармой, или делами долга, из которых главными считаются жертвоприношения. Выполнение обряда жертвоприношения служит естественным вступлением к достижению мудрости. Даже Шанкара, настаивавший на коренной противоположности кармы и джняны, допускает, что хорошая карма в этой или в предыдущей жизни служит причиной желания истины.

Начала мимансы могут быть прослежены до самой веды, где она используется для обозначения сомнения и обсуждения взглядов на правила ритуалов и доктрины. Должное выполнение жертвоприношений зависит от правильного истолкования ведийских текстов. Вызывающие сомнения случаи приводят к разработке правил, помогающих нам узнать способ, по которому должно совершаться жертвоприношение. Многие проблемы истолкования обсуждались и решались по мере того, как они возникали, и эти решения оказались рассеянными в «Брахманах». Мнения «Брахманов» настолько несвязны, непонятны и неполны, что никто не мог бы понять их без посторонней помощи, которая была найдена в устной традиции. Ведийский текст и устная традиция существовали достаточно долго, для того чтобы быть двумя авторитетами в вопросе выполнения религиозного долга. Когда начали формироваться различные ведийские шакти (школы), огромное значение придавалось авторитету священных книг, передаваемых по традиции из поколения в поколение. После возникновения буддизма последователи ведийской дхармы были вынуждены пересмотреть и исправить все знание, которым они обладали, доказать его актуальность и выразить его в форме сутр. Джаймини в своем произведении пытался выполнить работу по систематизации правил мимансы и установлению их ценности.

Пурва-миманса открыто признает своей целью исследование природы дхармы. Ее интерес более практический, чем спекулятивный. Философские спекуляции в ней подчинены ритуалистической цели. Ради сохранения целостности дхармы она вынуждена утверждать реальность души и рассматривать ее как неизменное

существо, обладающее телом, удел которого испытывать результаты действия. Ведь предписывают выполнение долга, определяя в то же время те благотворные результаты, которые следуют из него. Авторитетом, определяющим природу этих действий как дхарму и их способность производить благотворные результаты, служит вечная веда, которая не нуждается в том, чтобы опираться на какое-либо иное основание. Но подобная догматическая позиция недостаточна, ибо другие мыслители отрицают важное значение ведийских текстов, практической ценности которых мы не можем видеть. Так возникают широкие дискуссии, теологические и философские. Миманса относится благожелательно ко всем философским концепциям, пока они не затрагивают ее центральную проблему, а именно проблему трансцендентного значения дхармы, интерпретируемой в ритуалистическом смысле. Эта слабость философской ткани мимансы давала возможность различным мыслителям истолковывать философские взгляды мимансы различным образом, даже если они все признавали высшее значение дхармы. Веда признается авторитетом, и ее ценность доказывалась в борьбе против буддистов, которые оспаривают ее, и людей, добывающихся знания, подчиняющего карму джняне. Миманса откровенно политеистична, хотя предполагается, что она атеистична. В противоположность буддизму она принимает реалистический взгляд на мир.

Ее значение для индуистской религии огромно. Священные книги, направляющие повседневную жизнь индийцев, нуждаются в истолковании в соответствии с правилами мимансы. Современные индийские законы в значительной мере испытывают влияние системы мимансы.

■ ДАТИРОВКА И ЛИТЕРАТУРА

«Миманса-сутра» Джаймини предполагает существование долгой истории ведийской интерпретации, так как она подводит итог общим правилам ньяйи, бывшим в употреблении. Она описывает различные виды жертвоприношений и их цели, а также как теорию апурвы, так и некоторые философские проблемы. «Миманса-сутра» состоит из двенадцати глав, из которых только первая имеет философскую ценность; так как она рассматривает вопрос об источниках познания и истинности вед. Джаймини старается обосновать истинность каждой части вед. Его «санкаршанаканда», известная под другим названием — «деватаканда», принадлежит к пурва-мимансе, так как она поддерживает упасану (поклонение), которая предписывается также ведами.

Четвертый век до н. э. представляет наиболее ранний период, к которому мы можем отнести работу Джаймини, в которой сказывается знакомство с ньяйей и йогическими сутрами¹. Шабара — автор главного комментария к работе Джайми-

¹ Если мы принимаем мнение Кумарилы о том, что М. S. критикует многие из буддистских взглядов (см. S. V., I. 1. 3. 5 и 6), она может относиться к периоду, непосредственно следующему за возникновением буддизма. Из-за отсутствия каких-либо ссылок на работу Джаймини в М. В. нельзя сделать определенного вывода. Произведение Джаймини, упоминающее имя Бадараяны в пяти местах (I. 1. 5; V. 2. 19; VI. 1. 8; X. 8. 44; XI. 1. 64), принадлежит к тому же самому периоду, что и В. S. Последняя ссылается в десяти различных сутрах на Джаймини как на авторитет веданты (I. 2. 28; I. 2. 31; I. 3. 31; I. 4. 18; III. 2. 40; III. 4. 2; III. 4. 18; III. 4. 40; IV. 3. 12; IV. 4. 5). Так как девять из них не могут быть прослежены до М. S., то иногда утверждают, что Джаймини, упоминаемый в В. S., отличен от автора М. S. Другие утверждают, что некоторые из работ Джаймини утеряны. Основываясь на отдельных местах работы Джаймини, можно допустить, что он знал В. S. Он принимает представление Бадараяны об Атмане как о чем-то бестелесном, хотя и не выставляет каких-либо аргументов в его защиту. Комментаторы предполагают, что Джаймини принимает аргументы Бадараяны (XI. 1. 64 и В. S., III. 3. 53; см. также М. S., IX. 1 и В. S., III. 2. 40) и поэтому не повторяет их.

ни. Он жил примерно в первом столетии н. э.² Очевидно, были и более ранние, чем Шабара, комментаторы работы Джаймини, такие как Бхартримитра³, Бхавадаса⁴, Хари⁵ и Упаварша⁶, но их работы утеряны. Произведение Шабары — главная основа для последующих исследований мимансы.

Кумарила⁷, выдающийся представитель брахманической ортодоксии, которая принимает авторитетность вед и признает верховную власть священнослужителя, истолковал «Сутру» и «Бхашью». Его работа состоит из трех частей. Первая, «Шлокаварттика», рассматривает первую часть первой главы. Вторая, «Тантраварттика», заканчивается на третьей главе, и «Туптика» охватывает остальное. Кумарила жил раньше Шабары и может быть отнесен к седьмому столетию н. э.⁸ Мандала Мишра, автор «Видхививеки» и «Мимансанукрамани», является последователем Кумарилы. Он относится к более раннему времени, чем Вачаспати (850 год н. э.), который излагает взгляды Видхививеки в своей «Ньяяканике». Работа Кумарилы имела несколько комментаторов; это — Сукарита Мишра, автор «Касики», комментария к «Шлокаварттике»; Сомешвара Бхатта, автор «Ньяясудхи», известной также как «Ранака», комментария на «Тантра-варттику», и Партхасарахти Мишра (1300 год н. э.), автор «Ньяятратнакары», комментария к «Шлокаварттике», а также «Щастрадипики», самостоятельного руководства системы миманса, написанного в духе направления, намеченного Кумарилой, и «Тантратратны». «Варттикабхарна» Венкаты Дикшиты является комментарием к «Туптике»⁹.

Прабхакара¹⁰ написал свой комментарий «Брихати» к «Бхашье» Шабары, которой он непосредственно следует. Кумарила иногда отвергал взгляды Шабары. Из того факта, что Прабхакара не упоминает о взглядах Кумарилы, тогда как Кумарила ссылается на идеи, сходные с теми, которые изложены в «Брихати»¹¹, иногда заключают, что Прабхакара предшествовал Кумариле. Говорят, что стиль «Брихати» указывает на то, что Прабхакара жил еще в более раннее время, чем Кумарила¹². «Риджувимала» Шаликанатхи является комментарием к «Брихати».

² Jh ā, Prabhākara School, p. 6 — 7. Опровержения Шабарой «Виджнянавады» и «Шуньявады» не связываются с позднейшей датой. Якоби предполагает, что вритти, цитируемое Шабарой, относится к периоду между 200 и 500 годами н. э., к которому можно отнести также и Шабару. Кейс придерживается мнения, что 400-е годы н. э. — это наиболее ранняя дата для него.

³ Nyāyaratnākara, 10. См также «Kāśikā», p. 10.

⁴ S. V., I. 63.

⁵ «Śāstrādīpikā», X. 2. 59 — 60.

⁶ Шабара в своем комментарии на I. 1. 5 переписывает большие куски из вритти (см. также Шабару относительно II. 3. 16 и III. 1. 6). Кумарила ссылается на такого автора, как Вриттикара. Д-р Джха (Jhā) отождествляет его с Бхавадасой. Партхасаратхи не упоминает его имени в этой связи. См., однако, p. 48. Якоби предполагает, что Бодхаяна написал вритти на обе мимансы, точно так, как сделал и Упаварша, его предшественник (J. A. O. S., 1911).

⁷ Говорят, что Кумарила, известный как выдающийся защитник индуизма, был брахманом из Бихара, перешедшим из буддизма в индуизм. См.: Eliot, *Hinduism and Buddhism*, vol. II, p. 110, 207, Таранатха считает его уроженцем Южной Индии. Согласно преданию, Кумарила хотел сжечь себя за два совершенных им греха, а именно — за уничтожение своего буддистского гуру и за практическое отрицание бога в страстном желании доказать вечность вед и исключительную действенность ведийских церемоний, применяемых для спасения. См. Ma dh a va, *Śamkaradigvijaya*.

⁸ Согласно г-ну Пандиту, Кумарила был гуру Бхавабхути (620 — 680 годы н. э.) и поэтому может быть отнесен в 590 — 650 годам н. э. Это согласуется с допусаемым фактом, что известность Кумарилы была упомянута в последний период жизни Харши.

⁹ Рамакришна Бхатта (автор «Юктиснехапрапурапи»), Соманатха (автор «Маюкхамалика»), Бхатта Шанкара, Бхатта Динакара, Камалакара — последователи этой школы.

¹⁰ Согласно преданию, Прабхакара и Мандала были учениками Кумарилы, который дал Прабхакаре титул «гуру» в знак признания его блестящих способностей.

¹¹ I. 2. 31; I. 3. 2; I. 4. 1.

¹² Jh ā, Prabhākara School; Keith, *Karma Mīmāṃsā*. Профессор Куппусвами Шастри поддерживает этот традиционный взгляд и приводит подробные аргументы против позиции, занятой Джэхом

Его «Пракарана-панчика» представляет популярное руководство по системе Прабхакары. Его «Паришишта» является краткой аннотацией к работе Шабары. «Нья-явивека» Бхаванатхи подробно рассматривает взгляды Прабхакары. Шаликанатха, последователь Прабхакары, ссылается на Дхармакирти¹³. Вачаспати в своей «Ньяяканике» проводит различие между двумя школами последователей Прабхакары¹⁴. Третья школа мимансы, связываемая с именем Мурари¹⁵, упоминается в индуcской философской литературе, хотя работы, принадлежащие ей, не дошли до нас. «Джайминья Ньяямалавистара» Мадхвы представляет систему мимансы в стихах, сопровождаемых комментариями в прозе. Аппая Дикшита (1552 — 1624) выступает против Кумарилы в своём «Видхирасайяна». Ападева (XVII столетие) написал элементарное руководство «Мимансаньяпракаша», которое называется также «Ападеви», представляющее очень популярную работу. «Архасанграха» Лаугакши Бхаскары, которая также популярна, основывается на произведении Ападевы. Кхандадева (XVII столетие) написал работу «Бхаттадипика», «прославившуюся своей логикой. Его «Мимансакаистубха» имеет дело с «Сутрой»¹⁶.

■ ПРАМАНЫ

Джаймини признает три праманы: восприятие, вывод и *шабду*, или письменное свидетельство. Прабхакара допускает еще *упаману* (сравнение) и *артхапатти* (предположение). Кумарила добавляет *анупалабдхи* (невосприятие). *Айтихья* (молва) отвергается, так как не имеется определенного сведения об обоснованности полученного знания в связи с отсутствием точных сведений об источнике молвы, то есть неизвестно, заслуживает она доверия или нет. Воспоминание (*с്മрити*) исключается из сферы праман, так как оно говорит нам только о вещах, воспринятых ранее.

Прабхакара описывает, каким путем мы приходим к выводу о существовании манаса и чувств. Наши знания преходящи по своему характеру и имеют как материальные (*самавайикарана*), так и нематериальные (*асамавайикарана*) причины¹⁷. Материальной основой знаний выступает *я*, а его нематериальная причина не может заключаться в причине *я*, потому что *я* беспричинно. Она должна, таким образом, пребывать в самом *я*. То, что находится в субстанции, представляет собой качество, и таким образом нематериальной причиной знаний выступает качество. Если временные свойства возникают в вечной субстанции, последняя должна находиться в контакте с другими субстанциями. Так как не представляется очевидным, что эти другие субстанции пребывают еще в других, то они должны рассмат-

и Кейсом. См. его доклад «The Prabhākara School of Purva Mīmāṃsā», труды Второго Восточного конгресса, Калькутта. Старая традиция Южной Индии устанавливает, что Умвека был учеником Кумарилы. *Uṃvekaḥ kārīkām vetti, campūṃ vetti prabhākaraḥ. Maṇḍanaś tūbhayaṃ vetti nobhayaṃ vetti revaṇaḥ.* Мр. Пандит в своем введении к «Gaudavaho» (Bombay Skt. Series) цитирует эти стихи со словами Тантра и Вamana вместо Кампу и Мандана. См. также Guṇarāṇa, *Ṣaḍdarśanasamuccaya Vṛtti* (1409). Умвека — это одно лицо с Бхавабхути и рассматривается как один из учеников Кумарилы. См. также C i t s u k h a. *Advaita Pradīpikā*, p. 265.

¹³ См. «Prakaraṇapariṇikā», I.

¹⁴ *Jaratprābhākaraḥ and navyaprabhākaraḥ.*

¹⁵ *Murāres tritīyaḥ panthāḥ.*

¹⁶ «Миманса-сутра-дидхити» Раджхавандады, «Субодhini» Рамешвары, комментарий к М. S. и «Бхаттачинтамани» Вишвешвары (или Гаджа Бхатты) представляют собой работы равной ценности. «Сешвара-миманса» Веданта Дешика является попыткой сочетать представления мимансы и веданты. Этот автор — последователь Рамануджи, который утверждал, что обе мимансы представляют части одного целого.

¹⁷ Ср. «Prakaraṇapariṇikā»: «Знание объектов временно. Атман — постоянная причина, а контакт с манасом — вспомогательная причина» (p. 52 и далее).

риваться как вечные. Восприятие, представляющее положительный вид знания, является специфическим качеством я. Вследствие такого качества, принадлежащего вечным субстанциям, нематериальная причина должна проявляться в форме контакта с некоторыми другими субстанциями. Такие субстанции являются или всеохватывающими, как пространство и время, или атомистическими. Контакт со всеохватывающими субстанциями не может объяснить различную природу наших знаний. Поэтому нематериальной причиной знания выступает контакт с атомистическими субстанциями, который осуществляется благодаря движению самих атомов. Атомистическая субстанция, присущая телам, одушевляемым познающим я, является манасом, и ничто другое не может содержать субстрат нематериальной причины знания, материальной причиной которого выступает я. Действие субстанции, состоящей из атомов, в теле, которое помогает осуществлять этот контакт, обусловлено ее контактом с я, обнаруживающим в каждом акте познания усилия, направленные на установление такого контакта.

Но в то время как манас может вызывать такие ощущения, как удовольствие, боль, он не может вызвать такие качества, как цвет, запах и так далее. Для восприятия этих качеств манас нуждается в других органах¹⁸. Посредством контакта внешних предметов с органами чувств, опосредствованного манасом, душа познает внешний мир. Отношение между душой и манасом определяется достоинствами или недостатками, но душа не рассматривается только как пассивная в своем отношении к манасу. Манас включается в число чувств, потому что он воспринимает такие духовные состояния, как удовольствие, боль, желание и отвращение¹⁹. Это аргументируется тем, что мы имели бы одновременно знание о всех вещах сразу, если бы не зависели от манаса и органов чувств.

Душа познает, когда она находится в контакте с манасом. Этот контакт обусловлен деятельностью манаса, зависящей от усилий души или незримой судьбы, приводимой в действие предшествующими кармами души. Душа выступает в качестве чего-то переживающего или наслаждающегося, тело — как местопребывание восприятия, а чувства — как инструменты восприятия. Объекты восприятий бывают двух родов: внутренние, подобные удовольствию и страданию, и внешние, такие, как кувшины и т. п. Прабхакара говорит, что наше *самвит*, или сознание, связывает себя в одно и то же время с одним объектом, а не с двумя.

■ ВОСПРИЯТИЕ

Восприятие (*пратьякша*) представляет собой непосредственное постижение (*сакшат пратитих*)²⁰. Оно возникает непосредственно из чувственного контакта. В случае восприятия мы имеем контакт объекта, различных его свойств и манаса с органами чувств, а также контакт я с манасом. Кумарила объясняет контакт чувства с объектом просто как уместность или возможность обнаружения объекта, который мы выводим из его действия²¹. Восприятие относится к тем объектам, которые существуют, то есть воспринимаемы чувствами. Нельзя воспринять сверхчувственные объекты. Согласно Прабхакаре, воспринимаемые объекты могут быть субстанциями, классами или качествами.

Мимансак²² принимает в целом теорию ньяйи о всех чувствах, за исключением чувства слуха. Пространственная близость или удаленность воспринима-

¹⁸ «Śāstradīpikā», p. 100.

¹⁹ P. 98.

²⁰ Prakaraṇapañcikā: Prātyakṣa.

²¹ S. V., «Pratyakṣasūtra», 42 — 43.

²² «Śāstradīpikā», p. 400 и далее, «Ślokaṁvārttika», p. 760 и далее.

ются не только посредством зрения и осязания, но также благодаря слуху. Пространство подразделяется на *geṣu*, или место, и *ḡik*, или направление, и оба они воспринимаются непосредственно как правомочные дополнения (*viśeṣana*) звуков. Слуховой орган, называющийся *praṇṇyākari*, вступает в контакт с объектом, звуком. Ухо не приближается к объекту, то есть к звуку, а наоборот, звук распространяется в направлении слуховой улитки посредством воздушных волн. Это мнение основывается на том факте, что люди, находящиеся ближе к источникам звука, воспринимают звуки, тогда как удаленные от них не воспринимают их. Это объясняет также различную степень интенсивности звуков²³. Если бы уши могли воспринимать звуки, не вступая в непосредственный контакт с ними, как это представляют буддисты, тогда все звуки, далекие и близкие, воспринимались бы ухом одновременно, чего в действительности не происходит. В ухе имеется слой воздуха, о который ударяется исходящий от говорящего воздушный поток, создавая условия, при которых звук слышится. Ухо вступает в контакт не с источником звука, а только со звуком, который достигает слуховой улитки. Но звуки не всегда воспринимаются как локализующиеся в различных точках пространства, а не в самой слуховой улитке. Они достигают уха не как простые звуки, а как характеризующие оттенки различных направлений, из которых они доносятся. Таким образом, звуки и направления их распространения воспринимаются непосредственно. Даже расстояние воспринимается посредством звуков, так как звуки, приходящие из ближайших пунктов, более интенсивны (*tivra*), чем приходящие из более отдаленных. Таким образом, восприятие слабости или интенсивности звуков помогает нам определить расстояние, которое они проходят.

Как Прабхакара, так и Кумарила принимают разграничение определенных и неопределенных восприятий и признают их правильными. Согласно Кумариле, неопределенные восприятия охватывают индивидуальное, которое служит основой их родовых и видовых характерных черт, хотя при этом отсутствует восприятие объектов как имеющих видовые и родовые черты²⁴. Говорят, что неопределенные восприятия обусловлены самим объектом²⁵. В определенном восприятии родовые и видовые, общие и специфические свойства выступают отчетливо²⁶. Партхасаратхи приводит дальнейшие аргументы в защиту этого взгляда. Из контакта объекта с чувственным органом мы получаем представление об объекте, свободном от всех связей. Мы еще не проводим различие между квалификацией и качествами и между общими и специфическими чертами. Если бы не было неопределенного восприятия, то не было бы и определенного восприятия²⁷, потому что определенное восприятие представляет собой осознание связи между определенным объектом и его качествами. Понимание такой связи зависит от предыдущего представления об условиях этой связи. Пока они недостаточно выяснены в неопределенных восприятиях, они не могут быть выяснены до конца и в определенных восприятиях. При определенном восприятии объекта мы вспоминаем класс, к которому он принадлежит, и имя, которое он носит, и соотносим его с объектами, воспринятыми ранее. Если класс и название не могут быть восприняты совсем, они не могут вспоминаться. Таким образом, должно быть допущено существование неопределенного восприятия, посредством которого гуны, имена и определяющие свойства постигаются неполно.

²³ Tīvramandādivyavasthā.

²⁴ S. V., «Pratyakṣasūtra», V. 113.

²⁵ Suddhavastuḡa, Шуддхавастья, или неразличенный объект, 112.

²⁶ S. V., «Pratyakṣasūtra», V. 120.

²⁷ Śāstrādikāpā, p. 109 — 110. Для критики этого взгляда см. Jayanta, Nyāyamañjari, p. 98.

Кумарила придерживается того мнения, что знание об объектах не зависит от их словесного выражения²⁸. Класс «корова» не познается всегда в форме слова «корова», хотя мы и используем это слово для описания познанных объектов²⁹. В то время как Кумарила думает, что неопределенное восприятие не является детерминистическим, простое наблюдение (*алочана*) сравнимо с уровнем понимания новорожденного младенца, где нам представлено только индивидуальное, но не общие или специфические черты, Прабхакара предполагает, что неопределенное восприятие охватывает как общие характерные, так и специфические черты; но так как другие объекты еще не постигнуты, то объект не понимается как действительно принадлежащий к определенному классу. Объект понимается как индивидуальность только при сравнении с другими объектами, из которых он выделен; при этом он постигается как принадлежащий к классу, когда в нем обнаруживается обладание определенными чертами, общими с другими представителями этого класса. Хотя даже то, что постигается, действительно представляет индивидуальность, принадлежащую классу, его истинная природа не может быть познана, пока она не сравнивается с другими объектами этого же самого класса³⁰. Хотя характеристики логического класса и специфические черты представлены в неопределенном восприятии, они не осознаются в нем как таковые. В определенном восприятии я вспоминает другие объекты этого же класса и отмечает их сходства и различия. Прабхакара предполагает, что определенное восприятие имеет смешанный характер и включает в себя элементы воспоминаний, так как другие члены класса представляют собой я благодаря силе впечатлений, которые оно уже получило от них. Но элемент воспоминания принадлежит не к воспринятому объекту, а к другим объектам, с которыми он сравнивается, и поэтому не влияет на обоснованность знания о самом предмете.

Как Прабхакара, так и Кумарила признают реальность универсалий и рассматривают их как объекты восприятия. Буддист же утверждает, что только специфическая индивидуальность реальна, а универсальная представляет собой продукт воображения³¹. Буддистский взгляд подвергается Кумарилой и Партхасаратхи критике. Универсальное является объектом восприятия, потому что, когда мы воспринимаем объект, мы воспринимаем его как принадлежащий к определенному классу. Акт восприятия включает как уподобление, так и различение. Восприятие выступает и как нечто включаемое (*апуврита*), и как нечто исключаемое (*вьяврита*). Включение зависит от реальности универсалий. Действие выведения также основано на ней. Буддист тоже не может утверждать, что универсалия не реальна, потому что она не воспринимается как отличное от индивидуальности. Таким образом, аргумент, что все существующее должно быть или различным или неразличным³², допускает существование универсалий (*вастутва*). Также неверно было бы спрашивать, представлена ли общность полностью в каждой индивидуальности или она присуща только коллективу в целом, так как такое разграничение относится лишь к индивидуальному, но не к общему, которое не имеет частей. Джайнское представление об универсальном также отвергается³³. Если общее и подобное одно и то же, мы должны говорить «это похоже на корову», а не «это корова». Кроме того, подобное не может существовать отдельно от общего. Вещи подобны, если они обладают общими свойствами. Универсальное, согласно Кума-

²⁸ S. V., «Pratyakṣasūtra», 176.

²⁹ Там же, 180, 182.

³⁰ Vastvantarānuṣaṁ dhanāsūnyatayā sāmānyaviśeṣarūpatā na pratiyate. См. «Prakaraṇapañcika», p. 54 – 55.

³¹ Vikalpākāramātram sāmānyam. «Śāstradīpikā», p. 381.

³² Yad vastu tad bhinnam abhinnam vā bhavati, p. 382.

³³ Na ca sādṛśyam eva sāmānyam, p. 394.

риле, не отличается от индивидуального³⁴. Отношение между двумя объектами представляет собой отношение тождества в различии. От наших интересов зависит познание общего или индивидуального. Универсальное, называемое также *акрити* (форма), означает не образ, а тождество характерных черт; поэтому говорят, что акрити принадлежит к нематериальным объектам, подобным я. Форма объектов разрушается, чего не происходит в отношении к их природе как классу³⁵. «Класс сам по себе называется акрити — обозначающее то, что характерно для индивидуального. Это то, что общо для всех объектов и что является средством (создания) общей идеи для всех объектов, образующих одно композиционное целое»³⁶. Партхашаратхи приводит аргумент в защиту того, что универсальное не абсолютно отлично от индивидуального. Если бы это было так, мы были бы не в состоянии воспринимать универсальное в индивидуальном. В восприятии «это — корова» мы имеем сознание как «этого» (*ийямбуггхи*), так и «коровы» (*робуггхи*). Первое индивидуально для его объектов, а последнее — универсально. Осознание «этого» и «коровы» различно, по тем не менее они присущи одному и тому же объекту. Этот двойственный характер восприятия показывает, что природа объектов как универсальна, так и индивидуальна. Это не будет естественным противоречием, потому что в одном акте восприятия воспринимаются как тождество, так и различие. Тождество и различие не противоречат одно другому, так же как не противоречивы суждения «это серебро» и «это не серебро». Тождество и различие относятся к различным аспектам объекта³⁷.

Последователи Прабхакары не согласны с этим взглядом. Один и тот же акт познания не может давать представление как о различии, так и о тождестве между универсальным и индивидуальным. Когда мы воспринимаем различие между универсальным и индивидуальным, мы должны воспринимать универсальное и индивидуальное как отличные друг от друга, когда же мы воспринимаем их тождественность, мы должны воспринимать что-либо одно из них — универсальное или индивидуальное. В этом случае единичный объект, универсальное или индивидуальное могли бы послужить основанием для двух понятий — как универсального и индивидуального, так и их тождества. Но для универсального невозможно создать понятие о его тождестве с индивидуальным, так же как для индивидуального невозможно образовать понятие о его тождестве с универсальным. Поэтому нельзя сказать, что и различие и тождество постигаются в одном акте познания. Партхасаратхи утверждает, что этот аргумент неоснователен. Знание о двух объектах не обязательно включает знание их об их различии. Когда определенный представитель класса воспринимается в первый раз, то в нем воспринимаются индивидуальное и универсальное, но не различие между ними. Когда воспринимается другой индивид, принадлежащий к тому же самому классу, он уподобляется первому индивидууму как принадлежащий к тому же самому классу и отличающийся от него как существование другого индивидуума. Познание двух объектов не включает, таким образом, познания их различия. Знание об одном объекте поэтому не

³⁴ S. V., «Pratyakṣasūtra», 141. Комментируя это, «Ньяятнакара» говорит: «Класс и т. п. не полностью отличны от индивидуального. Что конкретная корова рассматривается как таковая только тогда, когда обнаруживается ее идентичность с классом «корова», — это представляет факт обычного опыта. Этого не было бы, если бы индивидуальное целиком отличалось от класса. Такое понимание тождества индивидуального и класса представляет лишь способ познания класса: следовательно, здесь должно быть тождество индивидуального и класса». См. также «Ākṛtīvāda», 8. 10. 18. 25.

³⁵ «Tantravārttika», I. 3. 30.

³⁶ «Tantravārttika», I. 3. 30.

Īatim evākṛtīm prāhur vyaktir ākriyate yayā Samanyam tac ca pīṇḍānām ekabuddhinibandhanam. (S. V., «Ākṛtīvāda», V. 3.)

³⁷ «Śāstradīpikā», p. 284.

обязательно содержит знание о его тождественности; так, например, происходит, когда что-то воспринимается на расстоянии как объект и имеется сомнение — столб это или человек³⁸.

Последователи Прабхакары защищают мнение, что универсальное и индивидуальное не могут быть тождественными, так как универсальное вечно и общо для многих индивидов, тогда как индивидуальное не вечно и специфично. Будь универсальное идентично с индивидуальным, оно было бы не вечно и различно в различных индивидуальностях, а индивиды были бы вечными и общими для многих. Партхашарадхи в ответ приводит аргумент, что сложный и многообразный объект может быть вечным в одних отношениях и невечным в других, тождественным с некоторыми объектами в одних чертах и отличающимся от них в других чертах³⁹.

Рассматривая вопрос о целом (*аваяви*) и отдельном (*аваява*), Прабхакара предполагает, что целое представляет объект восприятия. Объекты как целое существуют. Для нас нет необходимости воспринимать все части до того, как воспринято целое. Если мы берем физический объект, то его материальная причина — атомы, а их сочетание — нематериальная причина, которая придает целому его особенность, единственность в своем роде. Кумарила предполагает, что целое и части тождественны, и от нашей точки зрения зависит рассматривать объект как целое или как совокупность частей⁴⁰.

Кумарила соглашается с наяйиком в рассмотрении узнавания как чувственного знания, так как оно имеется там, где есть чувственная деятельность, и отсутствует, где ее нет. Только потому, что узнаванию предшествует воспоминание, мы еще не можем трактовать его как невоспринимаемое. В любом случае при наличии контакта органа чувств с данным объектом мы имеем случай восприятия⁴¹.

Мимансаки не придерживаются теории йогической интуиции, путем которой йоги, как говорят, постигают объекты, относящиеся к прошлому и будущему, невидимые и удаленные. Эта интуиция или чувственна, или сверхчувственна. Если имеет место первое, то невозможно их познание, так как чувства не могут вступать в контакт с прошлыми, будущими или удаленными объектами. Даже внутреннее чувство манаса может производить только знание о душевных состояниях удовольствия или страдания. Бессмысленно утверждать, что чувства могут постигать объекты, не вступая с ними в контакт, когда чувства достигают высшей степени развития, потому что никакая степень развития не может изменить природу самих органов чувств. Если йогическая интуиция постигает вещи, воспринятые в прошлом, то она представляет собой вид памяти. Если она постигает объекты, которые не были предварительно восприняты, то ее ценность сомнительна. Познание прошлого, отдаленного и будущего может быть достигнуто только посредством вед⁴².

Душевное восприятие, благодаря которому мы начинаем осознавать удовольствие, страдание и т. п., допускается мимансой. Знание, однако, не может быть объектом самоанализа. Душевное восприятие ограничено непознавательной деятельностью. Даже в сновидениях то, что познание делает познаваемым, является каким-либо объектом внешнего мира⁴³. Хотя этот объект на самом деле не представлен во время сновидения, все же он представляет собой что-то воспринятое ранее и теперь оживает благодаря новым впечатлениям. Знание, которое мы получаем в сновидениях, является по своему характеру возникшим вследствие определенных впечатлений. Толь-

³⁸ Na vastudvayapratītiḥ eva bhedapratītiḥ; nāpy ekavastupratītiḥ evābhedapratītiḥ («Śāstradīpikā», p. 287).

³⁹ «Śāstradīpikā», p. 288.

⁴⁰ S. V., «Vanavāda».

⁴¹ S. V., «Pratyakṣasūtra», 234 — 237.

⁴² «Śāstradīpikā», p. 52. См. Yāmūnācārya, Siddhitraya, p. 71.

⁴³ S. V., «Nīrāmbanavāda», 107 — 108; «Śāstradīpikā», p. 162 — 163, 165.

ко та часть прошлых переживаний оживает в сновидениях, которая принесла бы радость или горе человеку, для которых он подготовлен в тот момент. Сновидения возможны только при такой форме сна, где душа находится в контакте с манасом, хотя последний может и не находиться в контакте с органами чувств. В глубоком сне без сновидений контакт я с манасом прекращается. Если Прабхакара выдвигает этот взгляд, то Кумарила придерживается того мнения, что в глубоком сне я возвращается к своей форме чистого сознания, где сновидения невозможны⁴⁴.

■ ВЫВОД

Согласно Шабаре, когда определенное фиксированное отношение между двумя вещами познается таким образом, что если мы воспринимаем одну из этих вещей, то мы получаем понятие и о другой, это последнее знание называется выводным⁴⁵. Шабара подразделяет вывод на два вида: *пратьякшатодришта*, где поддерживается неизменное соотношение между двумя объектами, такими, как дым и огонь, и *саманьятодришта*, где связь не охватывается чувствами, а познается только абстрактно, как это происходит в отношении движения солнца и изменения его положения на небе⁴⁶. Согласно Прабхакаре, связь должна быть неизменной, истинной и постоянной, подобной связи между причиной и ее следствием, целым и частью, субстанцией и качеством, классом и индивидами. Общий принцип не извлекается из восприятия, так как последнее действует только в отношении к вещам, какими они существуют в настоящем, и в контакте с органами чувств. Он не обусловлен выводом, или импликацией, так как органы чувств включают его. Общий принцип устанавливается на основе опыта. Мы наблюдаем случаи, когда огонь и дым существуют вместе, так же как и случаи, когда они так не представлены, и затем выводим общий принцип, охватывающий все эти случаи. Когда постоянная связь сосуществования, тождественности или причинной зависимости устанавливается в уме, один ее член напоминает нам о другом.

Выводной аргумент, согласно Прабхакаре и Кумариле, имеет только три члена: *пратьяджну*, или фиксирование случая, большую посылку, которая дает общее правило с подтверждающим примером, и меньшую посылку. Эти три члена могут быть расположены в любом порядке. Мимансаки допускают различие между выводом ради его самого и выводом для других. Объект выводного знания представлен двумя видами: *дриштасвалакшаной*, или тем, специфический характер которого воспринимается, как например вывод о наличии огня из восприятия дыма; и *адриштасвалакшаной*, или тем, специфический характер чего не воспринимается, как, например, вывод о способности огня гореть. Прабхакара придерживается того мнения, что вывод включает предшествующее знание об общей связи и относится к вещам уже познанным. Кумарила считает способность давать новое знание существенной чертой вывода. Хотя то, что дым наблюдается и восприятие дыма влечет за собой представление об огне как связанном с дымом, и представляет собой истину, объект выводного знания является чем-то таким, что еще не познано, то есть субъект определяется предикатом, как, например, в общеизвестном примере, что на холме горит огонь⁴⁷.

⁴⁴ Jh ā, Prabhākara School, II.

⁴⁵ Jñātasambadhasyaikadeśadarśanād ekadeśāntare 'sannikṛṣṭe 'rthe buddhiḥ. См. также «Prakaraṇapāncikā», p. 64.

⁴⁶ Саманьятодришта Шабары тождественна с ее первым объяснением Ватस्याной, тогда как пурват Ватस्याны и шешават соответствуют пратьякшатодриште Шабары.

⁴⁷ S. V., «Anumānapariccheda», 50. Прабхакара признает четыре ложных вывода — асадхарану, бадхиту, садхарану и асиддху, тогда как анализ Кумарилы, допускающего анайкантику и асиддху, имеет большое сходство со схемой ньяйи.

■ СВИДЕТЕЛЬСТВА ВЕД

Целью мимансы является установление природы дхармы. Дхарма не имеет физического существования и поэтому не может быть постигнута с помощью чувств. Другие праманы не могут быть использованы, так как все они предполагают восприятия. Восприятие, вывод и другие подобные им источники познания ничего не могут сказать по поводу того, что человек, выполняющий обряд жертвоприношений Агништоме, попадает на небеса. Это знание может быть получено только из вед. Хотя единственным источником нашего познания дхармы будет только прамана вед, рассматриваются также и другие источники, так как это необходимо для того, чтобы показать, что они не могут привести к познанию дхармы. Они используются также при опровержении ложных взглядов.

Суть вед состоит в заявлениях, имеющих категорическую форму, побуждающих людей к определенным способам, деятельности и утверждающих, что такая деятельность приводит к благотворным результатам. Признавая, что ритуал целиком содержится в ведах, Джаймини утверждает, что части вед, не связанные, по видимому, с ним, бесполезны⁴⁸ и поэтому веды должны интерпретироваться как имеющие отношение к ритуальным предписаниям. Другие тексты авторитетны лишь постольку, поскольку они помогают личности действовать⁴⁹. Мимансаки пытаются доказать, что каждая часть священного текста относится к актам долга. Наиболее общим подразделением вед является подразделение на мантры и брахманы. Содержание вед подразделяется также на: 1) предписания (*vigxi*); 2) гимны (*мантры*); 3) названия (*намагхя*); 4) запрещения (*нишегха*) и 5) разъясняющие места (*артхавада*)⁵⁰.

Словесное знание определяется как знание о чем-то таком, что не дано чувством, а порождено познанием слов. Эти слова могут быть произнесены человеком или принадлежать ведам⁵¹. Первое может быть истинным, если мы уверены, что их авторы заслуживают доверия. Последние истинны сами по себе. То знание, которое находится в противоречии с последующим знанием, ничего не стоит. Но знание, получаемое из ведийских предписаний, не может быть отвергнуто в какое бы то ни было время, в каком-либо месте или под влиянием каких-либо других обстоятельств⁵². Было бы противоречием самому себе утверждать, будто предписание выражает что-либо, не являющееся истинным. Веды сами обнаруживают свою собственную истинность. Слова используются нами для обозначения явлений, о которых невозможно получить знание с помощью других средств познания;

⁴⁸ Этот взгляд едва ли справедлив в отношении к тем частям вед, которые имеют дело с высшими проблемами вселенной.

⁴⁹ I. 2. 1. Веданта допускает также авторитетность непредписывающих текстов вед.

⁵⁰ Предписания, побуждающие человека действовать в надежде на определенные результаты, такие, как: «Всякий желающий попасть на небо должен приносить жертвы» (*svargakama yajeta*), — имеют важное значение. Они дополняют предписания, описывающие детали жертвоприношения, порядок, в котором должны следовать его отдельные части, а также говорят о лицах, которые имеют право совершить жертвоприношения. Мантры используются главным образом для напоминания приносящему жертвы о различных вещах, связанных с жертвоприношением, например о божествах, которым жертва должна приноситься. Говорят, что некоторые из мантр обладают мистическим или сверхчувственным действием и непосредственно способствуют получению трансцендентального результата, *апурвы*. Названия указывают на результаты, которые должны быть достигнуты благодаря жертвоприношениям. *Нишегхи* — это только *vigxi* в скрытой форме. Артхавады включают рассуждения, содержащие или хвалу вещам, доставляющим радость (*прасанса*), или порицание вещей запрещенных (*нинга*), или также описание поступков других (*паракрити*) и примеры из истории (*пуракальпа*) («*Arthasam graha*»).

⁵¹ *Apauruṣeyaṁ vākyam vedaḥ* («*Arthasam graha*», p. 3).

⁵² Śabara на I. 1. 2.

и если мы не можем познать их другими способами, тогда те, кто произносит их, должны быть неоспоримыми авторитетами. Поэтому неведийские высказывания не обладают каким-либо необъемлемым авторитетом⁵³. Прабхакара придерживается того мнения, что неведийское словесное знание является по своей природе выводным. Только словесное знание, доставляемое ведами, представляет собой подлинное знание, выраженное в словах⁵⁴, но эта теория не противоречит другой теории — теории самодостоверности всякого знания. Так как тексты вед не имеют автора, то у них нет и ошибок, присущих авторам, и поэтому неавторитетность вед невозможна⁵⁵. Поскольку высказывания человеческих существ истинны, если их авторы заслуживают доверия, Кумарила считает, что они должны быть также шабдапраманой.

Веды вечны, так как вечны составляющие их слова. Связь между словом и его значением естественная и не является результатом соглашения. Там, где имеется такая связь между словом и его значением, она непосредственно познаваема. Если кто-либо не осознает ее, когда слышит слово впервые, это означает только, что отсутствуют его аксессуары, но это не делает связь несуществующей.

Если глаз не видит без света, то это не значит, что он вообще не может видеть. Полученное из опыта знание того, что такое-то слово обозначает такой-то объект, является вспомогательным. Выразительность слов присуща им по их собственной природе.

Это совершенно справедливо в отношении обычных названий, вроде слова «кувшин» и ему подобных слов, где связь слов с их значениями не зависит от какого-либо соглашения⁵⁶. Как слова, так и обозначаемые ими объекты вечны, и человек с незапамятных времен соотносил те же самые имена с теми же самыми объектами.

Согласно Прабхакаре, таких явлений, как простое *дхвани*, или неотчетливый звук, не существует. Все звуки слышатся в форме тех или иных букв. Слово не отличается от составляющих его букв. Буквы воспринимаются глазами, и порядок, в котором они воспринимаются, зависит от того, что эти слова выражают. Имеется столько восприятий, сколько букв в слове, но вследствие тесной близости восприятий нам кажется, что восприятие слова едино. Восприятие каждой буквы исчезает вскоре после того, как она показывается, но каждая из них оставляет после себя определенное впечатление. Впечатления, вызванные отдельными буквами, объединяются с другими и приводят к представлению о целом слове, которое обладает способностью указывать значение⁵⁷. Так как сила слова определяется силой отдельных букв, то говорят, что последние представляют собой непосредственную основу словесного знания. Знание значения слов не достигается посредством чувственного восприятия. Чувства способны лишь представлять буквы, которые обладают силой вызывать понимание вещи, обозначенной словом, состоящим из букв. Таким образом, Прабхакара придерживается того мнения, что буквы являются средствами словесного знания. Слова, естественно, обладают указывающей способностью, благодаря которой они относятся к объектам независимо от того, понимаем мы их значение или нет⁵⁸.

⁵³ «Śāstradīpikā», p. 53.

⁵⁴ «Prakarananāīcīkā», p. 88 и далее. Ср. «Kusumāñjali», III. 16.

⁵⁵ S. V., II. См. также II. 62–69.

⁵⁶ В случае имен собственных, обозначающих вещи и людей после того, как они начинают существовать, Прабхакара допускает, что связь между словом и его значением обусловлена соглашением.

⁵⁷ Ср. «Śāstradīpikā», p. 266 и далее.

⁵⁸ Согласно Прабхакаре, принимающему теорию *анвитабхигханавады*, значения слов могут быть познаны только в том случае, когда они встречаются в предложении, предписывающем какой-то долг, и, таким образом, слова обозначают объекты только как относящиеся к другим

Кумарила, так же как и Прабхакара, утверждает, что смысл принадлежит самим буквам, а не какой-то специальной *спхоте*, и поэтому отрицает теорию, согласно которой отдельно от кратковременных звуков букв, составляющих слово, существует законченная словоформа, проявляемое (*спота*), но не производимое преходящими звуками.

Рассматриваются некоторые возражения против вечного характера слов вообще и веды в особенности. 1) Это факт обычного опыта, что всякое словесное выражение осуществляется человеческим усилием, поэтому оно имеет начало и не может рассматриваться как вечное. Джаймини отвечает, что произнесение слова помогает сделать уже существующее слово воспринимаемым, но оно не создается впервые. 2) Говорят, что слово существует длительное время, тогда как на самом деле оно уничтожается вскоре после своего появления. Слово, говорит Джаймини, не разрушается, а только возвращается к своему первоначальному, непроявленному состоянию. 3) В мире имеется много явлений, которые существуют, не будучи воспринимаемыми. Если народ говорит о создании слов, Джаймини утверждает, что это «создание» относится к звукам, при помощи которых проявляется слово. Одно и то же слово произносится в одно и то же время различными людьми в различных местах, а это было бы невозможно, если бы слово было вечной, вездесущей сущностью. Джаймини отвечает, что так же, как много людей в различных местах одновременно воспринимают то же самое солнце, так они произносят и одно и то же слово. 4) Слова подвергаются модификациям, которые не могли бы иметь места, если бы слова были вечными. Джаймини утверждает, что слова не изменяются, а только одни сменяются другими. 5) Сила слова уменьшается или возрастает в зависимости от того, произносится ли оно одним или многими людьми, а то, что возрастает и уменьшается, не может быть речным. Джаймини утверждает, что сила слова никогда не подвергается увеличению или уменьшению, хотя звуки, произносимые людьми, усиливаются или ослабевают⁵⁹.

Джаймини выставляет позитивные утверждения в защиту своего взгляда. Слово всегда существует, тогда как произнесение его совершается только с целью обнаружения его другим человеком. Никаким усилием нельзя обнаружить несуществующую вещь. И наоборот, когда слово «корова» произносится, оно всегда осознается как то же самое. Когда люди говорят, они произносят одно слово «корова» три или четыре раза, а не произносят три или четыре таких слова. Это указывает на неизменную и вечную природу слова. Для не вечных явлений могут быть обнаружены причины их уничтожения, но мы не можем найти подобных причин для уничтожения слов. Звук, производимый при помощи воздуха, отличается от слова, которому он служит для проявления. Кроме того, мы имеем множество ведийских текстов, настаивающих на вечной природе слов⁶⁰.

Слова обозначают классы, а не индивидуальное. Когда мы говорим «приведи корову», мы имеем в виду не конкретную корову, а какое-то животное, обладающее чертами коровы. Слово указывает на класс или форму, так как оно справедливо для своего объекта⁶¹. Если бы индивидуальности обозначались словами, тогда общее понятие, подобное понятию «корова», было бы невозможно. И наоборот,

факторам таких же предложений. Если они не относятся к предписанию, а просто напоминают нам свое значение, то это представляет случай воспоминания, который не является действительным знанием. В соответствии с абхихитанваяядой, принимаемой последователями Кумарилы, познание значений обусловлено словами, но это познание обуславливает не воспоминание или понимание, а только название. Слова указывают на значения, которые, будучи соединенными, дают начало познанию предложения.

⁵⁹ I. 1. 6 – 17.

⁶⁰ I. 18 – 23.

⁶¹ Ākṛtis to kriyārthatvāt (I. 3. 33).

слово не может обозначать все индивидуальности, так как оно тогда обладало бы всей той силой, которой обладают индивидуальности. Оно не может обозначать и совокупность индивидуальностей, так как тогда оно должно было бы подвергаться изменениям по мере того, как одни индивидуальности умирали бы, а другие появлялись. Но если слово обозначает только единственную индивидуальность, не может быть вечной связи между словом и значением и деятельность будет невозможной, потому что трудно было бы решить, какая индивидуальность подразумевается. Если индивидуальности являются названными объектами, тогда не может быть связи между словом и его значением, так как индивидуальности не вездесущи. Акрити вечно и поэтому способно к связи с вечным словом. Хотя слова и их значения вечны, имеется вероятность ошибочного понимания нами их обоих, и человеческие высказывания могут оказаться ошибочными, тогда как это невозможно в отношении высказываний вед.

Мимансаки возражают против мнения, рассматривающего веды как произведение бога. Они утверждают, что веды существовали всегда, в соответствии со своим правом. Бог, являющийся бестелесным, не имеет органов речи и поэтому не может произносить слова вед. Если сказать, что он принимает человеческий образ с целью своего проявления, тогда он должен подчиняться всем ограничениям материального существования и его высказывания не будут обладать каким-либо авторитетом. Кроме того, не существует предания о божественном или человеческом авторстве вед. Даже с точки зрения теории сотворения мира веды могут рассматриваться как вечные в том смысле, что создатель в начале каждой мировой эпохи воспроизводит в памяти веды прошлой эпохи и обучает им⁶². Иногда утверждают, что веды представляют собой произведения человека, так как имена их авторов, *риши*, предпосылаются им. На это возражают, что *риши* предпринимали специальное изучение вед и преподавали их другим. Вед не сотворены в том смысле, что они не обуславливаются богом или вдохновенными пророками, которые в лучшем случае постигают истины и передают их⁶³. Авторитетность вед подвергается критике на том основании, что они содержат ссылки на исторические имена. В ответ говорят, что гимны имеют дело с вечными явлениями природы. Имена, встречающиеся в них, имеют всеобщую применимость и не носят характера исторической ссылки. Вишвамित्रа — это собирательное имя, а не историческая личность.

■ СРАВНЕНИЕ

Суждение о подобии обусловлено сравнением. Когда видят определенный объект и вспоминают другой, говорят, что знание о том, что мы имеем подобие вспоминаемого объекта видимому, обуславливается сравнением. Корова, которую я ви-

⁶² *Evaṁ sraṣṭum vedapūrvatvaṁ sādhatāṁ na kiṁeil uttaram bhavati, tena saty api sarge, suptaprabuddhanyūyena anādir eva vedavyavahārah* («Nyāyaratnākara»). Наяйик оспаривает точку зрения мимансы. 1) Любое предание о личном авторстве вед могло быть прервано при последнем разложении вселенной. 2) Невозможно доказать, что никто не имел даже воспоминания о таком авторе. 3) Высказывания вед имеют тот же самый характер, что и высказывания других книг. 4) Извлеченный из существующего способа передачи вед от учителя к ученику вывод о том, что тот же самый способ передачи существовал извечно, не выдерживает критики, так как он в равной степени применим ко всякой другой книге. 5) Вед фактически приписываются какому-то автору. 6) Звуки не вечны, и когда мы осознаем буквы как тождественные с теми, которые мы уже слышали до этого, это не доказывает тождественности или вечности, а только то, что они принадлежат к тем же самым видам, что и буквы, о которых мы слышали перед этим. См. S. D. S., XII.

⁶³ См. М. С., I. 1. 24—31. Представление об *апаурушьятве* вед практически одинаково в пурвимиансе и веданте. Ср. «Phāmāti»: «Puruṣāstvātantryamātram apauruseyatvam rocaयante jaiminīyā api tac cā'smākam api samānam...» (I. 1. 3).

дел в городе, похожа на гаваю, которую я вижу теперь⁶⁴. Познание с помощью сравнения отличается от познания с помощью восприятия, так как мы осознаем нечто такое, что не находится в контакте с чувствами, посредством воспоминания, потому что в то время, когда мы видим гаваю, мы не видим коровы, а также от вывода, поскольку в данном случае нет для вывода необходимых факторов.

■ ИМПЛИКАЦИЯ

Там, где восприятие вещи (*артха*) не может быть объяснено без предположения другой вещи, это предположение представляет собой случай *артхапатти*, или имплицирования. Оно отличается от вывода, так как элемент сомнения входит в наблюдаемый факт, который может быть устранен только допущением еще чего-то другого. В наблюдаемых фактах сохраняется непоследовательность или сомнение до тех пор, пока не сделано предположение. В выводе нет места для какого-либо элемента сомнения. Такого мнения придерживался Прабхакара, Кумарила же предполагает, что артхапатти помогает нам примирить два, по-видимому, несовместимых факта. Такой несовместимости нет между точно установленными фактами в выводе. Мнение Кумарилы является более правильным, потому что любое сомнение по поводу наблюдаемых фактов вредит обоснованности аргументирования с помощью артхапатти. До тех пор пока мы не уверились, что этот человек жив и что его нет дома, мы не можем предполагать, что он находится в каком-то другом месте.

■ НЕВОСПРИЯТИЕ

Кумарила вслед за Вриттикарой признает невосприятие (*анупалабдхи*) в качестве самостоятельного источника познания⁶⁵. Несходство является только отсутствием сходства, и это объясняется принципом невосприятия. Когда мы говорим: «Кувшина нет на этом месте», мы осознаем отсутствие кувшина. Отсутствие (*абхава*) не может быть представлено с помощью восприятия, которое нуждается в чувственном контакте с наличным объектом, который в данном случае⁶⁶ невозможен, несуществование также не может быть охвачено другими праманами. Невосприятие выступает как средство познания (*манам*) в отношении отрицаемого объекта. Мы воспринимаем пустое пространство и думаем об отсутствии кувшина. Мы можем сказать, что несуществование кувшина принимается так же, как и пустое пространство, однако, поскольку восприятие включает контакт действительного объекта с чувствами, мы не можем отождествлять акт невосприятия с восприятием. Мы воспринимаем пустое пространство, вспоминаем, что кувшин там отсутствует, и тогда мы получаем знание об отсутствии кувшина, которое не относится к акту восприятия. Представление о несуществовании проявляется посредством анупалабдхи⁶⁷. Утверждается, что абхава представляет собой позитивный объект познания⁶⁸. То, что мы называем пустотой, представляет собой место, не занятое каким-либо объектом⁶⁹.

⁶⁴ «Śāstradīpikā», p. 208.

⁶⁵ См. Sabara, I. 1. 5.

⁶⁶ S. V., «Abhāvapariccheda»

⁶⁷ «Śāstradīpikā», p. 234 и далее.

⁶⁸ S. V., «Nirāmbanavāda», 40.

⁶⁹ Vastvantaraikasamśṛtaḥ padūṛthaḥ śūnyatādhiyaḥ (112).

Прабхакара не считает невосприятие самостоятельным источником познания. Знание несуществования выводится из неоощущения чего-то, что было бы ощущаемо, если бы оно имелось в наличии. Когда мы воспринимаем пустое пространство, а не кувшин в нем, мы говорим, что здесь нет кувшина. Знание о субстрате самом по себе (*танматрадхи*) представляет то, что соответствует невосприятию⁷⁰. Кумарила оспаривает это мнение. Мы можем воспринять не просто пустое пространство, а пространство, заполненное, например, книгами и бумагой, но это также не даст нам познания несуществования кувшина. Если мы говорим, что мы постигаем пространство как не содержащее кувшина, мы допускаем негативное познание. Следовательно, простое восприятие места не влечет за собой познания несуществования кувшина, так как место воспринимается и там, где есть кувшин. Поэтому место должно восприниматься как негативная характеристика, а это означает, что мы уже имеем понятие отрицания.

■ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПРАБХАКАРЫ

Прабхакара является защитником *трипутисанвит*, согласно которой познающий, познаваемое и познание представлены одновременно в каждом акте познания. Познание проявляет себя как в виде познающего, так и в виде познанного. В мысли «я знаю это» (*ахам идан джанами*) мы имеем три представления: о «я», или субъекте (*аханвитти*), об «этом», или объекте (*вишьявитти*), и об осознании (свасанвитти)⁷¹. Всякое сознание представляет в одно и то же время как самосознание, так и осознание объекта⁷². Во всяком знании — как выводном, так и словесном — я познается непосредственно через деятельность и контакт с манасом. В то время как всегда имеется прямое и непосредственное познание я в каждом познавательном акте, всегда отсутствует прямое и непосредственное познание не-я, или объекта. В воспоминании и выводе объект не представлен непосредственно сознанию. Хотя в опосредованном познании объект непосредственно сознанию не представлен, тем не менее опосредованное знание само непосредственно представлено сознанию⁷³. Познание является также самопознанием путем непосредственного восприятия. Познание, являющееся по своей природе ясным или очевидным, не нуждается в каких-либо других предпосылках для своего проявления. Таким образом, говорят, что знание является самоочевидным. Познающее я и познаваемый объект не являются по своей природе очевидными и поэтому нуждаются для своего проявления в помощи чего-то отличного от них самих и являющегося по своему характеру очевидным. Познания являются самоочевидными и не воспринимаются как объекты⁷⁴. Они не познаются посредством других познавательных способностей. Они никогда не выступают как объекты и поэтому

⁷⁰ Этот взгляд Прабхакары подвергается критике в «Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā». IV. 21

⁷¹ Некоторые западные мыслители также склоняются к этому мнению. Согласно Гамильтону, «акт познания может быть выражен формулой "я познаю"; а акт сознания — формулой "я знаю, что я познаю"; но поскольку мы не можем познать что-либо без одновременного знания о том, что мы познаем, то так же невозможно узнать, что мы познаем, без действительного познания». Ср. также Вариско: «То, что я мог познавать, неизбежно связано с тем, что я должен осознавать мое сознание, что я должен знать то, что я познаю». Из этого следует, что акт осознания доказывает реальность его самого и мыслящего субъекта («Know Thyself», p. 5).

⁷² Так как мы не имеем познания объектов в глубоком сне, мы не имеем и знания о я, хотя оно и существует. Если бы я не существовало в состоянии глубокого сна, мы не могли бы осознавать тождество своей личности при пробуждении ото сна («Prakaraṇapāñcīkā», p. 59).

⁷³ Там же, p. 56.

⁷⁴ Ср. с разграничением удовольствия и созерцания у Александра (Alexander, Space, Time and Deity, vol. I, p. 12–13).

не могут быть познаны таким образом, как познаются, например, удовольствие и страдание. Они познаются как знания, но не как объекты⁷⁵. Если знания познаются как объекты, то каждое индивидуальное знание нуждается в другом знании для его познания и *ad infinitum*. Прабхакара чувствует, что его теория явно не согласуется с замечанием Шабары, что мы воспринимаем объекты в восприятии, а не в познании, и доказывает, что, хотя знания являются самоочевидными, их наличие устанавливается в выводе. Вывод говорит нам о наличии знания, опираясь на тот факт, что мы обладаем пониманием объекта. Это знание называется *прамейей*, или объектом правильного познания, но не *санведьей*, или пониманием объекта во всей его полноте. Согласно Прабхакаре, мы имеем случай санведьи только тогда, когда определен внешний вид объектов, а это возможно в отношении к объектам, воспринятым чувствами. Так как познание не имеет формы, оно не может быть воспринимаемо. Его наличие только выводится. Вывод охватывает не форму или содержание объекта, а только его существование⁷⁶. Как Кумарила, так и Прабхакара признают, что познания, являющиеся продуктом (*паринамой*) Атмана, представляют собой объекты вывода.

Ценность познания не определяется чем-то внешним по отношению к нему. Вопрос о воспроизведении внешних объектов не ставится. Ценность познания определяется силой, с которой всякое непосредственное восприятие побуждает нас действовать во внешнем мире. Всякое познание порождает в нас это специфическое отношение и не нуждается в созерцании любого другого опыта. Познание, которое воспринимает объект, не может быть недействительным. Если бы познания не были действительными по своему существу, мы не имели бы какой-либо уверенности в своих знаниях. Понятие действительности наших знаний первоначально и невыводимо. В то время как познание самоочевидно, его действительность выводится из средств познания. Условия познания влекут за собой также и сознание его ценности⁷⁷.

Прабхакара подразделяет знание на действительное и недействительное. *Анубхути*, или непосредственное постижение, является действительным, тогда как *с്മृति*, или воспоминание, — недействительным. «Действительное познание или восприятие отличается от воспоминания, так как последнее нуждается в предшествовавшем знании»⁷⁸. Зависимость от предыдущего восприятия является причиной недействительности воспоминания. Знания, которые опосредованно относятся к объекту, недействительны. И у Прабхакары, и у Кумарилы предыдущее невосприятие объекта является критерием действительности знания, хотя последний настаивает также на отсутствии противоречий. Всякое знание действительно и побуждает нас к деятельности.

То, что называется *виपरьяя*, не является ложным знанием. Если всякое знание понятно само по себе (*свапракаша*) и, таким образом, истинно (*ятхартха*), мысль, заключенная в рассуждении «это — серебро», не может быть ложной. Когда мы ошибочно принимаем кусок раковины за серебро, это заблуждение обусловлено неумением разграничить два различных элемента в «этом» — идею серебра и выражение «это». В единичном психическом акте мы смешиваем воспринимае-

⁷⁵ *Samvittayaiva hi samvit samvedyā na samvedyatayā.*

⁷⁶ *Nāpy anumānā rupagrahaṇaṁ sanmātragrāhy anumānam bhavati.*

⁷⁷ Гангеша в своей «Таттвачинтамани» критикует это мнение на том основании, что если бы действительность знания определялась из общих условий познания, тогда недействительное знание было бы тождественно действительному знанию, так как и то и другое совершалось в одинаковых условиях. Кроме того, если познание самоочевидно, то было бы трудно объяснить познание, включающее в себя сомнение.

⁷⁸ *Pramāṇam anubhūtiḥ sā smṛter anyā na pramāṇam smṛtiḥ pūrvapratipattivyapekṣanāt* («Prakaraṇapāñcikā», p. 42; Jhā, Prabhākara Mīmāṃsā, II).

мые и вспоминаемые элементы. Объект познания — это вещь, данная познанию. В выражении «это есть серебро» то, что дано сознанию, является «серебром», а не «раковиной». Мы не осознаем раковину как раковину, потому что она никогда не проникает в сознание. Представление, которое вспоминается, не согласуется с фактом, так как суждение «это — серебро» вытесняется суждением «это только кусок раковины», когда познающий выбирает этот кусок. Заблуждение обусловлено *акхьятьей*, или невосприятием различия между данными и вспоминаемыми элементами. Воспринятый элемент («это») и элемент воспоминания («серебро») истинны; отсутствует только разграничение (*акхьяти*) этих двух факторов как различных. Это неразграничение обусловлено определенными недостатками органов чувств и воздействием сходства серебра и раковины, которое активизирует ранее накопленные впечатления о раковине, воспринятой раньше. Неосознанность различия между данными и воспроизведенными в памяти элементами ведет к действию. В действительном опыте нет различия между действительными и недействительными знаниями о серебре, так как оба они дают начало одному и тому же виду деятельности со стороны действующего агента⁷⁹.

Эта теория критикуется другими школами. «Появляются ли в сознании два представления, воспринимаемое и восстанавливаемое в памяти? Если они не возникают, то они и не существуют... Если же они появляются, тогда невосприятие различия между ними невозможно»⁸⁰. Эта теория не может объяснить тот факт, что, пока заблуждение остается, имеет место действительное представление сознания, а не простой образ, вызванный памятью. Трудно объяснить помрачение памяти (*смритипрамоша*), порождающее иллюзию непосредственного восприятия⁸¹. Гангеша доказывает, что неосознанность различия не может объяснить деятельность, к которой побуждается человек. Знание данного элемента, раковины, не являющееся предметом желания для человека, приведет к противодействию, знание восстановленного в памяти серебра — к деятельности, а неосознанность различия между ними должна иметь своим результатом бездействие. Трудно понять, как неосознанность может побуждать человека к деятельности⁸².

Точка зрения Прабхакары, заключающаяся в том, что в каждом акте познания обнаруживаются объект, субъект и познание объекта, не соответствует данным психологии. Когда мы познаем объект, нет какой-либо необходимости в том, чтобы содержание знания в то же самое время включало отношение его ко мне самому. Если индивид находится в нормальном состоянии духа, вероятным будет то, что содержание знания не включает отношения к я. Прабхакара ошибочно принимает данные последнего размышления за данные восприятия. Когда кто-либо размышляет о своем знании объекта, субъект и объект представлены в этой мысли. Мы не можем думать о вещи как о познанной без отношения к соответствующему познающему. Но нет оснований для того мнения, что человек не должен думать о вещах, не думая о них как о познанных. Акт размышления, представляющий более высокую ступень мышления, чем простое наблюдение объектов, говорит нам о привлечении знаний в ходе его. Прабхакара предполагает, что мы не можем знать без знания о том, что мы знаем⁸³. По-видимому, он не допускает разграничения между «я знаю» и «я знаю, что я знаю», и наоборот, если познание

⁷⁹ Когда мы говорим «эта раковина желтая», здесь нет элемента воспоминания, включенного в это суждение. Когда мы воспринимаем желтизну раковины, если даже это обусловлено дефектом глаз, это суждение правильно до тех пор, пока оно не вытесняется дальнейшим познанием.

⁸⁰ См. «Pañdit», N. S., vol. XII, p. 109.

⁸¹ «Vivaraṇaprāmeyasāṃgraha», I. 1.

⁸² «Tattvacintāmaṇi».

⁸³ Бонателли, итальянский мыслитель, придерживается также того мнения, что при познании какого-либо факта даны одновременно как познание факта, так и факт познания.

самоочевидно, объекты будут казаться проявлениями знаний, а не реальными объектами, и, таким образом, мы впадаем в субъективизм⁸⁴. Чтобы избежать субъективизма Прабхакара утверждает, что самоочевидные знания тоже выводятся. Комментируя замечание Шабары о том, что объекты воспринимаются, а не познаются, он говорит, что из этого следует, что знания являются всегда выводными⁸⁵. Но это противоречит самоочевидности знаний. Шаликанатха предполагает, что выводное знание представляет собой контакт манаса с Атманом, который порождает сознание⁸⁶. Если это все, что выводится, то было бы неправильно говорить, что знание выведено: до тех пор пока говорят, что знание самоочевидно, опасность субъективизма сохраняется. Прабхакара, помимо установления самоочевидного характера знания, ничего другого о природе знания не говорит. Он подчеркивает конечность нашего знания и мимоходом выявляет, каким образом смысл субъекта и объекта заключается внутри его самого. Если бы он развил то, что подразумевается его теорией, это привело бы его к отказу от своих дуалистических предположений.

■ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ КУМАРИЛЫ

Познание представляет собой движение, осуществляемое деятельностью я, результат которой заключается в выработке осознания объективных предметов. Познание определенного объекта заключается не в дальнейшем познании другого знания, а в познании (*пракатата*) объекта⁸⁷. Акт познания включает в себя четыре элемента: 1) познающего (*джнята*), 2) объект познания (*джняея*), 3) инструмент познания (*джняна-карана*) и 4) результат познания, или осознание объекта (*джятата*). Согласно Кумариле, познание не воспринимается непосредственно, но выводится из осознания (*джятата, пракатья*) объекта, производимого познанием⁸⁸. Каждый акт познания предполагает определенное соотношение между воспринимающим и воспринимаемым, которое влечет за собой какую-то деятельность со стороны воспринимающего. Наличие этой связи дает нам возможность предполагать действие фактора, которым является познание, в акте познания. Знание выводится из отношения между познающим и познаваемым, которое постигается внутренним восприятием (*манасапраптьякаша*). Если бы не было этого другого фактора, осуществляющего посредничество между познающим и познаваемым, я не могло бы становиться в отношении к объекту. Из специфической связи субъекта и объекта, включенной в познание, выводится существование познания. Сознание рассматривается здесь как *tertium quid*, связывающее я и не-я. Даже те, кто придерживается мнения о том, что все знания самоочевидны (*свапракаша*), допускают, что связь между я и не-я, включенная в познание, представляет собой объект внутреннего восприятия. Мы не можем сказать «этот кувшин познается мною» до тех пор, пока не познаем связь между познающим я и познаваемым объектом, так же как и отношение между познанием и объектом познания⁸⁹. Если познание или сознание самоочевидны и если объект обнаруживается

⁸⁴ S. V., «Śūnyavāda», 233.

⁸⁵ Atāṣiddham ānumānikatvam buddheḥ.

⁸⁶ «Prakaraṇapāñcikā», p. 63.

⁸⁷ Ср. Розмини, итальянского мыслителя, который говорит, что хотя каждый акт понимания позволяет нам познавать объект, которым он ограничивается, но этот акт еще не позволяет нам познавать самих себя. См. «Philosophical Review», July, 1922, p. 400.

⁸⁸ Jñātātānumeyam jñānam. См. также Śabara, I. 1. 1.

⁸⁹ Anyathā jñāto mayā ghaṭa iti jñānajñeyasambandho, jñātṛjñeya sambadho vā na vyavahartum śakyate. «Śāstradīpikā», p. 158.

с помощью сознания, то в чем проявляется отношение между сознанием и его объектом? Связь между ними не может быть обнаружена с помощью этого же самого знания, так как это знание не существовало, когда оно вырабатывалось. Когда познание совершается, оно выявляет свой объект, и поэтому связь между ними не может быть объектом этого познания. Так как познание происходит мгновенно, мы не можем сказать, что оно сначала выявляет объект, а затем — свое отношение к объекту. И нельзя также сказать, что отношение между познанием и объектом самоочевидно, так как доказательств этому нет. Последователи Кумарилы поэтому утверждали, что отношение между я и объектом является объектом внутреннего восприятия, которое доказывает существование познания⁹⁰.

Существование познания может быть доказано теми специфическими свойствами (*атишай*), которые произвело познание в своем объекте⁹¹. Это специфическое свойство должно быть допущено даже теми, кто утверждает, что познающий, познаваемый объект и познание обнаруживаются посредством сознания (*тримаянпратибхасавадибхих*). Кумарила отрицает самоочевидность познания для того, чтобы сохранить независимое существование внешних объектов. Последователи ньяя-вайшешики возражают против той точки зрения, следуя которой мы определяем характер познания из специфических свойств, производимых им в объекте.

Познание не должно рассматриваться как преобразующее то, что в нем осознается. Способность быть познанным является не качеством объекта, а только *sui generis* отношением (*сваюипасанбандха*), существующим между объектом и познанием⁹².

⁹⁰ «Śāstradīpikā», p. 158 — 159.

⁹¹ Arthagato vā jñānajaṇī anyo'tisayaḥ kalpayati jñānam («Śāstradīpikā», p. 159).

⁹² Постижимость (джнятата) является не чем иным, как свойством быть объектом познания. Природу объективности трудно определить. Если объективность означает, что знание вызывается объектом, то даже органы чувств и другие условия, производящие знание, должны рассматриваться как объекты. Кроме того, невозможно, чтобы свойство было представлено в объекте в то время, когда сам объект не существует. Постижимость представляет свойство объектов, хотя она не может быть представлена в прошедших и будущих объектах, которые также постижимы. Тот аргумент, что объект приобретает новое свойство познаваемости после того, как знание выработано, так же как действие варки приводит рис в состояние сваренности, несостоятелен, так как мы различно воспринимаем сваренность риса, которая колеблется в границах от тандилы (несваренного риса) до оданы (поджаренного риса), в то время как мы не воспринимаем свойство познаваемости в объекте. Кроме того, когда объект познан, то говорят, что в нем вырабатывается особое свойство, называемое познаваемостью, и поэтому когда эта познаваемость познана, то может вырабатываться другое сознание этой познаваемости и так *ad infinitum*. Если осознание будет рассматриваться как самоочевидное, то для того, чтобы избежать бесконечного регресса, мы можем также допустить, что и само познание является самоочевидным. Это может быть доказано тем, что существование объекта охватывает прошлое, настоящее и будущее, а когда он познается, то познается как принадлежащий настоящему. Познаваемость является именно состоянием объекта, определяемого настоящим временем, и, учитывая этот признак, мы выводим знание. Но это не так, потому что обусловленность настоящим временем относится к объекту и не порождается познанием, но только постигается им. Если это аргументируется тем, что понятие выводится из познания объектов (*вимаясанведгананумейям джнянам*), мы можем спросить, чему присуще познание — я или объекту. Оно не может принадлежать объекту, который лишен сознания. Если оно находится в я, тогда что же представляет собой познание, которое выводится из знания объектов. Если это аргументируется тем, что выводимое из знания объектов является его причиной в виде деятельности познающего (*джнятвивьяпара*), то мы можем спросить, вечна эта причина или преходяща. Если последнее, то что является причиной ее самой? Если это обусловлено контактом манаса с я, который помогает контакту органа чувств с объектом, тогда все это должно рассматриваться как причина знания. Нет необходимости допускать промежуточную причину в форме деятельности я. Если утверждается, что действие вечно, а случайное появление понятий обусловлено вспомогательными причинами, то, поскольку они достаточны для осуществления знания, нет необходимости постулировать деятельность я (*Srīdhara, Nyāyakandalī*, p. 96 — 98). Прабхакара

Последователи Кумарила доказывают, что если познание будет рассматриваться как воспринимаемое, оно должно рассматриваться как объект, что потребовало бы другого познания для его понимания и т. д. *ad infinitum*. Итак, они рассматривают познания как невоспринимаемые, хотя и способные к обнаружению своих объектов знаний⁹³. Понятие само по себе выводится, в то время как объекты познаются посредством понятий.

Мимансаки принимают идею самообоснованности знания⁹⁴. «Внутренняя достоверность принадлежит всем источникам правильного знания», говорит Кумарила, «потому что сила (способность), сама по себе не существующая, не может быть вызвана к жизни чем-либо другим»⁹⁵. Знание может быть опосредовано чувствами, выводимыми признаками и т. п. Но оно обнаруживает объекты, существу-

спрашивает, является ли эта постижимость свойством объекта (*артхибхарма*) или познавательной способностью (*джнянабхарма*). Оно не может принадлежать первому, так как оно не остается в объекте в какое-либо другое время, кроме того, когда этот объект познается, и проявляется как специфическая принадлежность познающего я. Оно не может принадлежать познавательным способностям, так как познание, свойством которых оно является, согласно Кумариле, не воспринимаемо, а то, что не воспринимается, не может быть субстратом познаваемости. С другой стороны, если познаваемость, представляющая по своему характеру осведомленность (*джнянабхарма*), воспринимаема, тогда даже понятия могут быть признаны в качестве воспринимаемых. Если познаваемость является по своей природе объектом (*артхасвабхарма*), то она означает только появление объекта (*артхапракатья*). Объект не может быть выявлен, если знание, благодаря которому он выявляется, само по себе не проявимо («*Prameyakalamārtanḍa*», р. 31 — 32). Согласно Кумариле, познание кувшина порождает в кувшине качество познаваемости, которое становится объектом восприятия в форме; «этот кувшин познается мною». Из этого выводится как существование познания, так и его действительность. В то время как ньяя придерживается взгляда, что познание, осознанность познания (*анувьявмайя*) и познание действительности познания следуют друг за другом, Кумарила предполагает, что последние два — одновременны.

⁹³ Прабхакара критикует эту точку зрения в своей «Прамьякамаламартанде» (р. 31). Познающий (*праматри*) и акт познания (*прамана*), получающиеся в результате познания, воспринимаемы как объекты познания (*прамейя*). Мы в нашем опыте по-разному воспринимаем различные факторы по знания. Нет также никакой необходимости в том, чтобы все воспринимаемое должно было всегда восприниматься как объект восприятия. Я воспринимается как познание, а не как объект познания. Так, познание может быть воспринято как инструмент восприятия. Когда последователи Кумарила признают воспринимаемость я, которое является только фактором познания, они могут также допустить воспринимаемость познания, которое является средством обнаружения объекта. Если я воспринимаемо, оно может познавать внешний объект самостоятельно, без помощи невоспринимаемого познания. Если говорят, что познающий не может вызывать действие без инструмента, то внутренние и внешние органы могут служить инструментами познания. Кроме того, если никакое действие невозможно без инструмента, то что является инструментом в познании я самим собой? Если я является инструментом в познании я, то оно также может служить инструментом в познании других объектов. Если допускается, что я и получающееся в результате понятие воспринимаемы, хотя они и не появляются в сознании как объекты познания, то можно также допустить, что инструмент познания также воспринимается не как объект познания, а как инструмент. Кроме того, если познание, пользующееся инструментами познания (*каранайджняна*), не полностью отличается от познающего (*картри*) и завершающего познания (*пхалайджжана*), то, таким образом, оно не может быть невоспринимаемым, в то время как другие два воспринимаемы. Кроме того, я и познание, посредством которого оно познает объекты, непосредственно обнаруживаются в нашем опыте, и поэтому они должны рассматриваться как объекты сознания (*pratyamānatvam hi grāhyatvam, ted eva karmatvam*). Все, что обнаруживается в сознании, представляет его объект. В суждении «я познаю кувшин» субъект осознает себя самого как нечто ограниченное познанием кувшина. Познание субъектом кувшина представляет собой такой же объект восприятия, как я и кувшин. Далее, если познавательный акт невоспринимаем, его реальность не может быть полностью установлена какой-либо праманой.

⁹⁴ *Tatra gurūṇaṃ mate jñānasya svaprakāśarūpatvāt tajjñānaprāmāṇyaṃ tenaiva grhyate. Bhāttānāṃ mate jñānaṃ atīndriyam, jñānajanaya jñātātā pratyakṣā, tayā ca jñānaṃ anumīyate. Murārīmiśrāṇaṃ mate anuvyavasāyena jñānaṃ grhyate. Sarveṣāṃ api mate tajjñānaviśayakajñānena tijjñānaprāmāṇyaṃ grhyate* («*Siddhāntamuktāvalī*», р. 135).

⁹⁵ См. также «*Nyāyaratnākara*», II. 47.

ющие сами по себе⁹⁶, и дает начало чувству своей собственной достоверности. Если мы должны ждать до тех пор, пока не выясним чистоту причин, мы должны будем ждать возникновения других знаний, обусловленных другими причинами, и т. д. *ad infinitum*⁹⁷. Доктрина самоочевидности (сватахпратая) считает, что знания сами по себе достоверны и их правильность может быть опровергнута только противоположной природой их объектов или признанием противоречивости их причин⁹⁸. Когда мы ошибочно принимаем веревку за змею, а потом обнаруживаем, что это веревка, а не змея, наше первое суждение отвергается как неправильное. Когда мы обнаруживаем дефекты в инструментах познания, мы сомневаемся в достоверности знания. Человек, страдающий желтухой, думает, что перламутр желтый. Когда он замечает расстройство своих глаз, он приписывает желтизну свойству своих глаз и допускает, что перламутр белый. Пока мы не узнали о противоречии, нет разумных оснований для сомнения. Недостоверность знаний является внешним фактором или путем открытия другими средствами действительного характера объекта или путем обнаружения недостатков в инструментах познания. Всякое знание, обусловленное одним из узанных способов познания, должно рассматриваться как правильное до тех пор, пока не имеется особых причин для сомнения. Недостоверность понятия никогда не является внутренне присущей ему и всегда обнаруживается внешним способом⁹⁹. Даже когда мы сомневаемся, например, в истинной природе вещи, воспринятой на расстоянии или при слабом освещении, мы можем разрешить сомнение путем второго познания, возникающего при более благоприятных условиях. В большинстве случаев может быть и так, что второе познание должно исправляться третьим, а иногда третье должно исправляться четвертым; но в большинстве случаев нет необходимости выходить за пределы небольшого числа познаний¹⁰⁰. Согласно Кумариле, ряды познаний, охватывающие три или четыре стадии, имеют результатом понятие, которое представляет собой абсолютную истину¹⁰¹.

⁹⁶ «Только для своего возникновения позитивные сущности нуждаются в причине. Когда они уже возникли, они сами по себе становятся действенными по отношению к своим различным следствиям» (II. 48). Для создания кувшина требуется глина и т. д., но он выполняет функцию сохранения воды сам по себе. Знание может нуждаться в причине для своего возникновения, но оно не зависит от этих причин в своей функции выяснения истинной природы вещей. Таким образом, миманса доказывает, что нет противоречия между сватахпраманой и зависимостью от причин, подобных чувственному контакту и т. д. Чувственный контакт и т. д. обычно выводятся после возникновения знания. Только в отношении памяти зависимость от предыдущего опыта очевидна.

⁹⁷ S. V., II. 49—51.

⁹⁸ S. V., II. 53.

⁹⁹ S. V., II. 85, 87. *Yatra kāraṇadoṣajñānaṃ vā tatra mithyātvam* («Śāstradīpikā», p. 142). *Jñānasya prāmāṇyaṃ svataḥ, aprāmāṇyam parataḥ*.

¹⁰⁰ S. V., II. 61.

¹⁰¹ Партхасаратхи говорит: «Широко известными причинами ложности познания являются определенные недостатки, связанные с местом, временем, обстоятельствами, чувственными органами, объектами познания и т. п. Когда наличие таких недостатков исключено, как, например, когда человек находится полностью в бодрствующем состоянии, полностью владеет своими способностями восприятия при дневном свете и когда объект, например кувшин, находится близко от него, никакое сомнение о дефектах познания не может возникнуть, а следовательно, не может возникнуть и представление о недостоверности восприятия. В других случаях может существовать возможность неточности; например, объект может быть удален на большое расстояние и, следовательно, может возникнуть подозрение о необоснованности представления; но обычно, как например посредством приближения к предмету, одна из альтернатив, одновременным присутствием которых обусловлено сомнение, может быть признана истинной, и вопрос разрешается этим простым способом. Как только обнаруживается, что предполагаемая неточность в действительности не существует, познание, правильности которого, казалось, угрожала эта неточность, отстаивает себя в своей сватахпрамане (внутренней ценности).» («Nyāyaratnakara», S. V., II. 58, 60—61).

Кумарила предполагает, что даже принятие в акте познания перламутра за серебро достоверно как познание. Познающий в это время получает знание. А что оно отвергается последующим опытом — это вопрос другой. Даже в познании перламутра как чего-то желтого имеется действительная желтизна, относящаяся к раздражительности глаза и которая им воспринимается. Познание, не устраняющее сомнения, например, когда мы не уверены, является ли воспринимаемый на расстоянии высокий предмет человеком или столбом, само по себе достоверно, так как мы воспринимаем высоту объекта и вспоминаем два различных объекта, которые оба высоки. Ошибочное познание просто обусловлено неполным восприятием или невосприятием. Оно обусловлено не позитивным ошибочным восприятием, а негативным невосприятием¹⁰². Партхасаратхи определяет правильное познание как такое, которое, будучи свободным от противоречий, постигает вещи еще не постигнутые¹⁰³. Самоочевидный характер познания не находится в противоречии с этой точкой зрения¹⁰⁴. Она просто восстанавливает характер восприятия, которое по своей природе достоверно. Достоверность является свойством познания, хотя мы можем и должны подвергать проверке истинность наших знаний, выясняя, находится ли оно в соответствии или в противоречии с другим знанием. Все это, однако, только внешняя проверка истины, она не может раскрыть нам ее внутреннюю природу.

Если согласованность является природой истины, а не просто ее проверкой, то будет трудно постигнуть истину, потому что мы попадаем в порочный круг. Кумарила и Партхасаратхи могли бы сказать нам, что нет необходимости в том, чтобы выходить за пределы трех или четырех познаний. Если мы хотя бы раз признаем, что достоверность познания опосредована, то мы не можем быть уверены в абсолютной достоверности какого-либо познания¹⁰⁵.

Критики теории мимансы утверждают, что мы не имеем возможности разграничивать познания, если они не имеют формы. Так как единственной вещью, позволяющей отграничивать одно от другого, является объект, то говорят, что знание принимает форму объекта. Утверждают, что имеется тождественность между познанием и познаваемой вещью. Мимансак показывает, что если бы существовало тождество между познающим я и познаваемой вещью, нельзя было бы сказать, что последняя постигается первым. И форма также не представляет собой единственную основу для разграничения познаний. Имеется такое явление, как *санведана*, или познание человека, которое является обнаружением особого вида

¹⁰² Неавторитетность познания проявляется в трех различных видах: в ложном познании, в непознании (*аджняна*) и сомнении. Сомнительное и ложное познание реально существуют и обусловлены дефектными причинами, а в непознании имеет место просто отсутствие причин (S. V., II. 54 – 55).

¹⁰³ Kāraṇadoṣabādhakajñānarahitam agrhītagrāhijñānam pramāṇam («Śāstradīpikā», p. 123).

¹⁰⁴ Но см. Jha, Prabhākara Mīmāṃsā, II. При подобной трудности предполагается, что термин «действительность» («validity») используется в двух различных смыслах. Каждое познание как познание действительно, и в этом смысле заблуждение, воспоминание и т. д. также действительны. Но для практических целей различие делается между действительным знанием, которое выдержало проверку деятельностью, и недействительным знанием, которое не выдержало этой проверки. См. P. Sastri, Pūrva Mīmāṃsā, ch. II.

¹⁰⁵ Возможно, что это имеет в виду профессор Стаут, когда он замечает: «В конечном счете истина не может быть познана только посредством ее согласованности с другой истиной. При отсутствии непосредственного познания принцип согласованности будет подобен рычагу, лишённому точки опоры... Утверждение, что всякое познание опосредствовано, в этом смысле неизбежно приводит к порочному кругу. Если опосредствованное познание может быть опосредствовано просто познаниями, которые сами просто опосредствованы, познание никогда не сможет осуществиться, так как оно не сможет найти отправную точку. Это было бы то же самое, как если бы кто-то сказал, что при постройке стены каждый кирпич должен лежать на другом кирпиче, а не прямо на земле» («Mind», 1908, p. 33).

достоинства (*гхармы*), благоприятствующего его активному действию по отношению к определенному объекту. Тот объект, по отношению к которому она способствует деятельности познающего, познается. Так как каждое познание ведет к активной деятельности, направленной на различные объекты, имеется основание для различения.

Наяйик не признает учение о самообоснованности знания. Знание не свидетельствует о своей собственной истинности. Нет уверенности, что наши знания всегда соответствуют действительности. Когда мы действуем на основе наших представлений, мы иногда можем добиться успеха, а иногда не можем. В первом случае мы устанавливаем действительность познания, а в другом — недействительность познания¹⁰⁶.

Теория мимансы о самодостовренности знания указывает, что достоверность является свойством всякого знания, неотделимым от него. Соответствие и согласованность проверяют действительность знания, но не порождают его. Они не раскрывают нам природу действительности познания. Функцией познания является способность познавать познаваемые объекты. Познание всегда включает отношение мышления к действительности. Разум, однако, действует в соответствии с законами мышления, которые в этом смысле нерушимы. Когда мы говорим «это хлеб», тогда то, что мы называем хлебом, в действительности может не быть им, но в момент суждения мы принимаем его за хлеб и не можем устоять перед силой этой идеи. Никакие сомнения не тревожат наше сознание, и поэтому содержание знания в момент суждения представляет абсолютную истину для нас. Все суждения, истинные или ложные, содержат в себе этот элемент необходимости. Это не значит, однако, что суждения являются просто игрой понятиями. Есть нечто такое, данное нашему сознанию, что мы должны принять. Существует контроль над нашими умственными процессами — контроль, осуществляемый действительностью. В каждом суждении имеется утверждение, что данная величина представляет собой нечто большее, чем она является, что имеется нечто, еще не данное теперь, но представленное ею. Каждое суждение включает, кроме того, элемент умственной деятельности, которая преувеличивает данное. Она истолковывает данную величину, показывает ее значение и утверждает, что эта величина представляет часть целого, не содержащегося в ней самой. Хотя мимансаки реалисты, но уже положение Кумарилы говорит о том, что суждение устанавливается как правильное, если оно подтверждается другими суждениями, вытекающими скорее из теории согласованности, чем из теории соответствия. Различные суждения должны приспособляться друг к другу. Но эта внутренняя согласованность еще не все. Она существует просто потому, что воспринимаемая действительность сама по себе согласованна.

Основная проблема отношения ума к действительности, которую он воспринимает, не поднимается мимансой. Миманса в самом общем смысле молча соглашается, что такая реальность, как существующий мир, является внешней по отношению к нашему мышлению. Трудности соотнесения понятия истины, вытекающие из этой позиции, обходятся благодаря теории самообоснованности всяких познаний.

■ Я

Ведийские предписания обещают вознаграждения, которыми будут наслаждаться в другом мире. Они были бы бессмысленны, если бы какое-то реальное я не продолжило существовать после разрушения тела. Говорят, что приносящий жерт-

¹⁰⁶ «Nyāyamañjari», p. 160 — 173.

воприношения должен пойти на небеса, а то, что пойдет на небо, является не телом из плоти и крови, а бестелесным Атманом¹⁰⁷. Джаймини не предлагает каких-либо подробных доказательств реальности Атмана, а, по-видимому, принимает аргументы веданты в этом вопросе¹⁰⁸. Он отграничивает *я* (*пурушу*) от понимания (*бугдхи*) и чувств (*индрий*)¹⁰⁹. Шабара признает реальность постоянного познающего, который «познан самим собой и не может быть видим или показан другими»¹¹⁰. Точка зрения Шабары предполагает, что Атман является тождественным сознанию. Отвергая виджнянаваду, он говорит, что существует субъект познаний¹¹¹ и что этот субъект познается самим собой.

Мыслители мимансы рассматривают *я* как отличное от тела, чувств и понимания. Душа присутствует и в то время, когда буддхи отсутствует, как это происходит во сне. Даже если бы буддхи сопутствовал *я*, мы не могли бы сказать, что он тождествен *я*. *Я* не является чувствами, так как оно продолжает существовать даже тогда, когда органы чувств повреждены или разрушены. Имеется какая-то сущность, которая обобщает различные чувственные данные. Тело материально, а во всяком познании мы осознаем познающего как нечто отличное от тела. Элементы тела не обладают сознанием, и их комбинация не может дать начало сознанию. Тело представляет средство для цели, находящейся вне его самого, и поэтому говорят, что оно служит душе, которая управляет им. Факты памяти доказывают существование души. Допускается, что душа претерпевает изменения, но в течение всех этих изменений душа сохраняется. Познание, которое выражается в деятельности (*крия*), относится к субстанции, называемой душой¹¹². То, что душа подвергается модификациям, не является аргументом против ее вечного характера¹¹³. Также не является серьезным и возражение, что, когда мы достигаем результатов, мы забываем о действиях, приведших к ним. Отвергая буддистскую концепцию о душе как серии идей, каждая из которых выводится из своих предшественников — впечатлений прошлого, Кумарила утверждает, что если закон кармы имеет какой-то смысл, то должен существовать какой-то общий субстрат. Буддист не в состоянии объяснить закон возмездия или возможности перевоплощения. Гипотеза о тонком теле не очень помогает, так как отношение мысли к нему представляет тайну. Явления самосознания, желания, памяти, удовольствия, страдания бессознательны с точки зрения буддистской теории о серии идей. Таким образом, должно существовать нечто потенциально обладающее идеями, вечное и способное к перевоплощению. Душа не может состоять из атомов, так как она воспринимает изменения в различных частях тела. Она рассматривается как *вибху*, или всепроникающая и как способная связывать себя с одним телом после другого. Душа управляет телом, с которым она связана, пока не освобождается. Вездесущая душа может действовать, так как деятельность не представляет просто движение атомов. Энергия души выступает причиной движения тела.

¹⁰⁷ I. 1. 5.

¹⁰⁸ Упаварша, вриттикара обеих миманс, говорит (I. 1. 5), что вопрос об Атмане будет рассматриваться в утгара-мимансе. Шабара, по-видимому, придерживается того же мнения, и поэтому Кумарила говорит в последнем стихе своей «Атмавады» (S. V.):

Ity aha nāstikyanīrākariṣṇur ātmāstitām bhāṣyakṛd atra yuktyā
Dṛḍhatvam etad viśayaś ca bodhaḥ prayāti vedāntaniṣeṇa.

«Таким образом, комментатор (Шабара) с целью опровержения атеизма устанавливает существование души посредством рассуждения, и это мнение усиливается изучением веданты. См. S. B., III. 3. 53.

¹⁰⁹ I. 1. 4.

¹¹⁰ Svasaṁvedyaḥ sa bhavati nāsāv anyena śakyate draṣṭum darśayitum vā.

¹¹¹ Jñānatiriktaḥ sthāyī jñātā vartate.

¹¹² S. V., «Ātmavāda», 100.

¹¹³ S. V., «Ātmavāda», 22, 23.

Мимансаки принимают теорию множественности душ¹¹⁴ для объяснения разнообразия переживаний. Мы выводим наличие души из деятельности тел, которая необъяснима без такой гипотезы. Подобно тому как мои действия обусловлены моей душой, другие деятельности обуславливаются другими душами. Различения дхармы и адхармы, которые представляют собой свойства души, нуждаются в существовании различных душ. Аналогично тому, как одно солнце, отраженное в различных субстанциях, приобретает различные свойства, так и одна душа, отраженная в различных телах, приобретает разные качества, не поддерживается, потому что качества, кажущиеся различными, принадлежат отражающему агенту, а не солнцу. Если бы эта аналогия была правильна, разнообразные качества, появляющиеся в связи с душой, принадлежали бы телам, а не душе. Но удовольствие, страдание и прочее являются качествами души, а не тела¹¹⁵.

Праххакара понимает под душой нечто неинтеллектуальное, представляющее собой субстрат качеств, подобных познанию деятельности и переживания или наслаждения и страдания¹¹⁶. Нет непосредственного знания о постоянном, неизменном я. Последнее доказывается непосредственно из факта признания постоянных объектов мышления¹¹⁷. В явлении узнавания мы имеем два элемента: воспоминание (*смирити*) и предыдущее восприятие (*пурванувхава*) объекта. Тот факт, что мы способны вспоминать ранее полученное знание, означает существование постоянной души, являющейся субстратом (*ашрая*) прошлого восприятия и настоящего воспоминания. Таким образом, согласно Прабхакаре, постоянное я, или личное тождество, является не объектом узнавания, а его субстратом¹¹⁸. Оно является всеохватывающим и неизменным. Оно не самопознаваемо, так как тогда мы получали бы знание о нем даже в глубоком сне, которого мы не имеем, хотя я, вероятно, существует и в состоянии глубокого сна. Ясное само по себе знание «я познаю кувшин» обнаруживает кувшин как объект и я как субстрат познания. Я познается непосредственно как субстрат познания, так же как кувшин познается как объект познания. То, что выступает как я, является душой, свободной от всех объективных элементов. Так как я обнаруживается нами во всяком познании, даже в том, в котором не познается тело, я рассматривается как нечто, отличное от тела. Я не воспринимаемо само по себе, но всегда познается как агент (*карта*) познания, а не как его объект (*карма*). Акт познания не заканчивается (*свапхала*) в я, потому что я никогда не выступает объектом восприятия внешнего или внутреннего. Такое отличное от сознания объекта явление не существует как самосознание. Душа не может быть ни субъектом, ни объектом сознания¹¹⁹. Она является проводником, носителем сознания, и она вездесуща, хотя и лишена сознания. Она, таким образом, существенно отличается от тела, чувств и понимания, проявляется при всех познаниях и вечно. Прабхакара отрицает, что душа соответствует по размеру атому или телу, которое она одушевляет. Хотя она вездесуща, она не может

¹¹⁴ Buddhīndriyaśāstrebyho bhinnā' tmā vibhūr dhruvāh Nānābhūtaḥ pratiksetram arthajñāneṣu bhāṣate (S. S. S., VI, 206). См. также S. V., «Ātmavāda», p. 5–7.

¹¹⁵ Jh ā, Prābhākara Mīmāṃsā.

¹¹⁶ Kartā bhoktā jado vibhūr iti prābhākaraḥ. Мадрхусудана Сарасвати объясняет джаду таким образом: Saca jñānasvarūpabhinnatvāj jadaḥ; jānāmīti jñānāśrayatvena sa bhāti, na jñānarūpatvena («Siddhāntabindu», «Nyāyaratnāvali»).

¹¹⁷ «Vivaranaprameyasamgraha». Thibaut, E. T., p. 405 («Indian Thought», vol. I).

¹¹⁸ Адвайта оспаривает эту точку зрения. При воспоминании имеется данное я, в предыдущем восприятии было прошлое я, и пропасть между ними не может быть преодолена, если это не будет получено посредством акта узнавания, который нуждался бы в другом и т. д. до бесконечности. Это не может быть доказано тем, что данное воспоминание и предыдущее восприятие совместно постигаются продолжающим свое существование я, так как они оба — прошлое и настоящее — не могут появляться вместе.

¹¹⁹ «Śāstradīpikā», p. 348–349.

воспринимать то, что происходит в другом теле, так как она может воспринимать только происходящее в телесном организме, вызванное прошлой кармой души. Имеется много душ, по одной в каждом теле. В своем освобожденном состоянии душа продолжает существовать как простое *esse (cam)*, служащее основанием общего понятия всех вещей, взятых вместе, но не чувств, так как свойства радости и страдания не могут обнаруживать себя в чем-либо другом, за исключением тела. Душа неразрушима, так как не порождается какой-либо причиной¹²⁰.

Партхасаратхи доказывают, что нет противоречия в утверждении, что я представляет собой как субъект, так и объект восприятия. Когда Прабхакара говорит, что я обнаруживается актом познания, он предполагает, что я является также объектом познания. В явлениях узнавания и воспоминания объект, а не субъект появляется в сознании. Именно я, воспринятое как объект восприятия, представляется в сознании как объект настоящего воспоминания и узнавания. Если бы в узнавании я это я не было объектом, то этот акт был бы бесцельным, но не может быть сознания без объекта. Таким образом, я должно рассматриваться как объект самосознания¹²¹. Я, как и сами объекты, познается посредством того же самого процесса действительного познания, но даже когда я представляет субъект познания, а не его объект, как например человек, который гуляет, хотя он обладает действием гуляния как своим собственным, рассматривается только как агент гуляния, а не его объект.

Согласно последователям Кумарилы, я не обнаруживается в каждом познавательном акте. Осознание объектов не всегда присуще я. Некто иногда знает объект («это — кувшин»), но он не знает, что он знает кувшин. В то время как я не проявляется как субъект или объект осознания объектов (*viśayavitṭi*), иногда встречается наряду с осознанием объектов другое сознание, то есть самосознание (*ahantpratyā*), объектом которого выступает я. Прабхакара прав, утверждая, что субъект всегда включается в осознание не-я, но он не всегда ясно выражен. Между присутствием я и осознанием этого присутствия существует различие, и нет необходимости для нас быть осведомленными о я всякий раз, когда мы постигаем объект. Я проявляется только в самосознании, которое не может быть тождественным с осознанием объектов. Самосознание указывает на более высокую степень сознательной жизни, чем простое осознание объекта¹²². Существует различие между непосредственным, или первоначальным, опытом, таким, как постижение объекта, и рефлексивным, или вторичным, опытом, таким как возвращение сознания к самому себе.

Прабхакара не допускает, что Атман представляет собой то же самое, что и *санвит*, или сознание, и поэтому вынужден говорить, что Атман не ясен сам по себе. Но эту точку зрения трудно защищать. Атман является праматри и познающим, а Прабхакара описывает санвит, или сознание, как познающего, а иногда как познание¹²³. Отвергая теорию Кумарилы о том, что я выступает объектом умственного восприятия, Шаликанатха допускает, что я самоочевидно, что оно также включается в познание внешних объектов¹²⁴ и поэтому не является бессознательным субстратом сознания. Санвит ясно само по себе, хотя и не познается как объект сознания. Далее, говорят, что познания являются *париманами* (модификациями) я, и, таким образом, природа я должна быть сознательной, иначе она не сможет модифицироваться в познания. Я, или сознание, никогда не может быть

¹²⁰ J h ā, Prābhākara Mīmāṃsā.

¹²¹ P. P., p. 344 и далее.

¹²² «Śāstradīpikā», p. 344 – 352.

¹²³ Санвит используется как обозначающее сознание. Saṃvid utpattikāraṇam ātmamanassanīkarṣākhyaṃ («Prakaraṇapañcikā», p. 63).

¹²⁴ Svayamprakāśatvena, viśaya pratitigocaratvena («Prakaraṇapañcikā», p. 151).

объектом сознания, но это не значит, что оно несознательно. Оно представляет основу всякого познания. В самом познании оно появляется в качестве субъекта, или я. Я не является чем-то большим или меньшим, чем я, которое мы непосредственно познаем как субъект или субстрат познания. Я не представляет ни субстанцию, ни качество, ни деятельность. Оно — просто сознание. Как это выразила бы адвайта-веданта, оно становится я, когда иллюзорно ассоциируется с органом я. Сознание самости отсутствует в глубоком сне, когда я свободно от всех слов я. В познании объектов всеохватывающий Атман, или сознание, появляется как ограниченное своим отношением к объекту. Прабхакара, по-видимому, сознает, что его теория ведет его к позиции, близкой к позиции адвайта-веданты, но озабочен тем, что это не должно подчеркиваться, так как его главная цель — придать особое значение разграничения личности и ее индивидуальной ответственности. Прабхакара говорит: «Заявление, что выражения я и мое указывают на неправильное понимание Атмана, должно быть сделано по отношению к тем, кто подчинил свои привязанности мирским объектам, а не к тем, кто привязан к карме»¹²⁵.

Согласно Кумариле, душа выступает как отличная от тела, вечная и вездесущая. Атман является самым сознанием, хотя душ много¹²⁶. Так как все души по своей природе представляют сознание, упанишады говорят о всех их как о единой¹²⁷. Атман является сознанием так же, как и субстратом познания, представляющего продукт Атмана¹²⁸. Существование я выводится с помощью понятия субъективного я. Я обнаруживается посредством самого себя, хотя незаметно для других¹²⁹. Я выступает как объект познания, так как оно воспринимается также непосредственно, как и кувшин. Оно — объект умственного восприятия (*манаса-пратьякши*). Я является как объектом, так и субъектом познания¹³⁰, и это не является противоречием, так как мы разграничиваем в я субстанциональный (*дравья*) элемент, представляющий объект познания, и элемент сознания (*бодха*), представляющий субъект познания¹³¹. Последователи Прабхакары возражают против этой точки зрения. Если субстанциональный элемент я не обладает интеллектом, то он вовсе не является я. То, что остается, является элементом, наделенным сознанием, а он не может служить ни субъектом, ни объектом. Он не состоит из частей и поэтому не способен подвергаться таким изменениям, чтобы иметь одновременно характер как субъекта, так и объекта. Если реальность представляет объект сознания, тогда я не может быть субъектом, или познающим, так как оно является такой же субстанцией, как и кувшин. Если Кумарила утверждает, что чистая форма сознания является субъектом, в то время как то же самое сознание, эмпирически модифицированное, представляет собой объект¹³², то мы, по-видимому, имеем три типа, а именно: сознание объекта самого по себе (*шуддхавишьяграханам*), чистый субъект (*шуддхаджнятрипа*) и субъект, модифицированный объектом, подобным кувшину (*гхатавакчиннаджнятрипа*). Кроме того, так как я непосредственно обнаруживается при каждом познании объекта как его познаю-

¹²⁵ «Bṛhatī», p. 32. М. S. в Азиатском обществе Бенгалии.

¹²⁶ S. V., «Ātmavāda». 74 – 75.

¹²⁷ «Tantravārttika», II. 1. 5.

¹²⁸ Рамануджа, который признает подобную точку зрения, рассматривает познавательную способность как вечное свойство атмана, способное к увеличению и уменьшению. Между тем Кумарила думает, что познавательная способность представляет эволюцию (*паринаму*) Атмана, которая возникает благодаря праманам.

¹²⁹ S. V., «Ātmavāda», p. 142 – 143.

¹³⁰ S. V., «Ātmavāda», p. 107.

¹³¹ Ср.: «Nyāyaratnāvalī»: «Atmano'sti amśadvavam, cidamśo' cidamśaś ca; cidamśena draṣṭṛtvam acidamśena jñānasunhādioarināmitvam 'mām ahaṁjānāmi' iti jñeyatvam ca» (P. Sastri. Pūrva Mīmāṃsā, p. 95). См. также «Vivaranapraneyasaṁgraha», Thibaut, E. T., «Indian Thought», vol. I, p. 357.

¹³² Ghatāvachinnā hi jñātṛtā grāhyā, śuddhaiva jñātṛtā grāhikā («Nyāyamañjari», 430).

щий, нет необходимости признавать другое восприятие, подобное внутреннему, которое, как говорят, обнаруживает *я* непосредственно как объект.

Если познавательная способность принадлежит *я*, тогда *я* не может быть неощущающим. Если же *я* есть сознание, тогда это само собой разумеется, потому что все доказательства признают его реальность¹³³. У Кумарилы объекты, кажется, связываются с сознанием посредством вритти. Бессознательный элемент (*акиданша*) Атмана является, возможно, *антахкараной* (внутренним органом), посредством которого *я* развивается в форму вритти. Из того, что Атман в явлении самопознания выступает как субъектом, так и объектом в явлении самосознания, не следует, что оно имеет элементы сознательности и несознательности. Фактически мы видим, что как Прабхакара, так и Кумарила стремятся к более правильному пониманию *я*, которого они не могут достигнуть из-за своих практических интересов.

■ ПРИРОДА ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Теория восприятия мимансаков признает реальность объектов, так как восприятие возникает только тогда, когда имеется контакт с реальными объектами¹³⁴. Когда мы ощущаем, мы ощущаем объекты, а не наши познавательные способности¹³⁵. Мы заключаем о познавательной способности, но не воспринимаем ее. Доктрина самодостоверности знания включает мысль с реальности объектов, которые постигаются. Кумарила отвергает как ту теорию, что идеи не имеют основы (*ниралашбанавада*), так и теорию о том, что внешняя действительность представляет собой просто пустоту (*шуньявада*). Реальность внешнего мира является единственной основой опыта и жизни. Если бы не было ничего, кроме идей, то все наши суждения, покоящиеся на вере в реальность внешнего мира, были бы ложными. То, что наши понятия имеют реальную основу во внешнем мире, не опровергается дальнейшим познанием. Если говорят, что нереальность понятий, созданных в бодрствующем состоянии, вытекает из пронизательности йогинов, то Кумарила отвечает на это отрицанием достоверности йогического проникновения и ссылается на другие йогические интуиции, которые подтверждают реальность мира. Теоретики мимансы не придерживаются теории феноменальности мира. «Если те, кто знает Брахмана, заключают, что все познанное ложно, а непознанное истинно, то разрешите мне расстаться с ними с поклоном»¹³⁶. Вселенная реальна и не зависит от разума, который воспринимает ее.

Прабхакара признает восемь категорий: субстанцию (*гравья*), качество (*гуна*), действие (*карма*), всеобщность (*саманья*), присущность (*паратантратта*), силу (*шакти*), подобие (*сагрийшья*) и число (*санкхья*). Субстанция, качество и действие практически объясняются различными направлениями теории ньяйи. Согласно Прабхакаре, саманья реальна. Она существует всецело в каждом индивидуе и является объектом чувственного восприятия. Она не обладает существованием отдельно от индивидуальностей. Прабхакара не допускает существование высшего рода на том основании, что мы не осознаем его. Мы не воспринимаем количество объектов как просто существующее. Когда мы говорим об индивидуальном объекте как о существующем (*сам*), мы понимаем, что индивидуальность имеет свое специфическое существование (*сварупасатта*). Мы не воспринимаем вещь отдельно от ее качеств. Универсальное и особенное связаны посредством *самавайи*, или присущности. Когда рождается новый индивид, возникает и новое отношение

¹³³ См. Sureśvara, Sāmbadhavārttika, 1066.

¹³⁴ Satsamprayoga, M. S., I. 1. 4.

¹³⁵ Arthaviśayā pratyakṣabyddhir na buddhiviśayā. Śabara, I. 1. 4.

¹³⁶ «Bṛhātī», p. 30. См. также «Śāstradīpikā Advaitamatānirāsa».

присущности, путем которого индивид подводится под родовой признак, существующий в других индивидах. Когда индивидуальность разрушается, отношение неразрывной связи между индивидуальным и универсальным уничтожается. Присущность не вечна, так как она существует также и в преходящих вещах. Присущность не единственна, а множественна: присущностей столько, сколько имеется вещей. Она как производима, так и непроизводима, как воспринимаема, так и невоспринимаема — в зависимости от природы вещей, к которым она принадлежит. Сила — общее название, данного могуществу, путем которого субстанции, качества и всеобщности оказываются причинами вещей¹³⁷. Сила, которая устанавливается на основе результатов, вечна в вечных вещах и не вечна в других. Согласно Прабхакаре, подобие не должно смешиваться с субстанцией, качеством или действием, так как оно пребывает в качествах благодаря внутренней связи. Субстанция не может пребывать в качествах, точно так же как качество или действие не могут пребывать в другом качестве или действии. Подобие не тождественно родовой природе, так как оно зависит от его соотносительности. Оно относится к роду так же, как когда мы говорим, что род коровы подобен роду лошади. Подобие не может быть отождествлено с несуществованием, так как оно не познается в отношении к своей противоположной сущности. Мы уже видели, что подобие не может быть познано посредством восприятия; вывод, или доказательство, и *упамана*, или сравнение, дают нам знание о нем¹³⁸. Сила, подобие и количество рассматриваются как самостоятельные категории, так как они не могут быть сведены к другим. Вишеша наыйика не признается, так как она обозначает особый вид качества. *Абхава*, или несуществование, ничего не представляет собой отдельно от своей основы в пространстве, где оно предполагается существующим.

Кумарила подразделяет все категории на положительные (*бхава*) и отрицательные (*абхава*). Последние выступают в четырех видах: предшествующее, последующее, абсолютное и взаимное. Положительными категориями четырех видов являются: субстанция, качество, действие и всеобщность. Сила (*шакти*) и подобие (*сагришья*) сводятся к субстанции. Сила представляет свойство объектов, которое мы подразумеваем, но не воспринимаем. Она приводится в состояние существования вместе с вещами. Число — это свойство. Сила является естественной (*сахая*) или производной (*агхей*). Подобие — это только свойство, заключающееся в том факте, что более чем один объект обладает одинаковым рядом признаков. Оно не может быть особой категорией ввиду того факта, что мы не осведомлены о различных степенях подобия в нашем обычном опыте. Присущность, по Кумариле, не есть нечто отличное от тех вещей, в которых она существует¹³⁹. Подобно Прабхакаре, Кумарила придерживается того мнения, что родовая природа воспринимаема¹⁴⁰. Отношение существует между вещами, которые отличны, а присущность, говорят, должна существовать между вещами, которые нераздельны, подобно роду и индивидуальности, и поэтому эта концепция невозможна.

Субстанция — это то, в чем пребывают качествами имеется девять субстанций: земля, вода, воздух, огонь, акаша, я, ум, время и пространство. Кумарила к этому перечню добавляет темноту и звук¹⁴¹. Земля, вода, воздух и огонь обладают

¹³⁷ Мнение, что невидимая сила пребывает в причине, производящей следствие, критикуется наыйиком на том основании, что эта сила не является фактом наблюдения или вывода. См. «Kusumāñjali», I.

¹³⁸ «Prakaraṇapañcikā», p. 100 и далее.

¹³⁹ S. V., «Pratyakṣasūtra», p. 146 — 150.

¹⁴⁰ Indriyagocara, S. V., «Vanavadā», p. 24.

¹⁴¹ Темнота, согласно Прабхакаре, представляет собой просто отсутствие света. Если бы она была субстанцией или качеством, она должна была бы восприниматься также и днем. Кумарила утверждает, что темнота — субстанция, так как она обладает свойством синевы и способна к движению.

цветом и осязаемостью и, таким образом, являются объектами чувств зрения и осязания, когда они не находятся в атомарном состоянии. Другие субстанции не воспринимаются, а только выводятся. Видимая белизна акаши обусловлена частицами огня в нем. Акаша выводится как основа звука. Воздух, по мнению Прабхакары, не горяч и не холоден. Его теплота или холодность обусловлены частицами огня или воды, растворенными в нем. Согласно Кумариле, он воспринимаем посредством осязания.

При установлении качеств и их назначения в субстанциях Прабхакара и Кумарила находятся под влиянием вайшешики. Кумарила вслед за Праша-стападой перечисляет двадцать четыре качества, заменяя только тон (*дхвани*) на звук, а проявление и силу на достоинство и недостаток. В то время как Прабхакара утверждает, что индивидуальность относится только к вечным вещам, Кумарила придерживается мнения, что она относится как к производным, так и к вечным вещам.

Действие имеется в пяти видах, упомянутых вайшешикой. В то время как Прабхакара придерживается взгляда, что оно только объект вывода, Кумарила утверждает, что оно воспринимаемо. Согласно Прабхакаре, мы говорим, что мы видим движение, когда видим соединение или разъединение с точками пространства. Эти контакты совершаются в пространстве, в то время как движения происходят в объектах. Кумарила утверждает, что если движение выводится, то оно может выводиться только как нематериальная причина соединений и разъединений объекта с точки пространства, а это предполагало бы, что оно существует как в объекте, так и в пространстве, тогда как оно существует только в объекте. Таким образом, он доказывает, что мы видим движение, которое находится в объекте и осуществляет соединение и разъединение атомов в пространстве. В то время как Кумарила допускает существование общего, субстанции, качества и действия, Прабхакара не признает два последние. Пурва-миманса не признает доктрину первоначального творения или полного разрушения¹⁴².

■ ЭТИКА

Дхарма — система правильной жизни. Джаймини определяет дхарму как установление или требование¹⁴³. *Кодана*, или предписание, представляет собой *лакшану*, или символ дхармы. Это — юридическое определение закона. Согласно Шабаре, *кодана* означает предписание, побуждающее человека к действию¹⁴⁴. «Долг» имеет внешний источник, так как обязанности открываются нам благодаря силе, находящейся вне нас. Слово «кодана» имеет другое значение, а именно — внутреннее вдохновение и импульс. Внутреннее влечение сердца согласуется с тем, что предписывается извне. Индивидуальная воля и решение народа находятся в гармонии. Комментаторы считают, что предписываемое обладает способностью вызывать больше радости, чем страдания; таким образом, направление предписываемого поведения ведет к желаемым результатам. Счастье — это цель, признаваемая пурва-мимансой, но оно не является счастьем в этом мире. Ради счастья вне этого мира мы должны практиковать в мире самоотрицание. Действия, которые приносят вред или страдание (*анартха*), не являются дхармой. Дхарма есть то, что предписывается, а последнее ведет к счастью¹⁴⁵. Если мы не соблюдаем предписаний, мы не только упускаем наше счастье, но и становимся подверженными страданию.

¹⁴² S. V., «Sambadhākṣepaparihāra», 113.

¹⁴³ Codanālakṣaṇo 'rtho dharmah (I. 1. 2).

¹⁴⁴ Codaneti kriyāyāḥ pravartakaṁ vacanaṁ ahuḥ (Sabara. I. 1. 2).

¹⁴⁵ Веление соответствует *вигхи*, долг — *дхарме* и санкция — *пхале*.

Этика пурва-мимансы основана на откровении¹⁴⁶. Ведийские предписания устанавливают детали дхармы. Добрым делом, согласно мимансакам, является то, что предписано ведой. Тексты смрити, согласно ортодоксальной теории, соответствуют ведийским текстам, хотя некоторые из них могли быть утеряны. Если смрити противоречат шрути, первые должны быть пересмотрены¹⁴⁷. Когда мы обнаруживаем, что смрити излагаются с эгоистическими целями, они должны быть отвергнуты¹⁴⁸. За смрити следует практика хороших людей и обычаев¹⁴⁹. Обязанности, не имеющие письменной санкции, объясняются на основе принципов полезности. Если мы совершаем какое-то действие в соответствии с естественными инстинктами, мы недобродетельны¹⁵⁰. Жизнь индийцев управляется правилами вед, поэтому правила мимансы имеют важное значение для интерпретации закона хинди.

Для достижения спасения мы должны соблюдать нитя кармы, подобные *сангхье* и т. д., и наймиттика кармы, когда возникают соответствующие обстоятельства. Эти обязанности безоговорочны. Если мы не исполняем их, мы совершаем грех (*пратьявая*). Для достижения особых целей мы выполняем камья кармы. Нам нет необходимости исполнять их, если мы не заинтересованы в этих результатах. Избегая запретного (*нишигха*) поведения, мы спасаемся от ада, и если мы сохраняем чистоту камья (добровольных) карм, то освобождаем себя от эгоистических целей; если же мы поддерживаем безусловные обязанности, мы достигаем освобождения.

Согласно Джаймини, только три высших класса имеют право совершать жертвоприношения. Эту мысль поддерживает Атрейя. Но даже тогда были мыслители, подобные Бадари, которые придерживались того, что все касты в равной мере имеют право совершать жертвоприношения. Джаймини основывает свое положение на том факте, что шудры не могут изучать веды, и поэтому утверждает, что они не могут совершать жертвоприношения¹⁵¹.

Последователи Прабхакары приступают к анализу волевого акта. В «Сиддхантамуктавали» понимание Прабхакарой волевого действия излагается как состоящее из следующих ступеней: сознание того, что должно быть совершено (*карьятаджняна*), или ощущение чувства долга: желание сделать это (*чикирша*), которое включает сознание того, что это может быть сделано (*критисагхьятаджняна*); хотение (*пратипитти*); двигательная реакция (*чешта*) и действие (*крийя*). Прабхакара придает чувству долга больше значения, чем сознанию добра, которое, однако, представлено в камья кармах. В ведийских жертвоприношениях предписания посредством силы (*шабдубхавана*) своих слов ведут к возникновению деятельности в агенте, направленной к результатам, указанным в предписании. Миманса признает человеческую свободу, поскольку иначе человеческие индивиды не смогли бы нести ответственность за свои действия.

Закон кармы, правильно понимаемый, не противоречит свободе. Мы можем воздерживаться от первого шага, но когда мы уже сделали его, мы легко склоняемся сделать второй шаг благодаря действию закона привычки¹⁵².

¹⁴⁶ Ср. определение счастья Пелеем как «совершение добра для человечества в повиновении богу и ради вечного счастья».

¹⁴⁷ I. 3. 3.

¹⁴⁸ I. 3. 4.

¹⁴⁹ I. 3. 8–9.

¹⁵⁰ IV. 1. 3.

¹⁵¹ VI. 1. 25–38. Джаймини противоречит некоторым фактам, которые он настойчиво пытается разъяснить. В VI. 1. 44–50 за тем, кто делает колесницы и находится вне четырех каст, признается право совершать жертвоприношение агньядханы. Нишады имели право исполнять раудраджня (VI. 1. 51–52).

¹⁵² Дух поучений Дария в период упадков персов: «Когда на основе нашей собственной свободной воли мы впадаем в грех, бог сам становится нашим союзником».

Веды представляют мудрость народа, и если обнаруживается, что они противоречат просвещенному общественному мнению, естественно возникает сомнение в их ценности. Кумарила доказывает, что ведийские предписания обладают внутренней обоснованностью, так как они принимаются большинством людей. По его мнению, социальное сознание подтверждает авторитетность ведийских правил. Он, однако, призывает нас принять руководство вед в вопросе долга, а не полагаться на таких неопределенных руководителей, как общественное добро или счастья других¹⁵³. Поведение великих людей также показывает нам природу дхармы. Но Кумарила боится поддержать принципы буддизма из-за их враждебности авторитету вед. Он обладает достаточной честностью, чтобы допустить, что буддистский кодекс морали, подчеркивающий ахинсу, имеет важное значение, хотя отрицание им вед низкопробно. Истина в буддизме смешана со многим ложным, и поэтому он сравнивает его с молоком, налитым в собачью шкуру¹⁵⁴.

Беданта протестует против доктрины механического церемониализма в том же духе, в каком Иисус протестовал против фарисеев, а Лютер против доктрины оправдания делом. Всякое дело, каким бы священным оно ни казалось, может выполняться механическим путем, без какого-либо чувства чего-либо кроме него, и поэтому само по себе не может быть во многом полезным для спасения. Ритуальность скорее вредит из-за слепоты основанной на ней веры. Мы можем совершить какое-то число жертвоприношений, хотя из них могут и не следовать большие изменения внутреннего духа. Если добродетель состоит в моральном возрождении или преобразовании сердца, то необходимостью будет не церемониальная жертва, но жертва эгоистичности. Веды говорят о шраддхе, или вере, бхакти, или преданности, и тапасе, или строгости¹⁵⁵, которые только отдаленно связаны с жертвоприношениями. Теистические теории, которые декларируют, что всякая работа должна выполняться как жертвоприношение богу, соответствуют духу веды. Некоторые позднейшие мимансаки поддерживали это мнение. Лаугакши Бхаскара сообщает нам, что когда долг исполнен в духе посвящения богу, он становится причиной освобождения¹⁵⁶. Картина вознаграждений в этом мире и в будущем подавляет дух незаинтересованности и самопожертвования. Мимансаки, однако, говорят нам главным образом о жертвоприношениях¹⁵⁷ и, таким образом, не в состоянии охватить большую часть человеческой жизни.

■ АПУРВА

Действия предписываются с целью получения соответствующих результатов. Существует необходимая связь между действием и его результатом. Действие, исполненное сегодня, не может иметь своим следствием результат в какое-то будущее время, если оно перед своим прекращением не дает начала какому-то невидимому результату. Джаймини признает существование такой невидимой силы, которую он называет апурва¹⁵⁸ и которую можно рассматривать или как невоспринимаемое, предшествующее результату состояние, или как состояние после действия. Так как жертвоприношения и им подобные действия осуществляются с намерением достигнуть определенных результатов, следующих после длительно-

¹⁵³ S. V., II. 242 – 247.

¹⁵⁴ Śvaarmanikṣiptakṣīravād («Tantravarttika», I. 3. 6, p. 127).

¹⁵⁵ Śraddhām devā yajamānā... upāsate (R. V., X. 151 – 154). См. также R. V., X. 167.

¹⁵⁶ Īśvarārpaṇabuddhyā kriyamāṇas tu niḥśreyasahetuḥ («Arthasaṃgraha»).

¹⁵⁷ Yāgādīr eva dharmāḥ, tallakṣaṇam vedapratipādyāḥ prayojanavad artho dharmāḥ («Arthasaṃgraha», p. 1).

¹⁵⁸ Что-то новое, ранее неизвестное.

го времени, отсроченный результат действия невозможен, если он не осуществляется через посредство апурвы¹⁵⁹. Апурва — метафизическое звено между деятельностью и ее результатом¹⁶⁰. Мимансаки не склонны приписывать результаты действий божественной воле, потому что постоянная причина не может приниматься в расчет для разнообразия следствий¹⁶¹.

Согласно Кумариле, апурва есть потенциальная возможность в основном действии или в действующей силе, которая не существует до исполнения действия и чье существование доказывается авторитетом писаний. Позитивная сила, созданная действием и приводящая к достижению результата, является апурвой. *Артханатти*, или подразумеваемость, доказывает существование апурвы. Если мы не принимаем ее существования, многие положения вед становятся необъяснимыми. Жертвоприношение, совершенное человеком, непосредственно вызывает в человеке определенную способность, которая пребывает в нем, подобно многим другим способностям, в течение всей жизни, в конце которой она добывает для него обещанную награду. Согласно Прабхакаре, апурва не может быть в я, так как вследствие своей значительной вездесущности я неактивно. Он не признает мнения, что действие ведет к выработке в действующей силе определенной способности, которая представляет собой непосредственную причину конечного результата. То, что жертвоприношение создает такую способность, не доказывается ни восприятием, ни выводом, ни священными книгами. Действие вызывается усилием действующей силы, и причинная способность должна находиться в этом усилии. Таким образом, мы должны принять способность действия, а не действующей силы. Далее, в III. 1.3 устанавливается, что карья представляет собой непосредственную причину выработки результата, желательного для исполняющей (*ньяойя*) личности. Эта карья не может быть действием, так как последнее не есть непосредственная причина конечного результата. Карья осуществляется благодаря делу (*крити*) или благодаря усилию действующей силы, которое обусловлено побуждением (*нийога*)¹⁶². Усилие производит в действующей силе результат (карья), которому Прабхакара дает также название нийоги, потому что это действие выступает как побуждающее для действующей силы, проявляющей усилие к выполнению действия. Но эта нийога не может породить результат, если ей не помогает судьба, как замечает это Шаликанатха.

Точку зрения Прабхакары¹⁶³ не легко проследить, и она не кажется улучшением точки зрения Кумарилы.

Уддйотакара критикует доктрину апурвы¹⁶⁴. Она не может быть вечной, поскольку, по такому представлению, была бы невозможной смерть, так как заслуги и недостатки были бы вечными. Если апурва единственна, тогда счастье и страдание всех людей должны быть подобны друг другу. Мы не можем этого сказать, так как, хотя имеется одна апурва, проявляющихся деятельностей много, поскольку мы не знаем о том, что представляет собой проявляющаяся деятельность — то ли способность осуществить результат, то ли свойство, принадлежащее апурве. Мы не можем сказать, представляет ли апурва то же, что и способность, или же отлична от нее. Если мы говорим, что скрытая апурва становится проявленной, мы должны объяснить, каким образом она была сначала скрытой. Даже если вечная апурва будет различной у различных людей, трудности проявления этим не избегаются.

¹⁵⁹ P. M. S., II. 1. 5.

¹⁶⁰ Ср. определение Бхимакарьи: Yāgādijanyaḥ svargādijanaḥ kaśca na guṇaviśeṣaḥ («Nyāyakośa»).

¹⁶¹ S. B., III. 2. 40.

¹⁶² III. 1. 3.

¹⁶³ «Prakaraṇapancikā», p. 185 и далее.

¹⁶⁴ N. V., I. 1. 7.

Шанкара критикует теорию апурвы на том основании, что она не духовна и не может действовать, если она не приводится в движение чем-то духовным. Результаты деятельности не могут быть объяснены только принципом апурвы. Если говорят, что бог действует в соответствии с принципом апурвы, это просто точка зрения веданты, заключающаяся в том, что бог действует согласно закону кармы¹⁶⁵.

■ МОКША

Джаймини и Шабара не сталкивались с проблемой конечного освобождения. Они указывают путь к жизни на небесах, но не к освобождению от сансары. Но позднейшие писатели не могли обойти эту проблему, так как она привлекала внимание мыслителей других школ. Согласно Прабхакаре, освобождение состоит в полном исчезновении дхармы и адхармы, действие которых является причиной возрождения. Это определяется как «абсолютное уничтожение тела, обусловленное исчезновением всякой дхармы и адхармы»¹⁶⁶. Индивид, обнаруживающий, что в сансаре удовольствия смешаны со страданием, обращает свое внимание на освобождение. Он старается избежать запрещенных действий, а также избежать и предписанных действий, ведущих ко всякого рода удовольствиям здесь или в будущем мире. Он испытывает необходимость в искуплении для той цели, чтобы использовать предварительно накопленную карму, и постепенно, путем истинного познания души с помощью удовлетворения и самоконтроля, достигает освобождения от своего телесного существования¹⁶⁷. Простое познание не может принести освобождения от оков, которое может быть достигнуто только прекращением деятельности. Познание предотвращает дальнейшее накопление достоинств и недостатков¹⁶⁸. Очевидно, последователи Прабхакары не считают, что карма сама по себе достаточна для действительного освобождения. Карма в ожидании вознаграждения приводит к новому рождению. Наши симпатии и антипатии определяют наши будущие существования. Мы должны вырваться из этого круга, если мы желаем достигнуть избавления. Освобождение представляет собой прекращение как удовольствия, так и страдания. Это не состояние блаженства, так как лишенная качеств душа не может иметь даже блаженства. Мокша — это просто естественная форма души¹⁶⁹.

Согласно Кумариле, мокша представляет собой состояние Атмана, находящегося в самом себе и свободного от всякого страдания¹⁷⁰. Некоторые рассматривают мокшу как переживание блаженства Атманом¹⁷¹. Это, однако, противоречит мнению Кумарилы, который утверждает, что освобождение не может быть вечным, если оно не имеет отрицательный характер¹⁷². Партхасаратхи также считает, что состояние избавления — это то же самое, что освобождение от страдания, но не то же, что наслаждение блаженством. Я — это способность познания (*гжняна-шакти*). Познания объектов обусловлены деятельностью манаса и чувств. Так как они не существуют в мокше, я существует в форме своей чистой сущности, без какого-

¹⁶⁵ Karmāpekṣād apūvāpekṣād vā yathāstu tathāstu īśvarāt phalam (S. B., III. 2. 41).

¹⁶⁶ Ātyantikās tu dehocchedo niśeṣadharmādharmapapikṣayahibandhano mokṣa iti siddham. Dharmādharmavaśīkṛto jīvas tāsu tasu yoniṣu saṃsarati («Prakaraṇapañcikā», «Tattvāloka», p. 156).

¹⁶⁷ Samadamabrahmacaryādikāṅgorabrahmāhitenā'tmajñānena, p. 157.

¹⁶⁸ Относительно другой точки зрения см. «Bhāttacintāmaṇi», Benares ed., 57.

¹⁶⁹ Svātmasphuraṇarūpah («Prakaraṇapañcikā», p. 157).

¹⁷⁰ Paramātmāprāptyavasthāmātram.

¹⁷¹ Cittena svātmasaukhyānubhūti.

¹⁷² S. V., «Sambandhākṣepapanhāra», p. 107.

либо рода проявления. Это состояние, лишенное характерных качеств, подобных удовольствию, страданию и т. д. Оно может рассматриваться как состояние сознания, лишенное объективного знания или чувства какого-либо рода. Кумарила, однако, рассматривает мокшу как положительное состояние, как реализацию Атмана, и эта его точка зрения очень близка к точке зрения адвайты. Кумарила думает, что познания недостаточно для освобождения. Он предполагает, что избавление может быть достигнуто посредством кармы, объединенной с джняной.

■ БОГ

Пурва-миманса постулирует целый ряд божеств, для того чтобы предписанные жертвоприношения могли совершаться для них. Она не выходит за пределы сферы этих богов, так как соблюдение ведийской дхармы не нуждается в допущении какой-либо высшей силы. Джаймини не столько отрицает бога, сколько игнорирует его. Никакая деталь ведийской религии не нуждается в содействии бога. Дхарма предписывается вечной, существующей самой по себе ведой, и мы уже видели, как отвергались попытки рассматривать веды как деятельность бога. Вознаграждения приносящим жертвы не обусловлены каким-то милосердным богом. Даже когда результаты не появляются сразу, вырабатывается принцип апурвы, который со временем помогает жертвователю получить его вознаграждение. Нет достаточно прочного основания для доказательства существования всеведущего существа. Восприятие, вывод и священные книги совершенно бесполезны. Выражения священных книг, которые говорят: «Он знает все», «Он знает мир», — чрезмерно превозносят заслуги приносящего жертвы. Непрерывность работ и вытекающих из них следствий длится от вечности к вечности, подобно семени и растению. Миманса отказывается признавать веру в периодическое сотворение и разрушение всех вещей. Процесс создания и разрушения происходит постоянно. Бесполезно допускать, что всевышний приводит в состояние покоя одновременно силы всех душ и затем снова пробуждает их все, когда начинается новое творение. Хотя Прабхакара допускает, что вселенная состоит из частей, которые имеют начало и конец, он считает, что вселенная как целое не имеет ни начала, ни конца. Мы не наблюдаем вмешательства какого-либо божественного существа в процессе порождения тел людей и животных, которые обязаны своим существованием родителям. Мы не можем сказать, что атомы действуют благодаря воле бога, так как в нашем опыте каждая душа действует в теле, принадлежащем ей. Но атомы не являются телом бога. Даже если мы допустим, что телесный организм создан богом, деятельность его также должна быть обусловлена усилием бога. Если это усилие вечно, атомы были бы непрерывно активными. Не можем мы также сказать, что существует божественный наблюдатель дхармы и адхармы, так как они принадлежат разумным индивидам. Одно существо, хотя бы и великое, не может знать дхарму и адхарму другого существа. Бог не может воспринимать невоспринимаемую дхарму других посредством своих чувств или своего разума, так как это находится вне его тела. Трудно понять характер божественного контроля над дхармой и адхармой. Этот контроль не представляет случай соединения (саньйога), так как дхарма и адхарма являются свойствами, а соединение возможно только для субстанций. Он не может представлять и случай самавайи, так как дхарма и адхарма пребывают в других душах и не могут пребывать в божестве¹⁷³.

Кумарила критикует точку зрения ньяйи, которая устанавливает существование бога путем рассуждения и провозглашает, что веды составлены богом. Если

веды, рассматриваемые как произведение бога, говорят, что бог создал мир, нет необходимости придавать какое-либо значение подобному заявлению¹⁷⁴. Если творец создал мир, то кто может подтвердить это? Кроме того, каким образом он создал мир? Если он не обладает материальным телом, он не может испытывать какого-либо желания к творению. Если обладает им, тогда он не может быть обусловлен самим собой и мы нуждаемся в другом создателе, создателе его. Если его тело будет рассматриваться как вечное, из каких составных частей оно может быть сделано, в то время как земля и другие элементы еще не созданы? Если материя существовала до его творческой деятельности, нет оснований отрицать существование других объектов. В чем заключается цель бога при создании мира, наполненного страданием? Объяснение прошлой кармой не годится, так как не существует сотворения, предшествующего ей. Он не может создавать из чувства сострадания, так как нет существ, к которым это сострадание может быть обращено. Кроме того, согласно такой точке зрения, должны были быть созданы только счастливые существа. Мы не можем сказать, что никакое творение не возможно без элемента страдания, так как нет ничего невозможного для бога. Но если бог ограничен другими требованиями, тогда он не всемогущ. Если говорят, что сотворение существует ради развлечения бога, тогда это противоречит теории о том, что он совершенно счастлив, и вовлекало бы бога в слишком утомительный труд. И также не было бы его желания разрушить разумный мир. Почему мы должны доверять его словам? Так как, хотя он и не мог бы сотворить мир, он мог бы так заявить об этом, чтобы показать свою большую силу¹⁷⁵. Если создатель отличается от других только важностью своей дхармы, то последняя возможна только благодаря ведам, и поэтому они предшествуют творению¹⁷⁶. Если говорят, что атомы действуют благодаря божественной воле, то каким образом возникает эта божественная воля? Если она возбуждается причиной, подобной адриште, то это может быть также и причиной мира¹⁷⁷. Если бог зависит от других вещей, тогда его независимость носит компромиссный характер. Если мы вводим волю бога как достаточную для объяснения мира, тогда карма будет почти лишена содержания.

Что касается телесной природы божества, то Шабара думает, что веды упоминают о такой природе с целью восхваления. Выражение «мы ухватились за вашу руку» означает, что мы отдали себя под вашу защиту¹⁷⁸. Как Прабхакара, так и Кумарила отрицают то, что боги обладают телами. Мы не пользуемся результатами своих действий благодаря милости богов, и поэтому боги не нуждаются в том, чтобы иметь какие-либо физические формы. Хотя божества основателями мимансы рассматривались обладающими в какой-то степени реальностью, позднейшие мимансаки, заботившиеся о том, чтобы подчеркнуть важное значение мантр, утверждают, что, приносящий жертвы не связан с личностью богов, но что он должен ограничить свое внимание мантрами. Они склоняются к тому, чтобы считать божества чем-то воображаемым, но все же упорствуют в утверждении, что принесение жертв обеспечит им вознаграждение, хотя они могут не иметь какого-либо существования вне пределов мантр, относящихся к ним¹⁷⁹.

В современных работах о пурва-мимансе предпринимается остроумная попытка примирить точку зрения мимансы по этому вопросу с точкой зрения веданты¹⁸⁰. Утверждается, что хотя Джаймини отвергает концепцию бога — распреде-

¹⁷⁴ S. V., «Sambandhākṣepaparihāra», 114; «Codanāsūtra», 142.

¹⁷⁵ Aśrītvāpi hy asau brūyād ātmaśvāyapranāśa nāt, 60.

¹⁷⁶ S. V., «Sambandhākṣepaparihāra», 44–72, 114–116.

¹⁷⁷ Там же, с. 72–73.

¹⁷⁸ См. Śabara, IX. 1. 9.

¹⁷⁹ См. Apudeva, Devatāśvarūpavicāra.

¹⁸⁰ P. Sāstri, Pūrva Mīmāṃsā, p. III.

лителя благ, он не отрицает существование бога — творца мира. В то время как другие системы придерживаются мнения, что бог выступает как творец мира, так и распределитель благ, Джаймини утверждает, что бог не является раздатчиком благ. Некоторый объект называется «плод», когда он приносит удовольствие или страдание человеку. Пока он не связывается с индивидом посредством наслаждения или страдания, он не может рассматриваться как «плод»¹⁸¹. Когда говорят, что карма должна быть причиной «плода», это означает, что она выступает причиной наслаждения объектом, а не причиной его простого сотворения. Хотя Бадараяна в третьей главе своего произведения принимает точку зрения Джаймини, все же он выступает против мнения Джаймини о том, что апурва, а не бог является причиной распределения благ. Если бы Джаймини отрицал творчество бога, Бадараяна безусловно, поддержал бы его отрицание во второй главе, которая посвящена критике противоположных гипотез. Джаймини почувствовал, что если бы бог обладал исключительной ответственностью за недоброкачественность мира, он не был бы свободен от обвинения в пристрастии и жестокости, и по этой причине возводит различные судьбы людей к их прошлому поведению. Это объяснение неубедительно, так как вещи должны существовать до того, как мы сможем извлекать из них счастье или несчастье. Если апурва выступает как раздающая наше счастье и несчастье, то она должна быть также и творцом вещей. Если бог необходим для творения, тогда апурва должна быть просто принципом кармы, который бог принимает во внимание при создании мира. Бог непосредственно или опосредованно становится как творцом, так и распределителем благ.

Этот пробел в пурва-мимансе был настолько явным, что позднейшие писатели постепенно протаскивают в пурва-мимансу бога. Смысл критики, утверждающей, что бессознательный принцип апурвы не может достигнуть гармонических результатов, приписываемых ему, был полностью осознан¹⁸². Постепенно был введен божественный принцип. Но этого высшего управителя, бога, не следует рассматривать как связанного законом кармы, так как никто не связан своей собственной природой. Закон кармы выражает постоянство бога. Когда Кумарила признает, что и карма (работа) и упасана (поклонение) необходимы для действительного освобождения, он устанавливает существование бога, хотя, конечно, он утверждает, что упасана представляет собой разновидность кармы, которая сама создает свои собственные плоды. Очевидно, очень рано стало ощущаемым, что система миманса не могла бы удовлетворить мыслящих людей, если бы она не объединяла себя с теизмом. Так Ападэва и Лаугакши Бхаскара провозглашают, что если жертвоприношение совершается в честь господа бога, то это должно привести к наивысшему благу. Эта тенденция во всей своей полноте проводится в «Сешвара-мимансе» Веданты Дешики.

В пурва-минансе упор делается на этической стороне. Первоначальная реальность мира рассматривается как постоянный принцип кармы. Бог представляет собой справедливость, или дхарму. Содержания дхармы выражены в ведах, а веды только обнаруживают разум бога. Кумарила говорит: «Эта шастра, названная ведой и являющаяся Брахманом в форме звуков, установлена одним высшим духом»¹⁸³. Кумарила начинает свой трактат молитвой Шиве: «Благоговение к нему, чье тело сделано из чистого знания, чьи божественные очи являются тремя ведами, кто является причиной достижения блаженства и кто приближает серповидную луну»¹⁸⁴.

¹⁸¹ S. B., III. 2. 38.

¹⁸² «Bhāmātī», III, 2. 41.

¹⁸³ Sabdabrahmeti yac cedam śāstramvedākhyam ucyate Tad apy adhiṣṭhitam sarvam ekana paramātmānā («Tantravarttika», p. 719).

¹⁸⁴ Viśuddhajñānadehāya trivedīdivyacakṣuṣe Śreyaḥprāptinimittāya namaḥ somārdhadharine (S. V., I, 1). Партхасаратхи в своей «Ньяратнакаре» интерпретирует этот стих в различном смысле, с

Веды являются обнаружением разума бога. В то время как совершения жертвоприношений могут быть специальными причинами блаженства, бог является главной причиной. Это представление находится в соответствии с открыто признанной целью Кумарилы дать такое новое истолкование доктрине мимансы, чтобы привести ее в согласие с ненатуралистическими тенденциями времени¹⁸⁵.

Нет необходимости много говорить о неудовлетворительном характере пурва-мимансы как системы философии. Как философское представление о вселенной она удивительно несовершенна. Она не заботилась о проблеме первичной реальности и ее отношении к миру душ и материи. Ее этика была чисто механистической, а ее религия была нездоровой. Совершение жертвоприношения рассматривалось как самая важная вещь, а дэваты исчезают из поля зрения приносящих жертвы. Поздние мимансаки открыто говорят нам, что божество есть то, чье имя склоняется в дательном падеже. В выражении «*Indraya svaha*» Индра означает божество. В этой религии очень мало что трогает и согревает сердце. Неудивительна реакция в пользу вишнуистского, шиваитского и тантрического монотеизма, который дал человеку всевышнего, от которого он мог бы зависеть и к которому он мог бы прибегать в печали и страдании.

ЛИТЕРАТУРА

Gaṅgānāth Jhā, Ślokaṽrttika.

Gaṅgānāth Jha, Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā.

Keith, Karma Mīmāṃsā.

P. Śāstri, Introduction to Pūrva Mīmāṃsā.

Sirkar, The Mīmāṃsā Rules of Interpretation.

тем чтобы не приписать Кумариле теистическую позицию. Он относит эти стихи к церемонии жертвоприношения. *Viśuddham mīmāṃsāyā saṁśodhitam jñānam eva deho yasya* (тот, чье тело есть знание, очищенное учением Мимансы); *trivedy eva divyaṁ cakṣuḥ prakāśanam yasya* (тот, кто обнаруживается посредством трех вед); *somasya ardham sthāviaṁ grahacamasādi tad dhārine* (то, что наделено сосудами сомы, или то, чему приданы телесные формы); *iti yajñapakṣe'pi saṁgacchate*. Он допускает, однако, что Кумарила ссылается на личного бога «Шиву». *viśveśvaram mahādevaṁ stutipurvaṁ namasyati*. Из S. S. S. (VIII. 37) мы обнаруживаем, что Кумарила предполагает, что Атман как единичен, так и множествен, *bhinnābhinnātmakatvātmā*. Это произведение, как и некоторые другие о веданте, пытается доказать, что Кумарила был ведантистом.

¹⁸⁵ *Prāyeṇaiva hi mīmāṃsā loke lokāyatīkṛtā Tam āstikapathe kartum ayam yatnah krto maya* (S. V., I. 10).

Веданта и ее интерпретации. — Авторство и датировка «Сутры». — Отношение к другим школам. — Брахман. — Мир. — Индивидуальное «я». — Мокша. — Заключение.

■ ВВЕДЕНИЕ

Философия веданты заслуживает пристального внимания не только с точки зрения ее философской ценности, но также и потому, что она тесно связана с религией Индии и намного более живуча в этой стране, чем какие-либо другие системы мысли. В той или другой своей форме веданта определяет мировоззрение мыслителей Индии в настоящее время.

Термин «веданта» буквально означает «конец веды», или доктрины, изложенные в заключительной главе вед и являющиеся упанишадами. Идеи упанишад составляют также «конечную цель веды» или сущность вед¹. «Веданта-сутра» называется «Брахмасутрой», потому что она является изложением доктрины Брахмана, а также «Шарирака-сутрой»², так как она имеет дело с сущностью необусловленного я. В то время как «Карма-миманса» Джаймини исследует долг (дхарму), предписываемый ведой, одновременно с наградой, связанной с ним, «Уттара-миманса» Бадараяны излагает философско-теологические взгляды упанишад³. Обе вместе они представляют систематическое исследование содержания вед в целом. Упанишад образуют лишь ряд проблесков истины, данных с различных точек зрения, а не попытку последовательно, до конца продумать важнейшие вопросы. И все же те, кто рассматривает их как обнаруженную истину, вынуждены признать, что их учение образует последовательное целое, и Бадараяна приступает к работе по систематизации. Его произведение представляет не столько систематическую философию, сколько теологическое толкование. Работа Бадараяны находится в таком же отношении к упанишад, как христианская догматика к Новому Завету, — она исследует их учения о боге, мире, душе в ее состояниях заблуждения и освобождения, устраняет явные противоречия в доктринах, систематически связывает их вместе и особенно заботится о том, чтобы защитить их от нападков противников⁴. В пятистах пятидесяти пяти сутрах, каждая из которых обычно состоит из двух или трех слов, развивается целая система. Сутры сами по себе непонятны и оставляют все для истолкователя. Подобно протей, они не могут быть постигнуты в какой-либо определенной форме. При истолковании их учение иногда окрашивается в яркие

¹ «*Tileṣu tailavad vede vedāntas supratīṣṭhitaḥ*» («*Muktikopaniṣad*»). Гаутама проводит разграничение между упанишадами и ведантой (XXII. 9), но предание всегда придерживалось мнения, что упанишад являются последователями веданты.

² Шарира, тело (*śartra*).

³ Ср. *Vedāntavakyakusumagrathanārthatvāt sūtraṇām* (S. B., I. 1. 1).

⁴ D. S., V, p. 21.

тона персоналистского теизма, а иногда — в мрачные абстракции абсолютизма. Очень рано в различных теологических школах начали устанавливаться различные традиции, которые мыслители, подобные Шанкаре и Раманудже, изложили в письменной форме. Комментаторы, среди которых главными являются Шанкара, Бхаскара, Ядавапракаша, Рамануджа, Кшава, Нилакантха, Маadhва, Баладева, Валлабха и Виджнянабхикшу⁵, не все развивали одну и ту же точку зрения, и это нелегкий вопрос — установить, кто из них может быть признан авторитетом в правильном понимании «Сутры», так как их комментарии были написаны во времена, когда догматы стали предметами тягостных сомнений и серьезной дискуссии. Они основывали свои интерпретации на своих собственных предвзятых мнениях и иногда, пытаясь заставить тексты давать доказательство истины своих собственных философских теорий, не замечали буквального и ясного смысла слов. «Сутра» является одной из тех редких книг, где каждый в соответствии со своими достоинствами получает свое вознаграждение.

Ссылки в работе Бадараяны на других учителей веданты ясно показывают, что самостоятельные интерпретации упанишад, отличавшиеся от бадараяновской, были также популярны⁶. Еще когда Бадараяна излагал свою «Сутру», существовали различия во мнениях по таким центральным вопросам, как вопрос о признаках освобожденной души⁷ и отношении индивидуальной души к Брахману⁸. Ашмаратхья поддерживает точку зрения бхеда-абхеды на отношение души к Брахману (а именно, что Брахман не абсолютно отличен и не абсолютно тождествен с ней)⁹. Аудуломи придерживается того мнения, что душа совершенно отлична от Брахмана в период своего окончательного избавления, когда она сливается с ним¹⁰, а Кашакритсна думает, что душа абсолютно идентична с Брахманом, который тем или иным способом представляет себя индивидуальной душой¹¹. Последующие комментаторы принимают лишь одну, хотя и большую часть этих представлений. Упанишады, по-видимому, были предметом больших дискуссий, и представление Бадараяны о веданте кажется результатом работы очень значительной школы, хотя и другие имевшие серьезную репутацию школы также процветали.

■ АВТОРСТВО И ДАТИРОВКА

Традиция, начинающаяся с Шанкары, приписывает «Сутру» Бадараяне. Тот факт, что имя последнего упоминается в третьем лице¹², заставляет думать, что Бадараяна не является ее автором¹³. Подобное использование третьего лица не

⁵ Индийская традиция делает также Шуку одним из самых ранних комментаторов. Шабара в своем Р. М. В. называет Вриттикару Упаваршей. Таково же мнение и Шанкары (III. 3. 53). Рамануджа и его последователи называют его Бодхаяной. Веданта Дешика заявляет, что один и тот же человек называется этими двумя именами. Комментарии Драмида, Танка, Бхартрипранджики, Бхаручи, Капарди, Брахмананды и Гухадевы не кажутся доступными. См. S. B., I. 1. 4; I. 2. 23; I. 3. 19; I. 4. 12; IV. 3. 14.

⁶ Bādari (I. 2. 30; III. 1. 11; IV. 3. 7; IV. 4. 10), Audulomi (I. 4. 21; III. 4. 45; IV. 4. 6), Āśmarathya (I. 2. 29; I. 4. 20), Kāśakṛtsna (I. 4. 22), Kārṣṇājini (III. 1. 9). Ātreya (III. 4. 44), Jaimini. Все же М. В. не излагает их взглядов.

⁷ IV. 3. 7–14; IV. 4. 5–7.

⁸ I. 4. 20–22.

⁹ I. 4. 20.

¹⁰ I. 4. 21.

¹¹ I. 4. 22.

¹² I. 3. 26; I. 3. 33; III. 2. 41; III. 4. 1; III. 4. 8; III. 4. 19; IV. 3. 15; IV. 4. 7; IV. 4. 12.

¹³ Дойссен, например, утверждает, что произведения Джаймини и Бадараяны, каждый из которых цитирует как себя, так и другого, были объединены позднейшим редактором в одну работу, которую комментировал Упаварша, а эта последняя работа была основой Шабарабхашьи в Р. М. и Шанкарабхашьи в B. S. (D. S. V., p. 24. fn. 17).

является, однако, необычной практикой в древней Индии и не нуждается в том, чтобы предполагать наличие другого автора. Индийское предание отождествляет Бадараяну, автора «Сутры», с Вьясой. Последователи Шанкары — Говинданда, Вачаспати и Анандагири — отождествляют Вьясу с Бадараяной; Рамануджа, Мадхва, Валлабха и Баладэва приписывают «Сутру» Вьясе. Иногда это мнение оспаривается на том основании, что Джаймини, которого Бадараяна цитирует несколько раз, будет учеником Вьясы, и в том случае, если мы предположим, что «Махабхарата», «Вишну пурана» и «Бхагавата», а также встречающиеся в работах Джаймини и Бадараяны ссылки несовместимы с отношением ученика к учителю. Шабара, Говиндананда и Анандагири утверждают, что этой непоследовательности нет¹⁴. Однако неясно, какого мнения придерживался сам Шанкара¹⁵.

«Сутра» ссылается на представления школ санкхьи и вайшешики, а также джайнистов и буддистов. Шанкара, Рамануджа, Мадхва и Валлабха единодушны в понимании ссылок на «Гиту» (XV. 7; VIII. 24) в II. 3.45, IV.1.10 — особенно, и первые три видят подобную ссылку на «Гиту» (VII. 11) в IV.1.10. Многие из имен, упомянутых в «Сутре», встречаются в «Штраута-сутре». Ашмаратхья — в «Ашвалайне», Бадари, Каршнаджини и Кашакритсна — в «Катьяйне», Атрея — в «Тайттирия Пратишакья-сутре». Атрея, Кашакритсна Бадари упоминаются в «Грихья-сутре» Бодхаяны, а Атрея также и в «Бхарадваджа-грихья-сутре». Кашакритсна — один из первых ведийских комментаторов. Аудуломи упоминается в «Махабхашье» на Панини¹⁶. «Гаруда пурана». «Падма пурана» и «Ману» ссылаются на «Веданта-сутру» и «Хариваншу», которая, будучи отнесена Гопкинсом к 200 году н. э., содержит ясные ссылки на нее. Кейс утверждает, что дата жизни Бадараяны не может быть отнесена позднее, чем 200 годом н. э.¹⁷ Индийские школы придерживаются того мнения, что «Сутра» была составлена в период от 500-х до 200-х годов до н. э. Фрэзер относит ее к 400 годам до н. э.¹⁸ Макс Мюллер говорит: «Какой бы ни была дата "Бхагавадгиты", она представляет часть "Махабхараты"; эпоха "Веданты-сутры" и Бадараяны должна быть более ранней»¹⁹.

■ ОТНОШЕНИЕ К ДРУГИМ ШКОЛАМ

Действительное отношение «веданты» Бадараяны к «Мимансе» Джаймини интерпретируется по-разному различными комментаторами²⁰. Рамануджа вслед за Вриттикаррой утверждает, что две мимансы являются частями одной работы,

¹⁴ См. Belvākar, Multiple Authorship of the Vedānta Sūtras. «Indian Philosophical Review», October 1918; Abhay Kumar Guha, Jīvātman in Brahma Sūtras, p. 8.

¹⁵ В одном из отрывков из своего комментария на В.С. Шанкара утверждает, что в переходный период от эпохи Двапары к эпохе Кали древний мудрец и ведийский учитель, которого называли Апантаратамас, был по велению Вишну рожден как Кришна Двайпаяна. Так как Шанкара не говорит, что этот Кришна Двайпаяна является автором В. С., Уиндишмен (Windischmann), а вслед за ним Теланг (Telang) заключают, что, по мнению Шанкары, это были два разных человека. («A Note on Bādārayana». J. A. S., Bombay, vol. XVI, 1833, p. 190). Каждый раз, когда Шанкара цитирует веду, он предполагает, что Вьяса является автором «Сутры» (II. 1. 12; II. 3. 47). Можно использовать много ссылок на В. Г. и «Шантипарву» М. В. и В. С. при условии, что мы принимаем свидетельство комментаторов, которое не легко понять, если автор «Сутры» и создатель М. В. были одним и тем же человеком.

¹⁶ IV. 1. 14.

¹⁷ «Karma-mīmāṃsā», p. 5 — 6. Якоби, однако, предполагает, что «Сутра» была составлена между 200 и 450 годами н. э. (J. A. O. S., 1911).

¹⁸ «Literary History of India», p. 196.

¹⁹ S. S., p. 113; Guha, Jīvātman in the Brahma Sūtra.

²⁰ Бадараяна ссылается на Джаймини в нескольких местах: I. 2. 28; I. 2. 31; I. 3. 31; I. 4. 18; III. 2. 40; III. 4. 2; III. 4. 18; III. 4. 40; IV. 3. 12; IV. 4. 5; IV. 4. 11.

тогда как Шанкара придерживается противоположного мнения. Возможно, что они первоначально составляли две части одного трактата²¹. Обе мимансы являются в высшей степени ортодоксальными системами и были по своему происхождению первоначально толкованием шрути или веды, то есть откровения. Бадараяна нигде не упоминает ньяю. Йога связана с санкхьей, и говорят, что критические замечания против санкхьи относятся также и к йоге²². Санкхья тщательно опровергается²³ и упоминается во многих местах²⁴. Она представляет собой единственную систему, к которой относится с большим уважением — отчасти потому, что некоторые из ее доктрин были приняты Бадараяной, отчасти потому, что она поддерживалась мудрецами, подобными Ману и Вьясе²⁵. Доктрины вайшешики подвергаются критике²⁶, и мы уже показывали, что во времена Бадараяны система вайшешики не пользовалась большой известностью. Рассматриваются также некоторые школы буддизма, Локояты и учения бхагаватов²⁷. На автора «Сутры» значительное влияние оказал теизм «Бхагавадгиты» и бхагаватов.

■ МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

«Веданта-сутра» имеет четыре главы. Первая рассматривает теорию Брахмана как основной реальности. Ее целью является *саманвая*, или примирение различных ведийских точек зрения на этот предмет. Всякая интерпретация религии, всякое объяснение бога, души и мира обязательно должно принимать во внимание религиозные переживания тех, кто заявляет, что они видели вечное, и все противоречия между записанными переживаниями мудрецов прошлого должны быть примирены с тем, чтобы предложенная теория могла рассматриваться как удовлетворительная. В первой главе дается объяснение природы Брахмана, его отношения к миру и индивидуальной душе. Вторая (*авирогха*) — опровергает возражения, приводимые против данной точки зрения, и критикует теории противников. Она дает также объяснение характеру зависимости мира от бога, постепенному удалению от него в процессе эволюции и поглощению мира богом, а в последней части²⁸ имеются интересные психологические рассуждения о природе души, ее атрибутах, ее отношении к богу, телу и ее собственным действиям. Третья глава обсуждает пути и средства (*садхана*) достижения брахма-видьи. Мы встречаем в ней объяснение перевоплощения и небольшие психологические²⁹ и теологические³⁰ рассуждения вместе с многочисленными поясняющими комментариями. Четвертая глава имеет дело с результатами (*пхала*) брахма-видьи. Она также описывает в какой-то мере подробно теорию удаления души после смерти по двум путям — богов и предков — и природу избавления, из которого нет возврата. Каждая глава состоит из четырех частей (*пог*), а сутры в каждой части подразделяются на определенные группы, называемые адхикаранами. Обнаруживаются некоторые расхождения в толковании текста, допущенные различными комментаторами, хотя они не имеют особого значения³¹.

²¹ См. R. В., I. 1. 1. Jacobi. J. A. O. S., 1910. Дойссен предложил сравнить последовательности N. T. со старостью, когда жизнь по закону переходит в жизнь по духу (D. S. V., p. 20).

²² II. 1. 3.

²³ I. 1. 5 — 11; I. 4. 1 — 13; II. 1. 1 — 12; II. 2. 1 — 10.

²⁴ I. 1. 18; I. 2. 19; I. 2. 22; I. 3. 3; I. 3. 11; I. 4. 28; II. 1. 29; II. 3. 51; IV. 2. 21.

²⁵ См. S. B., I. 4. 28.

²⁶ II. 2. 11 — 17.

²⁷ См. II. 2. 1 — 45; I. 4. 28; III. 3. 53 — 54.

²⁸ II. 3. 15 и далее.

²⁹ III. 2. 1. 10.

³⁰ III. 2. 11 — 41.

³¹ См. Belvalkar. The Multiple Authorship of the Vedānta Sūtras, p. 144 — 145. I. P. R.

Согласно Бадараяне, веда вечна³², а шастра является большим авторитетом³³. Он прямо заявляет, что посредством тарки, или размышления³⁴, открыть метафизическую истину невозможно. Он признает два источника знания, шрути и смрити, и называет их *пратьякшами* (восприятием) и *анушанами* (выводом)³⁵ — возможно потому, что Бадараяна, как и Шанкара, предполагает основу знания (*праманьям*), а первый — нет. Открытая шрути, которая самоочевидна, называется пратьякшам. С помощью шрути Бадараяна постигает упанишады, а с помощью смрити — «Бхагавадгиту», «Махабхарату», «Свод законов Ману». Как в мире светского знания вывод основывается на восприятии, так смрити зависит от шрути. Бадараяна не признает никаких других праман. Он разграничивает две сферы существования: мыслимую, представляющую собой область пракрити с элементами, умом, интеллектом и самостью, и немислимую, являющуюся Брахманом. В последней области единственными нашими руководителями являются шастры³⁶. Всякое рассуждение, не находящееся в согласии с ведой, бесполезно для Бадараяны. Рассуждение основывается на отличительных признаках. Но о Брахмане мы не можем сказать, что он характеризуется каким-то данным качеством и что тем самым исключаются другие качества. Рассуждение, следовательно, подчиняется интуитивному знанию³⁷, которое может быть достигнуто поклонением богу и созерцанием³⁸.

Согласно «Веданта-сутре», пуруша и пракрити санкхьи являются не самостоятельными субстанциями, а модификациями единой реальности. Множественность истинных бесконечностей невозможна. Единственная бесконечная субстанция, Брахман, отождествляется с высшей реальностью, рассматриваемой в упанишадах. В первой главе обсуждаются некоторые описания Брахмана, данные в упанишадах³⁹. Он — начало, опора и конец мира⁴⁰, действующая и материальная причина вселенной. Он творит, не прибегая к каким-либо средствам⁴¹. Психологическое доказательство реальности Брахмана основывается на том, что сон бывает без сновидений⁴². Брахман не должен смешиваться ни с прадханой, не обладающей интеллектом, ни с индивидуальной душой. Он обладает всеми дхармами⁴³ и является внутренним законом и руководителем⁴⁴. Ему присущи качества непорочности, правильности цели, всеведения, всемогущества и т. д.⁴⁵ Его космологические свойства также выводятся. Он представляет собой космическое пространство, или акашу, и космическое дыхание, воздух, или прану⁴⁶. Он также свет в душе⁴⁷. Он должен созерцаться как пребывающий в сердце человека⁴⁸, и нам разрешается рассматривать вездесущего бога занимающим ограниченное пространство. Первоначальной основой вещей является единый высший дух, кото-

³² I. 3. 29.

³³ I. 1. 3.

³⁴ II. 1. 11.

³⁵ I. 3. 28; III. 2. 24; IV. 4. 20.

³⁶ I. 1. 3; II. I. 27.

³⁷ II. 1. 6; II. 1. 11.

³⁸ III. 2. 24.

³⁹ I. 2; I. 3.

⁴⁰ I. 1. 2.

⁴¹ II. 1. 23–27.

⁴² I. 1. 9.

⁴³ II. 1. 37.

⁴⁴ I. I. 20.

⁴⁵ I. 2. 1–2; II. I. 30.

⁴⁶ I. 1. 20–23.

⁴⁷ I. 1. 24.

⁴⁸ I. 2. 7.

рый представляет собой источник всего и достойный объект для безграничного поклонения и почитания⁴⁹.

Каким образом не обладающие интеллектом вещи и разумная душа должны относиться к одному и тому же высшему? Должны ли мы считать их, как это делает Гита, более высокими и более низкими проявлениями единой реальности? «Сутра» не дает ясного ответа. Неясность точки зрения упанишад на вопрос о творении остается и в ней. Брахман не только не сотворен и вечен⁵⁰, но и является причиной всей вселенной⁵¹. Каждый материальный элемент создается Брахманом⁵². Если благодаря деятельности первичных элементов имеет место эволюция мира, то и тогда именно Брахман дарует силу, посредством которой происходит эта эволюция. Считают, что брахман после создания элементов входит в них, и именно это пребывание Брахмана в элементах вызывает создание других вещей⁵³.

Уже было сказано, что Брахман является как материальной, так и инструментальной причиной мира⁵⁴. Брахман — творец всех вещей и воплощает себя во всех вещах, как глина или золото становятся определенными вещами из глины или из золота. В «Сутре»⁵⁵ рассматривается характер связи между причиной и следствием, Брахманом и миром. Тождество причины и следствия выясняется посредством двух иллюстраций. Подобно тому как кусок материи, когда он свернут, не обнаруживает присущие ему качества и выявляет свою природу целиком, когда он развернут, хотя остается тем же самым куском материи в обоих случаях, так же и причина и следствие тождественны, хотя их признаки различны⁵⁶. В равной мере, когда дыхание задерживается, человек не в состоянии выполнить какое-либо действие, хотя он продолжает жить, а когда дыхание восстанавливается, он способен двигать конечностями. В этих случаях дыхание остается одним и тем же, подобно причине и следствию, которые, производя различные действия, в действительности остаются одними и теми же⁵⁷. Брахман и мир не различаются (*ананья*)⁵⁸, так же как глиняный горшок не отличен от глины⁵⁹. Хотя комментаторы согласны в том, что причина не отличается от следствия, характер тождественности Брахмана и мира объясняется ими по-разному. Согласно Бадараяне, *ананья* не означает отсутствия различия или изменения. Для объяснения изменения Шанкара вводит *авидью*. Мир существует только для тех, кто находится под влиянием *авидьи*, так же как воображаемый змей существует только для человека, который имеет неправильное представление о веревке. Другие комментаторы поддерживают теорию *паринамы*, или превращения. Примерами причины и следствия, приводимыми в «Чандогья упанишаде», являются земля, железо и вещи, сделанные из них, а не веревка и змея или перламутр и серебро. Преходящие вещи действительны как определения Брахмана. Утверждение, что Брахман представляет собой материальную причину мира, предполагает, что мир является модификацией субстанции Брахмана⁶⁰. Мир есть не иллюзия или построение, подобное сновидению, а нечто действительное, положительное, кото-

⁴⁹ I. 1. 7.

⁵⁰ II. 3. 9.

⁵¹ I. 1. 5; I. 2. 1; II. 1. 22; I. 1. 22.

⁵² II. 3. 7.

⁵³ II. 3. 13.

⁵⁴ I. 4. 23–27.

⁵⁵ II. 1. 14–20.

⁵⁶ II. I. 19. S. B.

⁵⁷ II. 1. 20. S. B. Следствие, согласно Раманудже, — это преобразованное состояние причины. Даже Шанкара признает, что мир есть только *авастхантара* Брахмана, как одежда имеет отношение к пряже.

⁵⁸ II. 1. 14.

⁵⁹ I. 1. 4; I. 4. 22.

⁶⁰ I. 1. 26. См. также II. 3. 7.

рое рождается, существует и растворяется в Брахмане⁶¹. Бадараяна предполагает, что способность творения свойственна чистому, безупречному Брахману так же, как тепло свойственно огню⁶². Брахман для своего собственного развлечения⁶³ превращает себя в мир⁶⁴, не подвергаясь ни малейшему изменению⁶⁵ и не переставая быть самим собой. Бадараяна не пытается объяснить, каким образом это возможно. Он даже не говорит, как Рамануджа и др. объясняют то, что Брахман обладает удивительными способностями, благодаря которым может быть достигнуто невероятное. Он обращает наше внимание на явно противоречивые положения, содержащиеся в шрути, и предупреждает нас, что мы не имеем права подвергать сомнению авторитет шрути. С философской точки зрения этот ответ неудовлетворителен. Шанкара разъясняет это положение, перенося противоречие с шрути на индивидуальный разум, и утверждает, что Брахман не превращается в мир. Мы, жертвы заблуждения, предполагаем, что одно превращается в другое. Он утверждает, что первичная реальность является Брахманом, неопределенным духом, и доказывает, что мир познающего, познанного и познания так или иначе существует в Брахмане. Рамануджа придерживается другого мнения. Он прибегает к шрути, когда сталкивается с трудностью объяснения чистого, первичного Брахмана, связанного безначальным (*анади*) существованием мира (*джагатправаха*) как с чем-то вторичным по отношению к себе самому. Невозможное возможно для бога⁶⁶, который обладает сверхъестественными способностями⁶⁷.

Бадараяна⁶⁸ говорит, что душа представляет собой *джню*, которую Шанкара истолковывает как разум, а Рамануджа — как обладающего разумом познающего. Валлабха соглашается с Шанкарой, в то время как Кешава думает, что душа является как разумом, так и познающим. Индивидуальная душа является действующей силой (*картой*)⁶⁹. Рождение и смерть затрагивает тело, а не душу⁷⁰, которая не имеет начала. Она вечна⁷¹. Говорят, что *дживатман* является *ану*, размерами с атом. Рамануджа, Мадхва, Кешава, Нимбарка, Валлабха и Шрикантха принимают эту точку зрения. Шанкара придерживается того мнения, что душа является всеохватывающей, или *вибху*, хотя она должна рассматриваться как состоящая из атомов в условиях земного существования⁷². Бадараяна утверждает, что Брахман пребывает в индивидуальном духе, хотя природа Брахмана не затрагивается характером души⁷³. Джива и Брахман различны так же, как солнечный свет и Солнце, и подобно тому как при свете, закрытом тучами, Солнце остается Солнцем» так же и, когда джива страдает, Брахман не страдает⁷⁴. Телесное я действует и на-

⁶¹ III. 2. 3.

⁶² I. 3. 1.

⁶³ II. 1. 33.

⁶⁴ I. 4. 26.

⁶⁵ II. 1. 27.

⁶⁶ См. R. В., II. 1. 27.

⁶⁷ Согласно В. S. (III. 2. 3), мир в отличие от сновидений не есть майя. Слово «майя», как это ясно из позднейшей веданты, весьма двусмысленно. Мы можем принять его для обозначения *артхапратьяйшуньятвы*, как это делает Бхаскара, или как *гриштанаштасварупатвы* у Шанкары, или *ашуарьятмакатвы* у Раманджеи, или *сарвабхаванасамартхы* у Валлабхи.

⁶⁸ II. 3. 18.

⁶⁹ II. 3. 33—39.

⁷⁰ II. 3. 16.

⁷¹ II. 3. 18.

⁷² См. II. 2. 19—28. Дживы, согласно В. S., бывают четырех видов, а именно: рожденные из чрева (*джараюджа*), из яйца (*андаджа*), из влаги (*шведаджа*) и из растений (*удбхиджа*). Все они должны рассматриваться как наделенные сознанием, хотя в различных степенях. Растения не способны выражать свое сознание в силу преобладания в них *тамаса*.

⁷³ I. 2—8.

⁷⁴ II. 3. 46. См. об этом Кешаву (Keśava).

слаждается, приобретает достоинства и недостатки, и на него действуют удовольствие и страдания, в то время как высшее я имеет противоположную природу и свободно от всякого зла⁷⁵. Выражения «это ты» и «этот атман есть Брахман» пытаются показать, что оба — Брахман и атман, бог и человек — в действительности едины. Если Брахман является причиной всего, он должен быть также и причиной индивидуальной души. Абсолютная божественная сущность представлена во всех своих модификациях. Каждый индивид обладает частью божественного духа. Из объяснения Бадараяны не ясно, каким именно образом индивид относится к Брахману — как часть (*анша*) или как отражение (*абхаса*) универсального я⁷⁶. Бадараяна показывает, что Ашмаратхья, Аудуломи и Кашакритсна занимают противоположные позиции при рассмотрении отношения индивидуальной души к Брахману. Ашмаратхья думает, что душа есть часть Брахмана даже в пространственном смысле. Аудуломи утверждает, что в глубоком сне душа временно находится в единстве с Брахманом. Кашакритсна, мнение которого поддерживает Шанкара, предполагает, что Брахман существует целиком и безраздельно в форме индивидуальной души, а Бадараяна просто упоминает эти различные мнения, но не говорит, какую точку зрения он поддерживает⁷⁷. Рассуждение о том, что джива есть часть (*анша*) высшей реальности, принимается Шанкарой для обозначения «части, как она могла бы быть» (*анша ива*)⁷⁸. Так как Брахман, который не состоит из частей, не может иметь частей в буквальном смысле, Бхаскара и Валлабха утверждают, что джива является частью бога, потому что между ними существуют как различие, так и тождество. Рамануджа, Нимбарка, Баладева и Шрикантха думают, что джива является подлинной частью Брахмана, так же как свет, исходящий от испускающего лучи объекта, подобного огню или солнцу, является частью этого объекта. Мнение, что джива так же отлична и не отлична от всевышнего, как змея отлична и не отлична от своих извивов⁷⁹, отвергается. Рамануджа, однако, рассматривает сутру как занимающуюся отношением Брахмана к матери и оспаривает представление о том, что материя является только иным состоянием Брахмана, а не отличной от него, так же как свернутая змея лишь находится в другом положении и не отличается от себя самой. Рамануджа утверждает, что как джива, так и материя представляют части Брахмана. Кешава доказывает, что материя и отличается и не отличается от Брахмана, так же как змея и ее положение различны и не различны, когда змея рассматривается как целое. Материя тождественна Брахману потому, что ее истинное существование зависит от Брахмана; она отлична от Брахмана, так как обладает именем и формой. Джива также отлична и не отлична от Брахмана, и это различие, несомненно, реально⁸⁰. Серьезно поддерживается мнение, что Бадараяна считает различие между Брахманом и индивидуальной душой первичным, то есть чем-то таким, что продолжает существовать даже тогда, когда душа освобождается. Джива, хотя она и невелика по своим размерам, заполняет собой все тело, так же как небольшое количество сандаловой мази освежает все тело⁸¹.

⁷⁵ I. 1. 17. См. также II. 1. 22.

⁷⁶ II. 2. 43; II. 2. 50.

⁷⁷ I. 4. 19–22.

⁷⁸ II. 3. 43. S. B.

⁷⁹ III. 2. 27.

⁸⁰ Кешава (Keśava), III. 2. 27–28.

⁸¹ II. 3. 23. Согласно «Сутре», джива имеет своим местопребыванием *хридаю*, или *хригнагму*, которая представляет собой тонкий центр спинного мозга нервной системы, где сходятся различные нервы в количестве 101. Из всех них *сушумна* доходит до мозга. С приближением смерти познающая душа благодаря милости бога разрывает узел *хридайи*, проникает в часть *сушумны* и, пронзив череп, выходит из тела (IV. 2. 17). Когда джива выходит из тела, она совершает это благодаря развитию тонких чувств, ума (манаса) и главной праны (III. 1. 1–7; IV. 2. 3–21). Она перевоплощается вместе с ними.

Мир обусловлен волей (*санкальпой*) бога. Это его *лила*, или развлечение. Однако это не означает, что он создал грех и страдание ради своего удовольствия. Или, как иногда говорят в религиозных системах, могут существовать низшие создания; которые будут восхвалять и прославлять его за его вечное величие. Всеблаженный бог, находящий удовольствие в страдании своих творений, — вовсе не бог. Разнообразие людей определяется кармой индивидов⁸²: бог ограничен необходимостью принимать во внимание прошлые жизни людей. Неравное распределение счастья выражает моральный порядок, воплощением которого служит божественная воля. Так Брахмана нельзя назвать ни пристрастным, ни безжалостным, и он не имеет той восхитительной свободы и безответственности, которых некоторые теологи хотели бы приписать ему в качестве атрибутов. Если божественная неумолимая справедливость спасается той доктриной, что бог воздает каждому человеку по его делам, то другое представление, что сам бог является причинным фактором правильного и неправильного поведения⁸³, остается необъяснимым. Если бог управляет каждым видом деятельности, то он будет как действующей силой, так и испытывающим действие. Бог, таким образом, сложным, запутанным путем вовлекается в бесконечную последовательность, и получается, что он награждает самого себя плодами добра и зла. Здесь «Сутра» снова прибегает к шрути и не пытается устранить это противоречие.

В главе III «Сутры» показывается, как этическая дисциплина может сохранить для индивида тело, пригодное для достижения абсолютного познания Брахмана, или брахмаджняны. Принимаются основные правила упанишад, рассматривающие способы очищения наших органов⁸⁴. За тремя высшими кастами, как правило, признается право совершать жертвоприношения и т. д., и даже шудры и женщины получают спасение благодаря милосердию бога⁸⁵. Автор считает, что как деятельная служба, так и отречение от мира получают одинаковую поддержку священных книг⁸⁶, и сам склоняется к сочетанию духа отречения и деятельной жизни⁸⁷. Действие проистекает из незнания, но не всякое действие препятствует возникновению духовного восприятия, или джняны⁸⁸. При любом освобождении, которое мы могли бы иметь после достижения избавления на земле, даже и в состоянии *дживанмукти* деятельность предписывается⁸⁹. Следующая за упанишадами «Сатра» допускает поклонение богам, которые награждают блаженством своих приверженцев, хотя эти боги все-таки управляются всевышним⁹⁰. Реальность лежит за пределами *пратик*, или символов, сохраняемых ввиду слабости человека⁹¹. Абсолют — это *авьякта*, или непроявленное, хотя он и наблюдается в состоянии *санпрадханы*⁹². Высшим видом религии является такая религия, которой доступно видение бога. Те, кто не способен развить такую духовную интуицию, полагаются на шастры. Конечной целью индивида является постижение я⁹³. Мы не можем сказать, является ли это соединение с я по своему характеру тождеством, связью или союзом. Бадараяна верит в дживанмукти, или освобождение в жизни. Познание Брахмана кладет конец кармам, которые еще не начали действо-

⁸² II. 1. 34.

⁸³ III. 2. 41; «Kauṣṭhiki Up.», III. 8.

⁸⁴ II. 3. 40 — 42.

⁸⁵ I. 3. 34 — 38; III. 4. 38.

⁸⁶ III. 4. 9.

⁸⁷ III. 4. 32 — 35.

⁸⁸ III. 4. 26.

⁸⁹ III. 4. 32.

⁹⁰ III. 2. 38 — 41.

⁹¹ IV. 1. 4.

⁹² III. 2. 23 — 24.

⁹³ I. 1. 9.

вать⁹⁴, хотя тело сохраняется до тех пор, пока кармы, которые уже начали действовать (*арабгха*), не истощатся⁹⁵.

В главе IV объясняется, как индивидуальная душа приобщается к Брахману посредством *гэваяны*, откуда нет возврата. В IV. 4. 5 — 7 признаки освобожденной души становятся предметом дискуссии. Согласно Аудуломи, главной чертой освобожденной души является мысль. Джаймини настаивает на том, что она имеет определенное количество определенных возвышенных свойств, а автор «Сутры» объявляет себя сторонником соединения этих двух точек зрения. После упоминания о почти безграничной силе и знаниях, которые станут доступны освобожденной душе при достижении ею мокши, автор замечает, что никакая душа, однако, не получит способности творить, поглощать вселенную⁹⁶ и управлять ею, ибо это принадлежит только богу. Мадхва и Рамануджа легко объясняют это положение, так как оно соответствует их доктрине о вечном отличии души от бога⁹⁷. Точка зрения Бадараяны, однако, в этом вопросе не ясна. В то время как некоторые положения объявляют это различие постоянным⁹⁸, другие объясняют его как преходящее⁹⁹.

■ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Бадараяна утверждает монистическое понимание мира. Он не хочет иметь ничего общего ни с политеизмом, или многообразием самостоятельных и в равной мере первичных субстанций, ни с безначальными душами, ни с дуализмом между богом и злом. Он признает два понимания Брахмана: как неопределенного разума (*нирвишеша синматра*), понимания, которого придерживались Бадари, Кашакришна и Аудуломи, и как определенного личного бога (*савишеша*), понимания, которого придерживались Ашмаратха и Джаймини. Из природы «Сутры» невозможно установить тот способ, посредством которого эти два объяснения примиряются в уме автора. Упанишады провозглашают, что Брахман есть *авикари*, или неизменный, и *нитьям*, или вечный. Мир изменчив и преходящ. Как может подобное следствие вытекать из такой причины? «Сутра» просто утверждает на основе шрути, что Брахман путем эволюции воплощает себя во вселенной и остается в то же время трансцендентным по отношению к ней¹⁰⁰.

Попытка более точно определить причины Брахмана (*брахмакараната*) ведет к различным точкам зрения. Шанкара утверждает, что Брахман создает мир, не подвергаясь какому-либо существенному изменению, а Рамануджа и Валлабха полагают, что мир представляет собой подлинный продукт Брахмана, то есть что Брахман действительно превращается в мир. Бадараяна в свою очередь говорит, что хотя Брахман и пребывает в индивидуальной душе, однако на него не влияют недостатки индивидуальной души, возникающие на основе различия в их природе¹⁰¹. Он защищает как их тождество, так и различие между ними. Логического объяснения такой позиции не существует. Шанкара считает невозможным применение представлений Сутракары о Брахмане к ниргуне-нирвишеше «Брахмана упанишады», в то время как другие комментаторы хотят рассматривать дефи-

⁹⁴ IV. 1. 13 — 15.

⁹⁵ IV. 1. 19.

⁹⁶ IV. 4. 17.

⁹⁷ I. 1. 17.

⁹⁸ IV. 4. 17; IV. 4. 21.

⁹⁹ IV. 2. 13; IV. 2. 16.

¹⁰⁰ I. 4. 27.

¹⁰¹ I. 2. 8.

ниции Сутракары как относящиеся к верховному Брахману. Последние утверждают, что Шанкара не учитывает теорию двойственного Брахмана, или теорию нереальности мира. Автор «Сутры» не мог бы отвергнуть санкхью и обсуждать теории сотворения так серьезно, если бы он придерживался того положения, что мир является видимостью, так как в этом случае нельзя было бы говорить о сотворении мира. Весьма вероятно, что Бадараяна верит в действительно изменяющийся характер божественной природы, *свагатабхеда*, которая делает Брахмана способным проявлять себя в различных объектах и влиять на ограниченность индивидуальной жизни. Ясное изложение этого взгляда, однако, отсутствует.

Состояние освобожденной души есть состояние неотделимости от Брахмана. Эта простая формула нераздельности допускает различные толкования, которые она и получает у позднейших комментаторов. Шанкара принимает ее для обозначения полного тождества с универсальным я, в то время как Рамануджа истолковывает ее как частичное единение с богом. В системе Шанкары находится место для обеих точек зрения. В вопросах этики Бадараяна не рассматривает отношение самоотречения к деятельности и эффективность их для достижения цели. В области религии он рассматривает Брахмана как непроявляющегося (*авьякта*) и вместе с тем как объект умственного восприятия. Эти два взгляда нуждаются в примирении.

«Сутра» Бадараяны отражает нерешительность и неопределенность, свойственную упанишадям, учение которых она пытается изложить, и порождает много сомнений и споров. Всякая попытка более точной характеристики идей сутр обязательно будет иметь в себе много уязвимых мест и содержать источник душевного беспокойства. Мы увидим в дальнейшем, как идентичные формулы порождают различные истолкования благодаря различиям в мировоззрении тех, кем они воспринимаются.

АДВАЙТА-ВЕДАНТА ШАНКАРЫ

Введение. — Датировка. — Биографический очерк и личность Шанкары. — Литература. — «Карика» Гауданады. — Влияние буддизма. — Анализ опыта. — Причинность. — Творение. — Этика и религия. — Отношение к буддизму. — Общая оценка позиции Гауданады. — Бхартрихари. — Бхарттрипрапанча. — Отношение Шанкары к упанишадям и «Брахма-сутре». — Отношение к буддизму и другим системам философии. — Реальность Атмана. — Его природа. — Теория познания. — Механизм познания. — Восприятие, его природа и разновидности. — Вывод. — Свидетельство Священного Писания. — Опровержение субъективизма. — Критерий истины. — Неточность логического познания. Самосознание. Агхьяса. — Анубхава. — Авторитет Священного Писания. — Высшая мудрость и низшее познание. — Шанкара и Кант. — Бергсон и Брэдли. — Объективный подход. — Реальность и существование. — Пространство, время и причина. — Мир явлений. — Брахман. — Сагуна и Ниргуна. — Ишвара. — Доказательство бытия бога. — Брахман и Ишвара. — Личность. — Сотворение мира. — Феноменальный характер Ишвары. — Бытие, небытие и становление. — Феноменальность мира. — Доктрина майи. — Авидья. — Является ли этот мир иллюзией? — Авидья и майя. — Мир природы. — Индивидуальное я. — Сакшин и джива. — Брахман и джива. — Аваччхеда-вага. — Бимбапратибимба-вага. — Ишвара и джива. — Экаджива-вага и Анэкаджива-вага. — Этика. — Рассмотрение обвинений в интеллектуализме и аскетизме. — Джняна и карма. — Карма и свобода. — Мокша. — Будущая жизнь. — Религия. — Заключение.

■ ВВЕДЕНИЕ

Адвайтизм Шанкары — это система замечательной умозрительной смелости и логической тонкости. Ее строгий интеллектуализм, ее беспощадная логика, которая безразлична к надеждам и чаяниям человека, ее относительная свобода от теологических трудностей — все это делает ее великолепным образцом чисто философской системы. Тибо, которого нельзя обвинить в пристрастии к Шанкаре, говорит о его философии следующее:

«Доктрина, которую отстаивал Шанкара, является с чисто философской точки зрения и помимо всяких теологических соображений наиболее важным и интересным учением, которое возникло на индийской почве. Ни одна из тех форм веданты, которые отклоняются от воззрения, представленного Шанкарой, а равно и ни одна какая-либо неведантическая система не может выдержать сравнения с

так называемой ортодоксальной ведантой по смелости, глубине и остроте умозрения»¹.

Невозможно читать произведения Шанкары, насыщенные поистине серьезными, тонкими мыслями, не сознавая того, что имеешь дело с умом изумительной пронизательности и глубокой одухотворенности. С присущим ему острым чувством безмерности мира, умением проникать в глубокие тайны духа, с непоколебимой решимостью говорить не больше и не меньше того, что может быть доказано, Шанкара выделяется как героическая фигура первой величины в своеобразной пестрой толпе религиозных мыслителей средневековой Индии. Его философия предстает как законченное целое, не нуждаясь ни в предисловиях, ни в послесловиях. Ей присуща самооправдывающая целостность, характерная для произведения искусства. Философия Шанкары разъясняет свои собственные предпосылки, она руководствуется своей собственной целью и сохраняет все свои элементы в тонком, разумном равновесии. Составленный Шанкарой перечень качеств², которыми должен обладать тот, кто изучает философию, показывает, что для него философия является не каким-то интеллектуальным занятием, а делом, которому посвящена вся его жизнь.

Во-первых, «различение между вечным и не вечным» требует от изучающего философию такой способности мышления, которая помогает ему проводить различие между неизменной реальностью и изменяющимся миром. Тот, кто обладает этой способностью мышления, не может отказаться от занятия метафизикой.

«Отказ от наслаждения наградой здесь, на этом свете, и в потустороннем мире» — таково второе требование. В эмпирическом мире и в преходящей жизни человека не многое удовлетворяет стремления духа. Философия добивается своего, а равно и оправдывает свое существование через разрушение иллюзий, которые приносит жизнь. Тот, кто добивается истины, должен отказаться от преклонения пред вещами в том виде, в каком они существуют, и развивать в себе аскетическую отрешенность, столь характерную для возвышенного ума.

В третьем требовании³ указывается на необходимость моральной подготовки и, наконец, говорится о важности сильного стремления к освобождению (*мумукшутвам*). Мы должны обладать умом, склонным, как говорит св. Лука, «к вечной жизни»⁴. Шанкара дает нам истинный идеал философии, которая есть не столько познание, сколько мудрость, и не столько логическое изучение, сколько духовная свобода. Для Шанкары, как и для некоторых других великих мыслителей — Платона и Плотина, Спинозы и Гегеля, — философия есть аскетическое созерцание вечной истины, величественное в своей свободе от мелких забот ничтожной жизни человека. Через мощную и в то же время тонкую диалектику Шанкары проявляется яркий эмоциональный темперамент, без которого философия может стать простой игрой в логику. Мастер строжайшей логики, Шанкара является также мастером благородной и вдохновенной поэзии, представляющей явление другого порядка. Лучи его гения озарили неясные моменты мышления и принесли утешение самому несчастному скорбящему сердцу. Несмотря на то, что философия Шанкары многих укрепляет и утешает, имеются, конечно, и те, кому она кажется бездной противоречий и мрака. Но соглашаемся ли мы или расходимся во мнениях, — все же проникновенный свет ума Шанкары никогда не оставляет нас равнодушными.

¹ Введение к В. S., р. XIV. По мнению сэра Чарльза Элиота, система Шанкары «в отношении последовательности, основательности и глубины занимает первое место в индийской философии» («Hinduism and Buddhism», vol. II, p. 208).

² S. B., Introduction.

³ S. B., II. 1. 1.

⁴ «Acts», XIII. 48. См. I. P., p. 45—46.

■ ДАТИРОВКА И ЖИЗНЬ ШАНКАРЫ

Согласно Телангу, Шанкара жил приблизительно в середине или в конце VI века н. э.⁵ Сэр Р. Дж. Бхандаркар предлагает принять 680 год н. э. за дату рождения Шанкары и даже склонен передвинуть эту дату на несколько лет раньше⁶. Макс Мюллер и проф. Макдонелл считают, что Шанкара родился в 788 году н. э. и умер в 820 году. По мнению проф. Кейса⁷, Шанкара жил в первой четверти IX века н. э.

Образ уединенного отшельника-мыслителя, который одинаково довольствуется и аскетическим созерцанием и практической работой, волнует наше воображение. Некоторые из учеников Шанкары составили биографические описания, из которых главными являются: «Шанкарадигвиджая» Мадхавы и «Шанкаравиджая» Анандагири⁸.

Шанкара был родом из простой ученой трудолюбивой секты браминов Намбудри в Малабаре. Вообще предполагается, что Шанкара родился в Калади на западном побережье нашего полуострова⁹. Хотя по традиции и признается, что в семье Шанкары почитался Шива, существует вместе с тем мнение, что он по происхождению принадлежал к шактистам (*шакта*). В ранней юности Шанкара учился в ведийской школе под руководством Говинды, ученика Гаудапады. Во всех своих произведениях Шанкара признает себя учеником Говинды, который, очевидно, преподавал ему главные принципы системы адвайта. Говорят, что Шанкара еще мальчиком в возрасте восьми лет много читал, приобрел знания и особенно любил изучать веды. По-видимому, учитывая знание Шанкарой вед и необыкновенный интеллект, его можно признать вундеркиндом. На него произвела глубокое впечатление тайна жизни, и он рано начал созерцать красоту божественного. Прежде чем изучить мирские пути, Шанкара отверг их и стал санньясином. Но он не был бесстрастным отшельником. В нем горело чистое пламя истины. Став учителем, он странствовал с места на место, вступая в беседы с руководителями других школ мысли. Согласно традиции, во время этих странствований Шанкара встретился с Кумарилой¹⁰ и Мандана Мишрой, который впоследствии стал его учеником, приняв имя Сурешварачарьи¹¹.

Предание о вхождении Шанкары в мертвое тело Амаруки показывает, что он был адептом методов йогов. Он учредил четыре мутта (монастыря), главным из которых является монастырь в Шрингери в провинции Майсор. Другие монастыри находятся в Пури на востоке, в Двараке на западе и в Бадаринатхе в Гималаях. Трогательный случай, о котором единодушно упоминается в традиции, показывает, насколько Шанкара был преисполнен человеческой доброты и сыновней любви. Открыто нарушая устав ордена санньясинов, Шанкара совершил обряд похорон своей матери и тем самым навлек на себя серьезное недовольство своей

⁵ Его аргумент заключается в том, что Пурнаварман, который упоминается в комментариях Шанкары на В. S., являлся приблизительно в то время буддийским царем в Магадхе.

⁶ См. «Report on the Search for Sanskrit MSS.», 1882, p. 15.

⁷ I. L. A., p. 30. В Nāndīśloka из «Prabodhacandrodaya» Кришна Мишры приводятся наиболее популярные иллюстрации майи, как, например, мираж и змея-веревка.

⁸ Чидвилаоа и Садаида оставили некоторые описания. «Сканда-пурана» сообщает несколько фактов (см. IX). Нараяначарья, последователь Мадхвы, описывает некоторые детали в своих произведениях «Madhvavijaya» и «Maṇimañjari». Однако многие факты, упомянутые в этих произведениях, имеют легендарный характер и сомнительную историческую ценность. См. S. N. Kṛṣṇaswāmi Aiyar, Mardas, Life and Times of Saṅkara.

⁹ Анандагири утверждает, что Шанкара родился в Чидамбарам в 44 году до н. э. и умер в 12 году до н. э. Этот взгляд не получил большой поддержки.

¹⁰ Южноиндийская традиция утверждает, что Шанкара был учеником Кумарилы.

¹¹ Профессор Хириянна из Майсора выдвигает убедительные аргументы против отождествления Сурешвары с Мандана Мишрой. См. J. R. A. S., April 1923 и January 1924.

монастырской общины. Как гласит традиция, Шанкара умер в Кедарнатхе в Гималаях в возрасте тридцати двух лет. Нам, людям живущим и чувствующим, может показаться, что в жизни Шанкары есть некоторый пробел — в ней не было красочности и радости чистой дружбы, не было общественных развлечений. Впрочем, так бывает со всеми, кто ведет более возвышенный образ жизни и чувствует призвание превозносить божественную справедливость и притязания духа. Шанкара был пророком, назначение которого — вести народ по пути добродетели, а никто в Индии не может взять на себя эту задачу, если он не подкрепляет свою мысль образом жизни, отрешенным от мирских забот.

В течение немногих лет Шанкара изучил несколько профессий, причем каждая из них была вполне достаточной, чтобы удовлетворить простого человека. Великим достижением Шанкары в сфере умозрения является система адвайта, которую он разработал в своих комментариях на древние тексты. Он нашел нам лучший путь примирения современных норм знания и веры с древними текстами и традициями. VI — VII века н. э. явились свидетелями подъема народного индуизма. На Юге буддизм начал приходить в упадок¹², тогда как джайнизм достиг своего зенита. Ведийские ритуалы приобрели дурную славу Последователи шиваистской секты (*агияры*) и приверженцы вишнуистской секты (*альвары*) проповедовали поклонение богу. Получили широкое распространение праздники и богослужения в храме, связанные с индуизмом пуран. В Южной Индии, где суверенное индийское государство паллавов жило в условиях свободы и мира, которые поддерживались централизованным правительством, брахманизм превращался в индуизм. Религиозные верования королей Паллавов ясно указывают на осуществляющуюся тогда перестройку. Если прежние правители династии Паллавов являлись буддистами, а их преемники были вишнуистами, то наследники последних стали шиваитами. В ответ на аскетическую тенденцию буддизма и набожность теизма мимансаки преувеличивали значение ведийских ритуалов. Кумарила и Мандана Мишра отрицали ценность *джняны* и *саньясы*, настойчиво указывая на ценность кармы и стадии жизни главы семьи.

Шанкара одновременно выступал и как ревностный защитник ортодоксальной веры и как реформатор духовной жизни. Он пытался воскресить времена мистической истины упанишад и возвратиться к ним от блеска пуран. Способность веры направлять душу к более возвышенной жизни стала для Шанкары критерием его силы. Он чувствовал в себе побудительную силу взять на себя духовное руководство своего века путем изложения философии и религии, которые могли бы удовлетворить этические и духовные потребности народа лучше, чем системы буддизма, мимансы и бхакти. Теисты скрывали истину в тумане сентиментальности. Со своей склонностью к мистическому опыту они оставались индифферентными к практическим житейским заботам. Усиленное подчеркивание мимансаками значение кармы вызвало развитие ритуализма освобожденного духа. Добродетель может встретиться лицом к лицу со скрытой опасностью в жизни и сохраниться, если только она станет замечательным цветом мысли. По мнению Шанкары, философия адвайты могла бы воздать должное истине различных противоречивых религиозных вероисповеданий, и поэтому он создавал все свои произведения с единственной целью — оказать помощь человеку в постижении тождества его души с Брахманом, которое представляет собой средство освобождения от сансары¹³. На пути странствования — от Малабара, где он родился, до Гимала-

¹² Если Фасянь видел буддизм процветающим в V веке н. э., то Сюань-Чжуан (Сюань-цзан), который прибыл в Индию позже, то есть в VI или VII веке н. э., наблюдал явные признаки заката буддизма. «Харшачарита» Баны подтверждает это впечатление.

¹³ «Samsārahetunivṛttisadhanabrahmātmaikatvavidyapratipattaye». См. S. B., I. 1. 1.

ев на Севере — Шанкара узнал многие веды богослужения и принял из них все те, которые могли возвышать человека и облагораживать его жизнь. Он не проповедовал какой-либо единственный, исключительный метод спасения, но составлял гимны, преисполненные нравственного величия и обращенные к разным божествам народного индуизма — Вишну, Шиве, Шакти, Сурье. Все это представляет собой замечательное свидетельство универсальности симпатий Шанкары и богатства его природных дарований. Возрождая народную религию, он вместе с тем очищал ее. Шанкара упразднил грубейшие формы поклонения культу Шакти в Южной Индии. Однако достойно сожаления, что влияние Шанкары не чувствуется в величественном храме богини Кали в Калькутте. Говорят, что на Декане Шанкара уничтожил непристойную форму богослужения Шиве как собаке под названием Маллари, а также гибельную практику капаликов, чей бог Бхайрава требовал человеческих жертвоприношений. Шанкара осуждал наложение клейма или метки на тело раскаленными металлическими штампами. Шанкара узнал от буддийской церкви, что дисциплина, свобода от суеверий и церковная организация помогают сохранить веру чистой и сильной, и сам учредил десять религиозных монашеских орденов, из которых четыре сохранили свое значение до настоящего времени.

Жизнь Шанкары производит сильное впечатление своими противоположностями. Он — философ и поэт, ученый и святой, мистик и религиозный реформатор. Он обладает такими разнообразными талантами, что представляется в различных образах, если мы пытаемся воскресить в памяти его личность. Один видит его в юности пылким и упорным, бесстрашным участником дебатов. Другой считает его проницательным политическим гением, стремящимся вызвать в народе чувство единства. Для третьего Шанкара является мирным философом, который поглощен единственной целью — раскрыть с бесподобной проницательностью противоречия жизни и мышления. Для четвертого Шанкара предстает как мистик, который провозглашает, что все мы более велики, чем это подозреваем. Существовало немного умов более универсальных, чем интеллект Шанкары.

■ ЛИТЕРАТУРА

Главные работы школы адвайта составляют комментарии Шанкары на основные упанишады¹⁴, на «Бхагавадгиту» и «Веданта-сутра». «Упадешасхасри» и «Вивекачудамани» отражают его общую позицию. Популярны гимны Шанкары, обращенные к различным формам божества, как «Дакшинамурти», «Стотре», «Харимидостотра», «Анандалахары» и «Сундарьялахары», раскрывают нам его веру в жизнь и оправдывают его любовь к ней. К числу других работ, которые приписываются Шанкаре, относятся: «Аптаваджрасучи», «Атмабодха», «Мохамудгара», «Дашаслоки» и «Апарокманубхути», а также комментарии на «Вишнудсахасранаму» и «Санатсуджатию». В произведениях Шанкары нашли свое отражение многие характерные черты его многогранной личности.

Главный вопрос, касающийся стиля произведений Шанкары, — это вопрос о том, каким образом в них отражаются качества его ума, его сила и логика, настроенные и чувство юмора. Философия Шанкары имеет длительную историю, причем с течением времени она прогрессировала. Представители других воззрений защищают свои позиции обычно путем опровержения взглядов Шанкары. Это вызыва-

¹⁴ «Чхандогья», «Брихадараньяка», «Тайттирия», «Айтарея», «Шветашватара», «Кена», «Катха», «Иха», «Прашна», «Мундака» и «Мандукья». Говорят, что Шанкара составил также комментарии на упанишады — «Атхарвашикха», «Атхарваширас» и «Нрисинхатапаниа».

ет необходимость защищать позицию Шанкары в каждом столетии. Однако мы можем проследить надлежащим образом судьбы системы Шанкары лишь в то время, когда он жил¹⁵.

¹⁵ «Varttikas» и «Naiṣkarmyasiddhi» Сурешварачарьи, «Bhāmātī» Вачаспати, «Pañcarādikā» Падмапады и «Nyūyanirṇaya» Анандагири — хорошо известные трактаты о системе адвайта, составленные непосредственно после эпохи Шанкары. «Kalpataru» Амалананды (середина XIII века) представляет собой комментарий на «Bhāmātī». Аппаядикшита (XVI век) написал свою работу «Kalpataruparimala» в виде обширного трактата о «Kalpataru». Его «Siddhāntaleśa» является имеющим важное значение кратким изложением различных направлений системы адвайта. Произведение Падмапады «Pañcarādikā» — тщательно разработанный точный перевод новых четырех сутр — было прокомментировано Пракашейманом (1200 год н. э.) в труде «Pañcarādikāvivaraṇa». Видьяранья (XIV век), который вообще отождествляется с Мадхавой, написал свою работу «Vivaraṇaprameyasamgraha» как подстрочный комментарий на произведения Пракашатмана. Если его «Pañcadaśī» является классическим произведением поздней адвайты, то и «Jīvanmuktiviveka» представляет собой значительную ценность. Относительно авторства «Pañcadaśī» мнения издавна расходятся. Говорят, что Видьяранья, вероятно, написал первые шесть глав, а Бхаратитиртха — остальные девять глав (см. Pīṭambarasvāmin'ed, p. 6). Нишгаладаса в своей работе «Vṛttiprabhākara» (p. 424) приписывает первые десять глав Видьяранье, а остальные пять — Бхаратитиртхе. Сарваджнятамунни (900 год н. э.) составил общее описание взглядов Шанкары в своей работе «Saṃkṣepaśārīraka», которую прокомментировал Раматиртха. «Khaṇḍanakhaṇḍakhadya» Шри Харши (1190 год н. э.), является наиболее замечательной работой о диалектике адвайты. Это обширное исследование о бесплодности философии, указывающее на неспособность человеческого ума охватить те возвышенные объекты, которые при его умозрительной способности считаются достойными того, чтобы ими заниматься. В духе Нагарджуны Шри Харша тщательно анализирует общие категории и, ведя читателя длинным и трудным путем, устанавливает ту простую истину, что истинность или ложность чего-либо не может быть окончательно доказана. Все вызывает сомнение, за исключением всеобщего сознания. Вера Шри Харши в первичную реальность духа отличает его от буддистского нигилизма (1.5). Он подвергает обстоятельному рассмотрению *праманы* системы ньяя, ее теорию причинности и приводит доводы, что ньяя имеет дело с кажущимся существованием, а не с реальностью. Согласно Шри Харше, многообразие вещей не является первичным (1.9), тогда как абсолют *есть* первичное, хотя он и непознаваем. На этот труд Читсукха составил комментарий в дополнение к другой, самостоятельной работе по этому же вопросу, известной под названием «Tattvadvipikā». В «Nyūyāmṛtam» критикуется «Sitsukhyam». Эта работа подвергается критике в труде Мадхусуданы Сарвати (XVI век) под названием «Advaitasiddhi». Рамачарья в своей «Taraṅgiṇī» критически исследует «Advaitasiddhi». Произведение Брахмананды под названием «Gauḍabrohmānandīyam», или «Gurucandrikā», является защитой «Advaitasiddhi» от критики «Taraṅgiṇī». Шанкара Мишра и Рагхунатха написали самостоятельные работы о «Khaṇḍana». «Vedantaparibhāṣa» Дхармараджи (XVI век) представляет собой превосходное руководство по метафизической логике, на которую Рамакришна, сын Дхармараджи, составил свою «Sikhāmaṇi». К этому же руководству Амарадаса разработал полезный глоссарий под названием «Maṇiprabhā» в своем труде «Vijñānāmṛta» (XVI век), где пытается доказать, что дуализм системы санкхья продолжает существовать в самой веданте. Труды «Brahmavidyābhāṣa» Адвайтананды (XV век), «Ratnaprabhā» Гавандананды, «Vedāntasāra» Сада-нанды (XV век) с их комментариями «Subodhinī» и «Vidvanmanoraṇjanī», «Siddhāntamuktāvali» Раманананды, «Advaitabrahmasiddhi» Санандашанды, «Advaitamakaraṇa» Лабшикхары — произведения огромного значения. Многие из поздних упанишад, как, например, «Махоупанишад», и такие религиозные произведения, как «Yogavasistha» и «Adhyatmaramayana», защищают адвайтизм. «Yogavāsistha» характеризуется буддистскими воззрениями (ср. Yād idam dṛṣṭe kiñcit tan nāsti kim api dhruvam).

Yathā gundharvanagaram yathā vāri marusthale (II). О системе адвайта [Все, что кажется видимым, на самом деле вовсе не существует, подобно (мифическому) городу гандхарвов, подобно воде в пустыне]. Ведантаой было написано много работ, которые ничего не прибавили к глубине и истине высказываний Шанкары. Хотя Сурешвара, Вачаспати, Подмапада, Шри Харша, Видьяранья, Ситсукха, Сарваджнятамунни, Мадхусудана, Сарасвати, Аппаядикшита принадлежали к одному и тому же направлению, все же они могли сказать нечто новое и отразить некоторую характерную черту сущности абсолютного идеализма, которая не была раскрыта ранее с той же глубиной. Применяя одинаковый метод и выражая одно и то же воззрение, они тем не менее умеют сохранять свою собственную индивидуальность.

■ ГАУДАПАДА

Первое систематическое истолкование адвайта-веданты принадлежит Гаудападе¹⁶. По общему мнению, он являлся учителем Говинды, наставника Шанкары, и, как утверждают, жил приблизительно в начале VIII или в конце VII века н. э.¹⁷ Считается, что Гаудапада составил также комментарий на «Уттараягиту».

В «Карике» изложены следующие основные принципы философии адвайты: порядок реальности; тождество Брахмана и Атмана; майя; неприменимость причинности к первичной реальности; *джняна*, или мудрость, как прямое средство достижения *мокши*, или освобождения; непостижимость абсолютного ничто.

«Карика» подразделяется на четыре главы. Первая глава, под названием «Агама», объясняет текст «Мандукьйопанишады». В ней Гаудапада стремится показать, что его взгляд на реальность подтверждается древними текстами (*шрути*) и согласуется с разумом¹⁸. Вторая глава, под названием «Вайтатхья», разъясняет феноменальную природу мира, характеризующегося двойственностью и противоречивостью. Третья глава обосновывает теорию адвайты.

В последней части, называющейся «Алаташанти», или «Тушение пожара», теория адвайты о единственной реальности Атмана и относительном характере нашего повседневного опыта разрабатывается дальше. Подобно тому как при быстром вращении зажженного с одного конца прута создается иллюзия огненного круга (*алатачакра*), так и вселенная¹⁹ кажется многообразной. В этой же части имеются ссылки на взгляды йогачаров и неоднократно упоминается имя Будды.

Гаудапада жил в период широкого распространения буддизма. Естественно, что он был знаком с буддистскими доктринами, которые он принимал в том случае, если они не противоречили его теории адвайты. К буддистам Гаудапада обращался ввиду того, что его воззрение не находится в зависимости от какого-либо богословского текста или божественного откровения. Ортодоксальным хинди он говорил, что его воззрение одобряется также и авторитетами. Либеральные взгляды Гаудапады дали ему возможность принять доктрины, связанные с буддизмом, и приспособить их к системе адвайта.

■ АНАЛИЗ ОПЫТА

Мы уже в другом месте указывали на теорию степеней, или родов сознания, кратко описанных в «Мандукьйопанишаде»²⁰. Гаудапада опирается на этот анализ и утверждает, что опыт, получаемый во сне, сходен с опытом в бодрствующем состоя-

¹⁶ Вероятно, это не тот Гаудапада, который является автором комментария на систему санкхья.

¹⁷ Гаудапада жил, вероятно, гораздо раньше, поскольку Валлесер (Walleser) утверждает, что «Kārikā» цитируется в тибетском переводе «Tarkajvālā» Бхававивеки, который жил раньше Сюаньцзана. Таким образом, хронологические данные о Гаудападе должны быть отнесены приблизительно к 550 году или около этого времени (см. Якоби. J. A. O. S., April, 1913). Якоби считает, что «Kārikā» более позднего происхождения, чем В. С. в древних буддистских работах, ибо «загадочный характер» В. С. делает невозможным для постороннего человека приводить из нее цитаты для иллюстрации основ философии веданты. «Кроме того, буддисты могли игнорировать старую веданту Бадараяны, подобно тому как это делали джайнисты еще в IX веке н. э. Однако они не могли совсем игнорировать работу Гаудапады, поскольку она является источником изучения той же философии, которая во многих отношениях имеет сходство с их собственной системой (J. A. O. S., April, 1913). Многие индийские ученые склонны придерживаться мнения Якоби, хотя и по другим, чем у него, основаниям, выступая против мнения Валлесера.

¹⁸ III. 23.

¹⁹ См. также «Майтраяни упанишаду» («Maitrāyṇī Upaniṣad»), VI. 24. В буддистских произведениях часто применяется сравнение. В самом деле, по языку и мысли «Карика» («Kārikā») Гаудапады имеет поразительное сходство с трудами мадхьямиков и содержит в себе много иллюстраций, использованных в этих трудах. Ср. в особенности II. 32; IV. 59. См. J. R. A. S., 1910, p. 133 и далее.

²⁰ См. «Māṇḍūkyaopaniṣad», vol. I, p. 32–33, 159 и далее. Ср. Bradley, Truth and Reality, p. 462–464.

нии. Если состояния сновидений не входят в содержание обычного опыта окружающих нас людей или наших собственных нормальных переживаний²¹, то это следует понимать следующим образом: это происходит не потому, что состояния сновидения выпадают из абсолютной реальности, но потому, что они не соответствуют нашим общепринятым стандартам. Опыт, получаемый во сне, составляет особую категорию опыта, и в своей сфере он понятен. Вода, которую мы видим во сне, может утолить жажду во сне, и утверждение, что реальная жажда не утоляется, не относится к делу. Высказывать такое утверждение — значит допускать, что опыт в бодрствующем состоянии реален сам по себе и является единственно реальным. Как состояние бодрствования, так и состояние сновидения одинаково реальны в своей собственной сфере и одинаково нереальны в абсолютном смысле²².

Гаудапада признает, что объекты опыта в бодрствующем состоянии являются общими для всех нас, тогда как объекты сновидений представляют собой личное свойство того, кто видит сны²³. И тем не менее Гаудапада утверждает: «Объекты, которые мы видим как во сне, так и в бодрствующем состоянии, нереальны»²⁴. Он указывает: все, что дано как объект, нереально. Аргумент, что все объекты не реальны, а реален только субъект в качестве постоянного свидетеля самого себя, встречается в неразвитой форме еще в некоторых упанишадах и негативно развивается затем буддистской мыслью. Этот аргумент использован Гаудападой для доказательства того, что жизнь есть сновидение в бодрствующем состоянии²⁵. Мы признаем мир, воспринимаемый в бодрствующем состоянии, как объективный не потому, что мы испытываем умственные состояния других людей, но потому, что мы признаем их свидетельство. Нет необходимости считать первичными отношения пространства, времени, причины, которые управляют объектами, воспринимаемыми в бодрствующем состоянии. Согласно Гаудападе, «под природой вещи понимается то, что является завершенным в себе; то, что представляет свое собственное условие; то, что врожденно; то, что не случайно; или то, что не перестает быть тем, что оно есть»²⁶. Когда мы применяем подобный критерий, то находим, что сами по себе и души и мир — ничто и представляют собой только Атмана²⁷.

Явления опыта представляются нашему уму как подчиняющиеся определенным законам и как связанные определенными отношениями, главным из которых служит причина. В каком порядке причина и действие следуют друг за другом? Если они одновременны, подобно, например, двум рогам животного, то они не могут быть связаны, как причина и следствие. Аналогия с семенем и деревом не более удачна. Мы не можем называть что-либо следствием, если не знаем его причины²⁸. По самой своей природе объяснение, исходящее из причины, не может быть завер-

²¹ Там же, vol. II, p. 203.

²² «Но, тщательно одумавшись, я припоминаю, что и во сне бывал часто обманут подобными же иллюзиями. Остановившись на этой мысли, я так ясно убеждаюсь в отсутствии верных признаков, посредством которых можно было бы отличать бодрствование от сна, что прихожу в изумление, и мое изумление так велико, что я почти готов верить, будто бы сплю» (Р. Декарт. Метафизические размышления. Избранные произведения. Госполитиздат, 1950, с. 337). Паскаль прав, когда утверждает, что если бы каждую ночь нам снился один и тот же сон, то мы были бы им заняты как раз столько же, сколько и предметами, которые мы видим каждый день. Приведем по этому поводу следующие слова Паскаля: «Если бы ремесленник был уверен, что он каждую ночь в течение двенадцати часов будет видеть сон, что он царь, то я считаю, что он был бы столько же счастливым, как и царь, который каждую ночь в течение двенадцати часов видит сон, что он ремесленник».

²³ II. 14.

²⁴ II. 4.

²⁵ II. 31.

²⁶ IV. 9.

²⁷ IV. 10. 28. 61.

²⁸ IV. 16 — 21.

шенным. Мы берем всякое данное состояние вещей как обусловленное и интересуемся их условиями, а когда мы их обнаруживаем, то вынуждены выйти за их пределы. Подобный процесс не имеет законченности²⁹. Если же, однако, мы считаем, что существуют безначальные, вечные причины, которые сами по себе не имеют причины и все же производят следствия, то каким образом, ставит вопрос Гаудапада, то что производит самого себя, может быть не произведенным (*аджа*)? Каким образом вещь, которая подвержена изменению, может быть вечной? Где мы можем найти непродуцированные вещи, которые производят вещи? Причина и следствие явно относительны, взаимно проникая друг друга, и прекращаются вместе³⁰. Причинность не присуща реальности, но является лишь условием познания. Гаудапада утверждает: «Ни нереальное, ни реальное не может иметь нереальное своей причиной; равным образом не может реальное иметь реальное своей причиной... и как могло бы реальное явиться причиной нереального?»³¹. Трудности, связанные с проблемой причинности, привели Гаудападу к тому, что он высказал следующую мысль: «Ничего не производится ни самим собой, ни чем-либо другим, а равно ничто на деле не производится, является ли это бытием, или небытием, или и тем и другим»³². Причинность невозможна. Мы не можем утверждать ни того, что бог есть причина мира, ни того, что опыт в бодрствующем состоянии служит причиной состояний сновидения³³. Все различные вещи — субъективные и объективные, индивидуальные души и мир — нереальны³⁴. Все это кажется реальным лишь до тех пор, пока мы признаем принцип причинности³⁵. «Все порождается силой *самврити* — относительной истины, и поэтому все неечно; всякая вещь, индивидуальные души и мир не являются порожденными, будучи неотделимыми от саг, и поэтому нет ничего, подобного разрушению»³⁶. Возникновение и разрушение — это только явления, а в действительности ничего не производится и не разрушается³⁷. Мы должны отрицать причинность и другие отношения, для того чтобы достигнуть реального, которое выходит за пределы феноменального³⁸.

Необходимо отметить, что различие между субъективным и объективным в системе адвайта не тождественно с общеупотребительным различием этих категорий. Духовный мир столь же объективен или нереален, как и материальный, ибо единственный субъект, или реальность, есть Атман. Этот взгляд разделяют как Гаудапада, так и Шанкара, причем последний считает особенно необходимым отличать мир сновидений от мира бодрствования. Если Шанкара настойчиво утверждает, что оба мира — духовный и материальный — не одинаковы, не одного и того же порядка, хотя они являются в сущности Брахманом, против Гаудапады может быть выдвинуто обвинение в субъективизме в традиционном смысле этого слова, поскольку он пользуется аргументами, которые применяет буддистская школа

²⁹ Ch. IV. 11 — 13. 21. 23. 25.

³⁰ IV. 14 — 15.

³¹ IV. 40.

³² IV. 22. Шанкара комментирует это место следующим образом: «На деле невозможно никаким способом установить, что бытие создано чем-либо. Ничто не рождается само по себе, то есть из своей собственной формы. Ничто не может воспроизводить самого себя, как, например, горшок — воспроизвести горшок. Равным образом что-нибудь не производится из чего-либо другого, как, например, ткань из горшка или другая ткань из первой; и ничто не может быть, по очевидным основаниям, порождено как из самого себя, так и из другого, ибо горшок и ткань не могут произвести вместе либо одно, либо другое».

³³ IV. 39.

³⁴ IV. 51 — 52. 67.

³⁵ IV. 55 — 56; IV. 42.

³⁶ IV. 57.

³⁷ II. 32.

³⁸ *Prapñcopasamam*, II. 35.

виджняна-вада, чтобы доказать нереальность воспринимаемых нами внешних объектов, приписывая их идеям ума³⁹. Движение сознания (*виджняна-спандитам*) создает видимость восприятия и воспринятого, и мы воображаем многообразие там, где его нет⁴⁰. Мир существует только в уме человека⁴¹. Гаудапада сводит всю реальность к психическим впечатлениям, которые, по его мнению, не имеют объективных причин. «Аргументы, извлеченные из природы вещей, указывают на беспричинность причины»⁴². Ум (*चित्ता*) не относит себя к объектам, как равно и не допускает их отражения в себе, ибо объекты не реальны и их отражение не происходит помимо него (*читты*)⁴³.

Реалист утверждает, что идеи или чувства не возникали бы, если бы их не вызывали внешние предметы. Гаудапада показывает неразумность допущения объектов, существующих помимо идей и независимо от них, а Шанкара вынужден признать, что это опровержение представляет собой «аргумент буддистов школы виджнянавадинов, которые выступали против мнения реалистов (*бахьяртхавадинов*); в этом отношении учитель (Гаудапада. — *Рег.*) с ними согласен»⁴⁴.

Гаудапада не признает даже теорию реального потока идей. Он отвергает основное положение виджнянавадинов — реальность читты. «Таким образом, ум (*चित्ता*) не возникает, а равно не возникают и объекты, постигаемые умом. Те, кто претендует на то, чтобы распознавать возникновение объектов, видят, кажется, одни лишь химеры»⁴⁵. Если весь опыт только видимость, то в чем заключается различие между истинным и ложным восприятием? С точки зрения абсолюта здесь нет никакой разницы. Восприятие веревки как веревки столь же ошибочно, как и восприятие веревки как змеи. Сознание объектов, которые появляются в переживаниях при бодрствовании и сновидениях, не является постоянным фактором. Бывает сон без сновидений, когда нет никакого постижения внешних и внутренних объектов. Мы имеем только единство, в котором все вещи кажутся сплавленными в одну неразличимую массу чувствительности⁴⁶. Существование этого состояния есть явное доказательство того, что познание с его различиями познающего и познаваемого не является конечным. Сновидения реальны до тех пор, пока мы спим; опыт в бодрствующем состоянии реален, пока мы не грезим и не спим. Состояние сна без сновидений, после которого мы переходим в состояние бодрствования или сновидения, является столь же нереальным, как и другие состояния. Все эти три состояния обнаруживают свой относительный характер, когда человек пробуждается «от обманчивого, иллюзорного сна, у которого нет начала, и достигает непорожденного, всегда бодрствующего, незасыпающего первого, не порождающего второго»⁴⁷.

³⁹ Якоби представляет аргумент Гаудапады в следующей силлогистической форме: «Вещи, видимые в состоянии бодрствования, не истинны — *посылки* (*pratijñā*); так как они видимы — *основание* (*hetu*); подобные же вещи видят во сне — *пример* (*dṛṣṭānta*); так как вещи, видимые во сне, не истинны, то данное свойство, присущее видимым вещам, принадлежит, таким образом, и вещам, видимым в состоянии бодрствования, — *это применение основания* (*hetūpanaya*); следовательно, вещи, видимые в состоянии бодрствования, являются также неистинными — *заключение* (*nigamana*)» (J. A. O. S., vol. XXIII, part I, April. 1913). См. также II. 29. 31; IV. 61. 66; 72–73.

⁴⁰ II. 15, 17; IV. 47.

⁴¹ IV. 45–48, 72; IV. 77. 1–17.

⁴² IV. 25. Шанкара, комментируя это место, пишет следующее: «Горшки и пр., которые вы принимаете за объективные причины субъективных впечатлений, сами не имеют никакой причины, никакой основы; они поэтому не служат причиной субъективных впечатлений».

⁴³ IV. 26.

⁴⁴ IV. 21. 25–27.

⁴⁵ IV. 28.

⁴⁶ *Yathā rātrau naiśena tamaśā vibhajyamānaṁ sarvaṁ ghanamiva, tad-vat prajñānaghana eva.* S. B. Māṇḍ, Up. 5.

⁴⁷ I. 16.

Другой довод, предназначенный для обоснования нереальности мира, заключается в следующем: «Все, что является ничем вначале и таковым же в конце, неизбежно не существует и в середине»⁴⁸. Другими словами, все, что имеет начало или конец, нереально⁴⁹. Критерием реальности служит не объективность или практическая действительность, но постоянство во времени, или абсолютное самосуществование. Объекты опыта в бодрствующем состоянии превращаются в ничто в состоянии сновидения, и наоборот. Таким образом, Гаудапада устанавливает нереальный характер мира опыта, отмечая следующее: 1) его сходство с состояниями сновидения; 2) его наличный, или объективный характер; 3) непостижимость отношений, которые его организуют, и 4) его непостоянство в течение всего времени.

Допуская, что относительность есть всепоглощающая сила, управляющая вещами в сфере опыта, Гаудапада постулирует некую реальность, которая выходит за пределы опыта и относительности. Возможность относительного предполагает реальность абсолюта. Если мы отрицаем реальное, мы отрицаем также и относительное⁵⁰. Упанишады учат, что вне трех состояний есть Атман⁵¹ как их основа. Только он один *есть*. Он — нераздельный, ибо если бы в нем имелись части, тогда была бы плюральность. Не может быть никаких различий или разницы в бытии, ибо то, что отличается от бытия, есть небытие, а небытия нет. «То, что есть, не может не быть, а равно то, что есть, не может и быть»⁵². Бытие тождественно мышлению, ибо, если бы оно не было тождественным ему, оно не могло бы быть абсолютным бытием. Мысль — то же самое, что и бытие, но эта мысль не человеческая, которая нуждается в объекте. Подобная концепция включала бы в себя отношения и, следовательно, привела бы к дуализму. Здесь мысль означает простое самопросветление, благодаря которому становится возможным всякое относительное познание. «Всегда непорождаемая, пребывающая в бодрствующем состоянии, без сновидений или грез, сама себя озаряет. По своей природе она всегда проливает свет»⁵³. Абсолют не должен смешиваться с такой отрицательной пустотой, какая бывает во сне без сновидений, когда у нас отсутствует познавательная способность, в то время как в Брахмане мы имеем чистое сознание⁵⁴. Три состояния (бодрствование, сон со сновидениями и сон без сновидений) — это три способа, благодаря которым обнаруживается единственный, ничем не обусловленный Атман, когда он ограничивается разными *упахами*⁵⁵.

■ ТВОРЕНИЕ

Гаудапада ставит вопрос об отношении между Атманом, как верховным началом и феноменальным миром. Если мы серьезные исследователи истины (*парамартахчинтаках*), а не просто философы, рассуждающие о сотворении или созидании

⁴⁸ II. 6.

⁴⁹ II. 7.

⁵⁰ III. 28.

⁵¹ I. 1. Eka eva tridhā smṛtaḥ. Ср.:

Sattvāj jāgaranam vidyād, rajasā svapnam ādišet,

Prasvāpanam to tamasā turīyam triṣu saṁtatam. См. S. P. B., I. 91.

⁵² IV. 4.

⁵³ IV. 81. См. также III. 33. 35 — 36.

⁵⁴ III. 34. См. также I. 26 — 29; III. 26; IV. 9.

⁵⁵ Атман, ассоциированный с грубым телом, тонким телом и причинно обусловленным телом, называется *Вишва*, *Тайджаса* и *Праджня* (Viśva, Taijasa и Prājña). Ср. с этим гегелевскую идею, согласно которой последовательные ступени, по которым человеческий дух постепенно поднимается от менее правильных к более правильным концепциям реальности, соответствуют стадиям процесса, через которые проявляется сама реальность с постоянно возрастающей степенью правильности в восходящем порядке явлений.

мира (*сриштичинтаках*), то мы увидим, что никакого сотворения и не было. Реальное не может стать субъектом изменения. Если бы это было так, тогда «бессмертное стало бы смертным»⁵⁶. «Невозможно превратить вещь в нечто совершенно противоположное»⁵⁷. Всякое становление не реально и достоверно только по отношению к эмпирическому миру. Реально нет ничего похожего на различие (*насти бхедах катхамчана*)⁵⁸. Атман, будучи единой, ничем не обусловленной реальностью, не познает ничего, кроме самого себя. Шанкара утверждает, что «объекты узнаются субъектом в действии, а не в простом существовании». Как возникает смешение (*адхьяса*) я с не-я, каким образом единое кажется многообразием, если нераздельный Атман не может быть реально расчленен, — все это непостижимо, хотя невозможно отрицать факта смешения; при этом иногда высказывается мысль, что необходимо все же искать объяснение мира, хотя он и нереален⁵⁹. Гаудапада рассматривает различные доводы, предложенные для объяснения сотворения мира. «Некоторые считают сотворение мира обнаружением бога (*вибхути*), тогда как другие считают его природой сновидения, или иллюзии (*свапнамайя*); иные утверждают, что сотворение произошло по воле божией; тогда как те, которые полагаются на время, указывают, что все возникает из времени (*кала*). Иные говорят, что сотворение совершается ради наслаждения (*бхога*), а другие придерживаются мнения, что сотворение осуществляется ради забавы (*крига*).

Все эти взгляды отвергаются Гаудападой. Он говорит, что «созидание — это врожденная природа лучезарного единого (*девасьяйша свабхаво ям*). Какое желание может иметь тот, кто достиг всего?»⁶⁰. Таким образом, отвергая взгляд, что мир сравним со сновидением или иллюзией, Гаудапада указывает, что сотворение мира есть обнаружение самой природы бога, проявление его могущества. В другом месте им высказывается также реалистическая концепция о мире. «Атман представляет сам себя благодаря силе своей майи (*свамайя*). Атман один постигает произведенные таким образом объекты. Это последнее слово веданты по данному вопросу»⁶¹. Здесь Гаудапада пользуется словом «майя» в смысле чудотворной силы; она становится *свабхавой*, или природой Атмана, «неотделимой от всесветящегося, который скрыт за майей»⁶². Считают, что майя также должна являться безначальным космическим принципом, который скрывает реальность от человеческого взора⁶³. Абсолют вместе с этим началом майи, или *сва бхавы*, представляющим собой непроявленное (*авьякритам*), есть Ишвара, «который устанавливает все центры сознания»⁶⁴.

Иллюстрации, используемые в упанишадах (о земле, железе, огненных искрах), предназначены только для того, чтобы помочь нам постигнуть абсолюта⁶⁵. В поздней веданте эта позиция разработана в форме воззрения об *адхьяропапаваде*, или об иллюзорных атрибутах, за которыми должно следовать отрешение от мирской жизни⁶⁶. Метафизическая истина, заключающаяся в этих утверждениях, состоит в том, что эмпирический мир имеет своим субстратом Атмана, который реально не представляет собой сознания всякого дуализма, *двайтасья аграхана*⁶⁷.

⁵⁶ III. 19.

⁵⁷ III. 21.

⁵⁸ III. 15. 9 и 24.

⁵⁹ I. 17–18.

⁶⁰ I. 7–9.

⁶¹ II. 12. См. также III. 10.

⁶² II. 19.

⁶³ I. 16.

⁶⁴ I. 6.

⁶⁵ 3–15.

⁶⁶ «Vedāntasāra», II.

⁶⁷ I. 13. 17.

«Мир двойственности есть просто майя, реальное бытие не является двойственным»⁶⁸. Шанкара говорит: «Многообразие опыта содержится в Атмане, как змея имеется в веревке»⁶⁹. Мы не должны утверждать, что Атман превращается в мир. Он порождает вещи, подобно тому как веревка — змеею, а не в реальности⁷⁰. Он как видимость становится множеством только посредством майи, но не сам по себе (*на таттватах*)⁷¹. «Нельзя утверждать, что существование многообразия опыта должно быть тождественным с Атманом; равным образом оно никоим образом не является само по себе независимым, и ничто не бывает различным или тождественным»⁷². Мир не тождественен с Атманом, так же как и не отличен от него. Когда Гаудапада сосредоточивает свое внимание на высшей реальности, он утверждает, что весь мир — это только сон или иллюзия и что различия являются лишь кажущимися⁷³.

Слово «майя» не употребляется Гаудападой сколько-нибудь точно. Этот термин применяется, чтобы указать на: 1) необъяснимость отношения между Атманом и миром; 2) природу или могущество Ишвары; 3) кажущийся, подобно сновидению, характер всего мира. Шанкара придает первостепенное значение первому указанию. Он безразличен к третьему указанию, которое сближает позицию Гаудапада скорее с доктриной неистины (*самвритисатья*) мадхьямиков, чем с практической истиной (*вьявахарикасатья*)⁷⁴.

Если мир есть объективизация ума (*читтагришам*), сосредоточенного на абсолютном Атмане, то это относится также и к дживе. Индивидуализация (обособление) Атмана на многие дживы представляет собой только видимость. Атман сопоставляется со всеобщим пространством, а джива — с пространством, заключенным в горшке; но когда обособление устраняется, то ограниченное пространство (*гхатакаша*) сливается с универсальным пространством (*махакаша*). Различия имеются только относительно таких особенностей, как форма, способность и название, но не в самом универсальном пространстве. Так как мы не можем даже сказать, что ограниченное пространство есть либо часть (*аваява*), либо следствие (*викара*) универсального пространства, то мы не можем утверждать, что джива есть либо часть, либо следствие Атмана. Оба они едины, и различия представляют собой видимость, хотя для практических целей мы должны рассматривать их в отличии друг от друга⁷⁵.

■ ЭТИКА И РЕЛИГИЯ

Наивысшее благо для человека состоит в том, чтобы разорвать узы, связывающие его с реальностью, в которой он живет. Свобода состоит в постижении Атмана в индивидуальной душе⁷⁶. Освобожденная душа «никогда не рождается, пребывая вне сферы действия причинности»⁷⁷. Когда кто-либо постигает истину, он будет жить в этом мире с возвышенным равнодушием, сравнимым с совершен-

⁶⁸ Māyāmātram idam dvaitam advaitam paramārthataḥ (II. 17).

⁶⁹ S. B., II. 12. 19.

⁷⁰ III. 27; II. 17.

⁷¹ III. 27.

⁷² II. 34.

⁷³ III. 19. 24; IV. 45. См. также II. 18.

⁷⁴ Гаудапада рассматривает эмпирический мир предметов (*гхармы*) как простую иллюзию, напоминающую собой небеса (*гаганопам*). Утверждается, что познание должно быть столь же воображаемым, как и небеса, и не отличаться от объектов (*гжнябхинна*).

⁷⁵ III. 3 — 14.

⁷⁶ II. 18. 38.

⁷⁷ IV. 75; III. 38.

ным безразличием неодушевленной природы (*гжагават*)⁷⁸. Он не связан общепринятыми правилами и предписаниями⁷⁹.

Этическое стремление заключается в постоянном приближении к наивысшему благу. Различия добра и зла связаны с эмпирическим миром, где живы обладают чувством индивидуальности. Так как авидья есть нечто, влияющее на личность человека в целом, то для избавления от авидьи необходимо не только правильное познание, но хорошее поведение и благоговение перед богом. Достигнуть наивысшего блага помогает нам религия. Для конечной души допускается полная свобода богослужения, которая может воображать бесконечное любым избранным ею способом, так как все формы основываются на едином абсолюте⁸⁰. Форма религии, основанная на различии между человеческой душой и богом, представляет собой относительную форму, принятую из-за ее инструментальной ценности⁸¹. Гаудапада признает правильным метод йогов, как средство [достижения свободы]. «Когда ум прекращает пользоваться воображением, благодаря познанию истины Атмана, он становится ничем и остается в покое из-за недостатка предметов познания»⁸². Это состояние нельзя отождествлять со сном, ибо оно есть познание, имеющее своим объектом Брахмана⁸³. Та сфера, где джняна сосредоточена в Атмане⁸⁴, не поддается описанию никакой концепцией; ей не присуща двойственность. Метод йоги очень трудный, включает в себя контроль над умом (*манониграха*), причем настолько трудный, что Гаудапада сравнивает этот метод с усилием отдельного человека, занятого вычерпыванием воды капля по капле из океана через соломинку из травы куша⁸⁵. Тем не менее ум не должен прекращать своих попыток до тех пор, пока не будет достигнуто наивысшее блаженство.

■ ГАУДАПАДА И БУДДИЗМ

Общая идея всей работы Гаудапады, согласно которой и зависимость, и освобождение, и индивидуальная душа, и мир нереальны, позволяет придирчивому критику заметить, что теория, не способная на что-либо лучшее, чем на утверждение, будто нереальная душа стремится спастись от нереальной зависимости в нереальном мире ради достижения нереального наивысшего блага, может сама явиться нереальностью.

Одно дело — утверждать, что секрет существования, то есть то, каким образом неизменная реальность выражается в изменяющейся вселенной без нарушения ее природы, — недоступен, а другое дело — отвергать всю изменяющуюся вселенную как простой мираж. Если мы должны участвовать в игре жизни, то мы не сможем этого сделать при убеждении в том, что эта игра есть некая видимость и все блага жизни — просто блеф. Ни одна система философии не может последовательно придерживаться такого взгляда и оставаться сама собой. Величайший порок теории подобного рода заключается в том, что мы вынуждены заниматься объектами, существование и ценность которых мы постоянно отрицаем в теории. Факт [наличия] мира может быть таинственным и необъяснимым. Это лишь показывает, что существует еще нечто, что включается и выходит за пределы мира, но это не значит, что мир есть сновидение.

⁷⁸ II. 36.

⁷⁹ II. 37.

⁸⁰ II. 29–30.

⁸¹ III. 1.

⁸² III. 32.

⁸³ III. 33–34.

⁸⁴ III. 35–38.

⁸⁵ III. 40–41.

Такое извращение теории Гаудапады было допущено позднейшим буддизмом. По-видимому, Гаудапада сознавал сходство своей системы с некоторыми аспектами буддистской мысли. Поэтому он протестовал — пожалуй, даже излишне энергично — против того, что его взгляды тождественны буддизму. В конце своей книги Гаудапада говорит: «Это не было сказано Буддой»⁸⁶. В этой связи Шанкара в своем комментарии пишет следующее: «Теория [буддизма] кажется похожей на адвайту, но это не тот абсолютизм, который является стержнем философии веданты».

Работа Гаудапады носит на себе следы буддистского влияния⁸⁷, в особенности школ виджнянавадинов и мадхьямиков. Гаудапада пользуется теми же самыми аргументами, какие применяют виджнянавадины для доказательства нереальности внешних объектов восприятия. И Бадараяна, и Шанкара решительно настаивают на существовании подлинного различия между впечатлениями, получаемыми во время сна, и впечатлениями, получаемыми в состоянии бодрствования⁸⁸, причем последние зависят от существующих объектов. Однако Гаудапада связывает воедино⁸⁹ переживания в состоянии бодрствования и сна со сновидениями. Если Шанкара стремится освободить свою систему от субъективизма, связанного с виджнянавадой, Гаудапада приветствует его⁹⁰. Но, не желая останавливаться на виджнянаваде, Гаудапада утверждает, что даже субъект столь же нереален, как и объект, и, таким образом, рискованно близко подходить к нигилистическим позициям. Вместе с Нагарджуной он отрицает достоверность причинности⁹¹ и возможность изменения. «Нет ни разрушения, ни созидания, ни зависимых, ни стремящихся [к освобождению], ни желающих освободиться, ни освобожденных — это абсолютная истина»⁹². Эмпирический мир прослеживается вплоть до авидьи, или, по словам Нагарджуны, до самврити. «Из магического семени возникает магический росток; этот росток не является ни постоянным, ни гибнущим. Таковы вещи — и по той же самой причине»⁹³. Наивысшее состояние — вне познаваемых различий; оно не может характеризоваться предикатами существования и несуществования, или одновременно и тем и другим, или ни тем, ни другим. Гаудапада и Нагарджуна рассматривают подобного рода состояние как нечто, выходящее за пределы феноменального мира⁹⁴. В дополнение к этим пунктам доктрины имеется еще сходство по терминологии, которая безошибочно указывает на влияние буддизма. Использование слова *дхарма* для обозначения вещи или сущности, *самврити* для обозначения относительного познания и *сангхата* для обозначения объективного существования присуще исключительно буддистам⁹⁵. Сравнение с огненным кругом часто используется в буддистских произведениях как символ нереальности⁹⁶.

⁸⁶ Naitad byddhena bhāṣitam (IV. 99).

⁸⁷ Некоторые авторы считают, что сам Гаудапада является буддистом и составил комментарий на «Мадхьямика Карику», так как, по его мнению, буддизм согласуется с системой упанишад. См. Das Gupta, History of Indian Philosophy, p. 423 — 428.

⁸⁸ II. 2. 28 — 32.

⁸⁹ II. 4.

⁹⁰ IV. 24 — 28.

⁹¹ II. 32; IV. 4. 7. 22. 59.

⁹² II. 32; «Mādhyamika Kārikā», I. 1. См. также «Yogavāśiṣṭa». IV. 38. 22. Na bandho 'sti na mokṣo' sti nābandho' sti na bandhanam. Aprabodhād idaṁ duḥkham prabodhāt pravṛṇyate.

⁹³ IV. 59. Эта парафраза буддистской доктрины гласит: «из пустоты рождаются вещи».

⁹⁴ Prapañcōpaśamaṁ, II. 35. Cp. «Mādhyamika Kārikā», I. 1, а также XX. 25.

Sarvopālabhōpaśamaḥ propañcōpaśamaḥ śivaḥ

Na kvacit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitaḥ.

⁹⁵ III. 10; IV. 72.

⁹⁶ «Lañkāvatāra», B. T. S. ed., p. 95. Многие ученые, как, например, Якоби, Пуссэн, Сукхтанкар и Видхушекхара Бхаттачарья, придерживаются того убеждения, что Гаудапада оставил нам ведантистскую обработку. К несчастью, Шанкара защищает все явные ссылки на буддизм. См. S. B., IV. 1. 2. 19. 42. 90, где оправдываются удивительные ссылки на Будду и его учение.

«Карика» Гаудапады представляет собой попытку соединить в единое целое негативную логику мадхьямиков с позитивным идеализмом упанишад. В произведениях Гаудапады негативная тенденция проявляется более выпукло, чем позитивная. У Шанкары мы имеем более уравновешенное воззрение.

■ БХАРТРИХАРИ

Другим предшественником Шанкары, взгляды которого близки к воззрениям Шанкары, являлся Бхартрихари, знаменитый логик и грамматист⁹⁷. По сведениям Макса Мюллера⁹⁸, дата смерти Бхартрихари относится приблизительно к 650 году н. э. Его главная философская работа называется «Вакаяпада», которая по своим тенденциям является более или менее буддистской. И-Цзин отмечает, что Бхартрихари не раз становился буддистским монахом и столь же часто переставал быть им. Доктрины Бхартрихари не противоречат этому рассказу о нем И-Цзина. Настойчивое утверждение Бхартрихари о феноменальности мира и о необходимости отдаления от вещей весьма близко по духу буддистским теориям. «У людей все вещи вызывают страх; лишь только отдаление от них безопасно»⁹⁹. Мир со всеми своими различиями воображаем (*кальпаникам*). У вещей этого мира отсутствует душа (*найратмья*), хотя слова придают им индивидуальность. Однако Бхартрихари отходит от буддистов, когда он постулирует реальность Брахмана и рассматривает весь мир как *виварту*, или феномен, основанный на Брахмане. Он отождествляет Брахмана с речью. «Безначальный и бесконечный Брахман, который является вечной сущностью речи, превращается в форму вещей, подобно эволюции мира»¹⁰⁰. «Вечное слово, которое называется *спхота* и не состоит из частей, есть действительно Брахман»¹⁰¹. Неясность греческого термина «logos», который обозначает и разум и слово, указывает на сходство божественного разума и божественного слова.

■ БХАРТРИПРАПАНЧА

В своем комментарии на «Брихандараньяка упанишаду»¹⁰² Шанкара ссылается на *двайта-адвайту* (или *бхега-абхегу*) Бхартрипрапанча, согласно которому Брахман одновременно и единый и двойственный. Причинный Брахман отличается от действенного Брахмана, хотя и отождествляется с последним, когда мир возвращается в первоначального Брахмана. Шанкара отмечает, что два противоположных атрибута, двойственность и недвойственность, не могут быть истинными по отношению к одному и тому же субъекту. Тожество в различии возможно по отношению к феноменальным объектам, но не в отношении к ноуменам. Двойственность может быть истиной для индивидуального человека, обусловленного *упадхами*, но она исчезает, когда этот человек освобождается от подобного рода условий.

⁹⁷ Д-р Винтерниц сомневается относительно тождества Бхартрихари-поэта и Бхартрихари-логика и грамматиста. Быть может, в этом случае ученый-доктор проявляет несколько излишнюю осторожность.

⁹⁸ S. S., p. 90.

⁹⁹ Sarvaṁ satsu bhayānvitam bhuvi uṣṇām, vairāgyam evābhayam.

¹⁰⁰ Anādinidhanam brahma śabdatattvaṁ yad akṣaram.

Vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ («Vākya-padīya», I. 1).

¹⁰¹ Sphoṭākhyo niravayavo nityaśabdo drahmaiveti (S. D. S., p. 140).

¹⁰² S. B., Bṛh. Up., V. 1. См. также Vārtika Сурешвары на Bṛh. Up. и подстрочный к нему словарь Анандарджяны.

■ ОТНОШЕНИЕ ШАНКАРЫ К УПАНИШАДАМ И «БРАХМА-СУТРЕ»

Философия — это самообнаружение развивающегося духа человечества, а философы — его глашатаи. Великие мыслители появляются во все великие эпохи, и они представляют собой не только порождение своей эпохи, но и являются ее создателями. Их гений заключается в способности воспользоваться благоприятной возможностью в подходящий момент и выразить не получившие еще членораздельной формы те стремления, которые для своего проявления долго прокладывали себе путь в сердцах людей.

Выдающийся творческий мыслитель Шанкара начал с переработки философского наследства в духе потребностей своего века. Хотя индуистская мысль практически восторжествовала над буддизмом, тайные силы последнего еще не потеряли своего значения для народа. Тень сомнения, которую буддизм бросил на все любимые народом верования, еще не исчезла полностью. Мимансаки не сумели удовлетворить разум во всем, что имеет отношение к спиритуалистической ценности ведийского ритуализма. Различные теистические секты при выполнении ритуалов могли цитировать те или иные тексты. Это был критический период в истории индийского народа, когда наличие враждующих сект вызывало общее чувство усталости. Этот век испытывал необходимость в религиозном гении, который, не собираясь порывать с прошлым, не отвергал бы и благотворное влияние новых вероучений, — гений, который мог бы развить старые формы, не портя их, и объединить враждующие секты на широкой основе истины, что позволило бы включить в это движение людей всех степеней разумности и культуры. Шанкара «положил на музыку» ту мелодию, услышать которую жаждали миллионы ушей, и объявил свою адвайта-веданту общей основой для религиозного единения.

Шанкара скромно отмечает, что излагаемая им доктрина не включает в себе ничего помимо того, что содержится в ведах. Он считает себя глашатаем древней влиятельной традиции, которая передана нам рядом мыслителей¹⁰³. Он отдает себе полный отчет, что «Веданта-сутра» комментируется другими мыслителями различным образом. Шанкара часто указывает на того или иного комментатора, с мнением которого он расходится¹⁰⁴. Действительно, очень трудно определить, является ли философия Шанкары простым продолжением, новым истолкованием или дополнением древнего учения. Мы не можем отличить старое от нового, ибо в жизни старое является новым, а новое — старым.

Поскольку речь идет о классических упанишадах, следует сказать, что воззрение Шанкары представляет их главную тенденцию. Как мы видели, упанишады не имеют какого-либо последовательного мировоззрения. Авторы упанишад много, и не все они жили в один и тот же период; кроме того, сомнительно, чтобы все они намеревались разрабатывать единое мировоззрение. Однако Шанкара настаивает на истолковании упанишад единым последовательным способом. По мнению Шанкары, знание о Брахмане, получаемое нами из упанишад, должно быть во всех отношениях единообразным и не противоречивым¹⁰⁵. Шанкара стремится привести в соответствие такие утверждения упанишад, которые кажутся наиболее противоположными.

¹⁰³ Шанкара указывает на предшественников — мыслителей философии адвайты в противоположность Вриттикаре. См. «Daharādhikarāṇa», где встречается выражение «asmadīyās' ca» [«также и наши»]. Кроме того, имеются частые ссылки на «śaṃpradāyavidbhīr ācāryaiḥ» [«учителей, сведущих в традиционном учении»]. См. первый стих S. B. Tait. Up.

¹⁰⁴ S. B., IV. 3. 7; I. 3. 19. Лангеша Махабхачават считает, что Вриттикара, отвергаемый Шанкарой, не есть Бодхаяна. Дравида же, на которого ссылается Шанкара как на Saṃpradāyavid (знатока традиционного учения) в комментарии на Bṛh. Up., отличается от Драмиды школы Вишиштадвайта. См. «Indian Philosophical Review», vol. IV, p. 112. Имя Bhagavān Upaśarṣa встречается дважды в S. B., I. 3. 28; III. 3. 53.

¹⁰⁵ D. S. V., p. 95.

В упанишадах имеются описания первичной реальности и как *ниргуна* (не имеющей качеств), и как *сагуна* (обладающей качествами). Шанкара примиряет их, введя различие между *паравидья* (высшим познанием) и *апаравидья* (низшим познанием). Это различие можно проследить и в упанишадах¹⁰⁶. Хотя различие, о котором идет речь в упанишадах, не тождественно различию, которое признает Шанкара, тем не менее им можно воспользоваться для дальнейшего истолкования. Только принимая различие между более возвышенной метафизикой и более низким здравым смыслом, мы можем примирить чистый идеализм Яджнявалкьи с менее развитыми взглядами, допускающими реальность мира и его сотворение персональным богом. Это различие помогает Шанкаре преодолевать целый ряд трудностей. Например, в «Иша-упанишаде»¹⁰⁷ Брахману приписываются противоречивые предикаты, а именно: «Он неподвижен и все же быстрее ума». Шанкара говорит: «Это не противоречие. В отношении его бытия возможно мыслить как безусловное, так и обусловленное»¹⁰⁸. Касаясь описаний Брахмана как *нирвишеша* (неопределенный) и *савишеша* (определенный), Шанкара указывает: «Из двух различных точек зрения Брахман может рассматриваться одновременно и как обусловленный и как необусловленный. С точки зрения освобожденной души он не обусловлен; с точки зрения души зависимой Брахман должен быть, по-видимому, причиной вселенной, одаренной всеведением и другими атрибутами». В этой связи Шанкара легко объясняет два ряда отрывков, описывающих *мокшу* как тождество или равенство с Брахманом. Хотя в ранних упанишадах нет доктрины майи, тем не менее эта доктрина представляет собой дальнейшее развитие учения упанишад¹⁰⁹. Слово *авидья* (неведение) встречается в «Катха-упанишаде»¹¹⁰, хотя употребляется в обычном смысле незнания истинной цели человека. В доктрине Шанкары концепция авидьи играет особо важную роль. Другие истолкователи упанишад считают чрезвычайно трудным объяснение всех тех отрывков, в которых Брахман рассматривается как неопределенный, и *мокша* интерпретируется как единая с Брахманом. Конечно, имеются отрывки, которых Шанкара не касается, так как они не имеют особого значения¹¹¹. Несмотря на это, истолкование Шанкарой упанишад более удовлетворительно, чем какое-либо другое»¹¹².

Дело обстоит не совсем так просто, когда мы ставим вопрос о «Веданта-сутре». Трудно уяснить себе намерение автора, если мы упускаем из виду комментарии. Согласно индуистской теории интерпретации, имеется шесть хорошо известных типичных признаков, с помощью которых мы можем установить содержание этой работы. Эти признаки следующие: 1) *упакрама* (начало) и *упасамхара* (заключение), 2) *абхьяса* (повторение), 3) *анурвата* (новизна), 4) *рхала* (плод), 5) *артхавадга* (пояснения) и 6) *упапатти* (иллюстрации). Учитывая все эти признаки, Шанка-

¹⁰⁶ См. I. P., p. 149; «Muṇḍaka», I. 1. 4–5; «Maitrāyaṇī», IV. 22.

¹⁰⁷ Naisa doṣaḥ nirupādyupadhimattvopapatteḥ.

¹⁰⁸ См. также Chāṇ., VIII. 1. 5; Bṛh., IV. 5. 13.

¹⁰⁹ «Katha Up.», II. 4. 2. Chāṇ., VIII. 3. 1–3; I. 1. 10; «Prašna», I. 16. В Bṛh. Up. молящийся обращается с молитвой: «веди нас от небытия к бытию, от мрака к свету, от смерти к бессмертию». Это наводит на мысль о теории майи.

¹¹⁰ II. 4. 5; Muṇḍ., II. 1. 10.

¹¹¹ См. D. S. V., p. 95.

¹¹² Тибо, Гау и Джекоб также разделяют это мнение. «Действительно, невозможно свести учение всех упанишад к логически последовательной системе, свободной от противоречий. Однако, поскольку задача поставлена, мы готовы признать, что система Шанкары, вероятно, наилучшая из всех, какие могут быть разработаны» (Introduction to S. B. Thibaut). «Учение Шанкары есть естественное и закономерное истолкование доктрин упанишад» (G o u g h, Philosophy of the Upaniṣads, p. VIII). Полковник Джекоб говорит: «Можно признать, что если вообще следует попытаться приступить к решению невозможной задачи примирения противоречий упанишад и сведения их к некоторому гармоническому, последовательному целому, то почти единственной системой, которая могла бы это сделать, является система Шанкары» (Introduction to the «Vedāntasāra»).

ра считает, что Бадараяна имел в виду адвайтизм того же рода, который защищал лично он сам¹¹³. Все это соответствует общепринятому традиционному взгляду, что «Веданта-сутра» суммирует доктрины упанишад. Многие исследователи веданты, в особенности Тибо, придерживаются точки зрения, что Рамануджа более точно выражает намерения автора¹¹⁴. Каждый индийский комментатор верит, что его собственная точка зрения является точкой зрения автора «Сутры» и что всякий иной взгляд ей не соответствует¹¹⁵.

■ ШАНКАРА И ДРУГИЕ ШКОЛЫ

Говорят — и не без основания, — что брахманизм в своих братских объятиях удушил буддизм. Мы уже видели, каким образом брахманизм незаметно воспринял многие буддистские нормы практического поведения, осудил жертвоприно-

¹¹³ S. B., I. 1. 4.

¹¹⁴ «Они не проводят различия между более высоким и низким познанием Брахмана; они не признают различия между Брахманом и Ишварой в том смысле, как определяет его Шанкара; они не провозглашают вместе с Шанкарой абсолютное тождество индивидуального и высшего я» (Introduction to S. B.). Его главные аргументы могут быть изложены вкратце следующим образом: 1. В последних трех частях главы IV указываются последовательные ступени, по которым душа того, кто познает господа бога, достигает мира Брахмы и живет там без возвращения в цикл нового перерождения. Кроме того, заключительная сутра всей работы — «о тех, которые не подлежат возвращению, согласно тексту древнего писания» — представляет собой *упасамхарау* (заключение) и должна быть принята как описание абсолютной свободы от перерождения, а не простой стадии на пути к нему, как считает Шанкара. Согласно Шанкаре, глава IV, 2. 12 — 14 и глава IV, 4. 1 — 7 описывают состояние того, кто достиг познания наивысшего или необусловленного Брахмана. В ответ на упрек подобного рода указывается, что *упакрама*, или введение, имеет более решающее значение по этому вопросу, чем *упасамхара*, или заключение. Аппая Дикшита отмечает преобладающее значение введения (*ураграмарагāgramah*) в работе под этим же названием. Подобного рода ответ направлен против взгляда Тибо относительно главы IV, 3. 7 — 16, содержащей мнения Бадари, Джаймини и Бадараяны. В этом ответе он настойчиво утверждает, что все то, что приходит в голову или на память первым, есть *пурвапакша*, тогда как то, что приходит последним — *суггханта*. 2. Определение Брахмана, данное в главе I. 1. 2, не может быть принято за определение Ишвары. «Конечно, столь же невероятно, чтобы сутры обязательно начинались определением этого низшего принципа, из познания которого нельзя извлечь постоянной пользы, как и то, чтобы сутры заканчивались описанием состояния тех, кто познает только низшего Брахмана, и тем самым они изолируются от достижения истинного освобождения». Адвайта-ведантисты утверждают, что хотя Брахмана по его истинной природе определить невозможно (*anirdeśya*) и он непознаваем (*agrāhya*), тем не менее необходимо дать некоторые предварительные определения. Адвайта-ведантисты упоминают о некоторых атрибутах (*viśeṣaṇas*), или характерных признаках (*lakṣaṇas*), чтобы обозначать отдельно от Брахмана объекты, обладающие другими атрибутами, и тем самым помогать нам сосредоточиваться на данном объекте. Эти характерные черты бывают либо существенными (*svatūpalakṣaṇas*), как *sat*, *чит* и *ананда*, либо случайными (*taṣasthalakṣaṇa*), как, например, сотворение вселенной. Определение второй сутры помогает нам познавать Брахмана. 3. Аргумент, что «Сутра» не содержит в себе доктрины майи, как ее понимает Шанкара, — слишком сложен, чтобы рассматривать его в примечании. Во всяком случае, верно, что мировоззрение Шанкары — это закономерное развитие учения «Сутры». Вопрос о тождестве индивидуальной души и Брахмана есть специфическое применение общего принципа майи. Нельзя определенно утверждать, является ли Шанкара верным истолкователем работы Бадараяны. См. Thibaut, C. B., Introduction; Jacob, Vedāntasāra, Introduction; Sundararaman, Vedāntasara, Introduction; Apte. The Doctrine of Maya и статья Lingesa Mahabhagavata по этому вопросу в «Indian Philosophical Review», vol. IV. Дойсцен указывает, что имеются большие различия между Бадараяной и Шанкарой. См. D. S. V., p. 319.

¹¹⁵ Ср. «Bhāskarabhāṣya», 2. Вследствие замалчивания намерений сутр и благодаря разработке своих собственных воззрений составлено много комментариев и должны быть написаны еще новые комментарии.

Sutrābhiprāyaśamvṛtyā svābhiprāyaprakāśanāt

Vyākhyātaṁ yair idam śāstraṁ vyākhyeyaṁ tan nivṛtaye.

шение животных, признал Будду как аватара Вишну и таким образом усвоил наилучшие элементы буддистской религии. Буддизм стал благодаря влиянию Шанкары весьма важной силой в жизни Индии, хотя утратил случайные особенности своей первичной, непосредственной формы. Согласно индийской традиции, противоположной Шанкаре, утверждается, что Шанкара является переодетым буддистом и его майявада представляет собой лишь замаскированный буддизм.

Как утверждается в «Падма-пуране», Ишвара обращается к Парвати со следующими словами: «Теория майи — это ложная доктрина, замаскированная форма буддизма. О богиня! Я сам в образе брамина предлагал эту теорию в Калиюге¹¹⁶. Этому же мнению придерживается Ямуначарья, духовный предшественник Рамануджи, который повторяет его¹¹⁷. Виджнянабхикшу, комментируя систему санкхья, указывает: «Нет ни одной Брахма-сутры, в которой наша зависимость объявлялась бы обусловленной простым неведением. Что же касается новой теории майи, предложенной лицами, называющими себя ведантистами, то она представляет собой только некую разновидность субъективного идеализма (буддистов). Эта теория не является принципом или догматом веданты»¹¹⁸. По-видимому, вскоре после того, как Шанкара установил ортодоксию майя-вады, ее противники утверждали, что эта теория представляет собой не что иное, как *réchauffé* буддизма, и поэтому не соответствует ведам. Далее, в той же главе «Падма-пураны» приводятся слова Шивы, согласно которым «великая система, то есть теория майи, не подкрепляется ведами, хотя она и содержит в себе ведийские истины»¹¹⁹.

Во всех этих оценках предполагается, что Шанкара включил в философию веданты определенные элементы буддизма, такие как доктрина майи и монашеский образ жизни. Утверждается, что, стараясь сохранить последовательность мысли, Шанкара пытался соединить логически несовместимые идеи. Какое бы эта попытка ни вызвала изумление гибкостью ума Шанкары или духом его искренней терпимости, она не может не оказать влияния на логическую строгость его мышления, и теория майи служит маскировкой с целью прикрытия внутренних трещин его системы. Во всяком случае, не подлежит сомнению, что Шанкара развивает всю свою систему из упанишад, а «Веданта-сутру» разрабатывает безотносительно к буддизму¹²⁰. Укоренившееся неправильное понимание религиозной истории Индии служит источником широко распространенного взгляда, что буддистская религия является чуждой и противоположной ведам. При нашем рассмотрении буддизма мы неоднократно подчеркивали, что Будда развивал определенные воззрения на упанишаду. Включение Будды в число аватар Вишну означает, что Будда появился для установления ведийской дхармы, а не для ее подрыва. Несомненно, существует сходство между воззрениями буддизма и адвайта-веданты, и это неудивительно ввиду того факта, что обе эти системы имели своей основой упанишады.

Если Шанкара ясно сознавал этот факт, то у Будды, по-видимому, не было признания его. Несмотря на то что Шанкара любил буддистское свободомыслие,

¹¹⁶ *Māyāvādam asac chāstram pracchanam bauddam eva ca Mayaiva kathitamdevi, kalau brāhmaṇarūpinā* (Uttara Khanda, ch. 236). См. также S. D. S.

¹¹⁷ Ямуначарья (Yāmunācārya) в своем труде «Siddhitrāya» отмечает, что как для буддистов, так и для последователей адвайты различия между познающим, познаваемым и познанием являются нереальными. Последователи адвайты относят эти различия к майе, а буддистский субъективизм — к буддхи (J. R. A. S., 1910, p. 132).

¹¹⁸ S. P. B., I. 22.

¹¹⁹ *Vedārthavan mahāśāstram māyāvādam avaidikam*.

¹²⁰ Поскольку речь идет об опровержении противоположных воззрений, многие последователи системы адвайта приняли диалектический метод мадхьямиков. Шри Харша считает, что для критики других систем нет необходимости придерживаться каких-либо взглядов, но следует просто принять логику мадхьямиков. *Vitāṇḍākathām ālambya khaṇḍanānāṁ vaktavyatvāt*. В своей критике других систем Мадохусудана Сарасвати принимает термины *vāda*, *jalpa*, *vitāṇḍa*.

он относился с глубоким уважением к традиции. Философски он был убежден, что никакое движение не могло развиваться в духе отрицания, и, таким образом, утверждал реальность Брахмана на основе шрути. Феноменализм буддистов близок к доктрине майи. Шанкара указывал, что мир опыта не является бытием, равно как не представляет собой и небытия. Мир опыта обладает промежуточным существованием, которое есть бытие и вместе с тем не есть бытие. Будда отвергает два крайних воззрения, что все обладает бытием и что все не обладает бытием, и утверждает, что существует только становление¹²¹. Шанкара признавал различие между абсолютной истиной (*парамартхой*) и эмпирической истиной (*вьявахарой*), которые соответствуют буддистскому различию между парамартхой и самврити¹²². Ранний буддизм по своему воззрению был позитивистским и ограничивал свое внимание исследованием наших восприятий. Некоторые из ранних буддистов упорно утверждали, что за явлениями нет ничего, причем не только для нас, но и вообще ничего нет. Шанкара как индуист утверждает, что за неудовлетворительностью явлений духа, в своих глубочайших глубинах, существует реальный дух, воплощающий все ценности. Тем не менее концепция Шанкары о *мокше* (освобождении) не столь сильно отличается от буддистского учения о нирване¹²³. Если в ранний буддизм включить реальность абсолютного Брахмана, то мы получим адвайта-веданту. Шанкара хорошо понимал как реальное значение, так и ограниченность буддистской мысли, и если временами нам хочется вступить в спор по поводу его трактовки буддистских школ, то мы должны помнить, что в своих произведениях Шанкара говорил о господствующих воззрениях буддизма, а не об учении Будды.

Каждая система мышления определяется не только положительным содержанием, которое она стремится выразить, но также и взглядами, которым она желает себя противопоставить. Полемика с Мандана Мишрой показывает, что Шанкара выступал против исключительного преобладания ведийского ритуала. Он придавал особое значение *джняне* — познанию верховного духа — как главной цели усилий человека. Шанкара опасался, что церемониал культа ведет просто к фарисейству. Подобно тому как Иисус Христос обвинял фарисеев и апостол Павел протестовал против закона, так и Шанкара постоянно указывал, что формальное соблюдение религиозных обрядов само по себе не является целью религии, но часто бывает ее смертельным врагом. Однако Шанкара не отвергал ведийский кодекс как бесполезный. Лишь истинные философы могут выходить за пределы ведийского закона, тогда как все остальные люди призываются соблюдать ведийские предписания не ради ожидания благ на этом свете или в будущей жизни, но ради чувства долга, как своего рода помощь в деле моральной подготовки к изучению веданты. Ведийское благочестие помогает нам тем, что обращает наши умы к своей душе и тем самым ведет нас к постижению вечной цели человечества.

Согласно Шанкаре, содержание и цели пурва- и уттара-мимансы независимы. Пурва-миманса исследует вопрос о моральном долге человека и раскрывает перед его взором картину будущего мира, который зависит от нашего поведения здесь, на земле. Эта картина показывает наивысшее, но лишь мимолетное счастье. Веданта же помогает нам в постижении истины. Ее цель не достижение счастья на земле или на небесах (*абхьюгая*), а свобода от перерождения (*нихшреяса*).

¹²¹ См. J. P., p. 369; «Saṃyutta Nikāya», XXII. 90. 16. Dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā Loke saṃvṛtisatyam ca, satyam ca paramārthataḥ.

¹²² См. «Nyāyaratnākara», S. V; «Niralanbanavāda».

¹²³ Vāsanātyantavīramah. Постигание тождества индивидуальной души и Брахмана (So'ham или aham brahmāsmi) соответствует учению мадхьямиков: śūnyatāivāham («я — ничто»), хотя ударение при этом делается на различных аспектах одного и того же факта.

Эта цель не может быть достигнута, пока мы полагаемся исключительно на нашу веру в будущее. Исследование Брахмана относится к реальности, которая существует вечно и не зависит от наших действий¹²⁴.

Как правило, Шанкара подвергает критике философские взгляды соперничающих школ, но не их религиозные догмы. Шанкара считает, что религиозная концепция системы бхагавата основана на авторитете шрути и смрити, но возражает против взгляда, что индивидуальные души порождаются богом¹²⁵. Он признает верховенство персонального Ишвары как причины свободы и зависимости индивидуума. Шанкара полагается на волю божию¹²⁶, когда встречается затруднение, как, например, в вопросе о том, каким образом в человеческом уме возникает познание Брахмана, которое не может быть обусловлено логическими исследованиями относящимися к сфере авидьи.

Как мы видели, Шанкара подверг критике расплывчатые опрометчивые взгляды мыслителей философской школы санкхья, а также эмпирические тенденции системы ньяя-вайшешика. Он отмежевался от метода здравого смысла последователей философии ньяи и заменил его логической критикой, столь же тонкой и проницательной, как и у буддистских мыслителей.

■ АТМАН

Метафизика представляет собой рассмотрение того, что предполагается фактами опыта. Она занимается не наблюдением и регистрацией фактов сознания, а выяснением того, что означают существующие факты с точки зрения природы реальности. Шанкара не отдает предпочтения ни психическим, ни естественно-

¹²⁴ Изучение дхармы, как правило, prepares ум и к исканию Брахмана. Тот, кто избрал прямой путь постижения Брахмана, должен выполнить необходимые обязанности в предшествующей жизни.

¹²⁵ Бхагаваты верят, что бог Васудева подразделяется на душу, ум и самоощущение. Шанкара утверждает, что если признать порождение души богом, то нужно будет признать и ее смертность и отрицать возможность ее окончательного освобождения. Бхагаваты убеждены в том, что, подобно тому как душа порождается богом, ум в свою очередь порождается душой, а самоощущение порождается умом. Это, говорит Шанкара, непостижимо, так как не является предметом опыта. Душа может из самой себя породить свои инструменты не более, чем рабочий на ферме может произвести из самого себя тот заступ, которым он работает. Если все четыре формы (то есть бог, душа, ум и самоощущение. — *Прим. ред.*) обладают одинаковыми силами и статусом, причем все они одинаково реальны, то следует признать, что все они едины. Если каждая из этих форм является следствием предыдущей в последовательности: бог, душа, ум и самоощущение, то следствия не могут считаться вечными. Если же все четыре формы вечны, то непонятно, почему бог должен порождать душу, а не душа — бога. Если во всех четырех формах проявляется единая реальность, тогда последователь адвайты опровергает это, ссылаясь на то, что Брахман пребывает не просто в четырех формах, но в столь многих формах, что их невозможно перечислить (S. B., II. 2. 42. 44).

¹²⁶ «Для индивидуальной души, которая бессильна в условиях невежества, ибо не отличает Атмана от агрегата органов деятельности (проявляющегося как тело), и слепа из-за мрака авидьи, из высшей души, наблюдательницы деятельности и свидетельницы пребывания во всяком бытии бога как причины духа, из бога и по его милости появляется сансара, заключающаяся в состояниях активности и наслаждения, причем благодаря божественной благодати возникает познание этой душой бога и через него — освобождение». С другой стороны, хотя истина тождества бога и души скрыта, «тем не менее, когда какое-либо создание размышляет о всевышнем и стремится к нему, то, подобно тому как прозревает слепой, избавившись от тьмы благодаря силе лечения, так и тот, в ком милость божия уже свершилась, станет проявлять истинность тождества души и бога, но, естественно, не во всяком бытии. Почему? Потому что благодаря богу как причине душа связывается и освобождается, — связывается, когда не знает сущности бога, и освобождается, когда ее узнает» (D. S. V., p. 86 — 87).

научным фактам, но ставит более глубокий вопрос — о предпосылке этих фактов; он подходит к этой проблеме с субъективной и объективной сторон, которые в конечном счете близки друг другу. Во «Введении» к своему комментарию на «Веданта-сутру» Шанкара ставит следующий вопрос: имеется ли в опыте что-либо такое, что можно рассматривать как основополагающее, и есть ли смысл рассматривать все факторы опыта, претендующие на эту роль? Наши чувства могут нас обманывать, а память может быть иллюзией. Прошлые и будущее могут оказаться абстракциями. Формы мира могут явиться чистой фантазией, и вся наша жизнь может оказаться трагической иллюзией. Ничто не мешает нам рассматривать опыт, получаемый в состоянии бодрствования, по аналогии с миром сновидений, где мы также бываем во дворцах, имеем дело с призраками, боремся с духами и помним все наши приключения в сказочной стране. Если сновидения — факты, то и факты вполне могут быть сновидениями. Хотя все объекты познания могут быть предметами веры и поэтому подвергаться сомнению, однако в опыте, по-видимому, должно быть еще нечто трансцендентное, выходящее за его пределы. Если кто-либо обнаруживает в самом себе нечто, не произведенное окружающей его средой, но создающее и формирующее ее, если в самой возможности познания и оценки чувственного мира подразумевается то, что не может быть извлечено из чувственного мира, тогда логика требует обязательного признания реальности этого трансцендентного, присутствующего в самом себе. Скептицизм ограничивается я, из которого мы непосредственно и сознаем. Каждый сознает существование своего собственного я, и никто не думает: «я не существую»¹²⁷. Подобно Декарту, Шанкара находит основу истины в непосредственной достоверности я, которая не подлежит никакому сомнению, относящемуся к другим вещам¹²⁸. Если бы существование нашего я не было известно, то каждый думал бы: «я не существую», что, однако, неправильно. Я предшествует потоку сознания — истине и лжи, реальности и иллюзии, добру и злу. «Все средства познания (*праманы*) существуют лишь в зависимости от ощущения своего я, и, поскольку подобного рода ощущения составляют свое собственное доказательство, нет необходимости в доказательстве существования я». «Само наличие рассудка и его функций предполагает разумность, известную как я, которое отличается от функций рассудка, которое само обосновывает свое существование и которому подчинены эти функции»¹²⁹. Каждая функция и способность, вещественное тело и жизненное дыхание, чувства и внутренний орган, а также эмпирическое «мне» появляются только на основе и в связи с Атманом. Все это служит находящейся вне их цели и зависит от некоторой более глубокой основы существования. Атман не может подвергаться сомнению, «ибо это существенная природа того, кто отрицает это»¹³⁰.

Шанкара утверждает, что мы не можем познать я посредством мышления, поскольку сама мысль является частью потока, принадлежащего к сфере не-я. Если мы постигнем его путем своеобразного усыпления всех наших способностей к критике и толкованиям, то мы окажемся не в состоянии приобрести познание в желательной форме. И тем не менее мы не можем мыслить без я, ибо помимо него невозможно никакое сознание или опыт. Хотя я и свободно от познания, но не полностью. Я — это объект понятия «я»¹³¹, при этом известно, что оно существует как свое собственное непосредственное представление¹³². Оно недоказуемо, так как служит основой всякого доказательства и устанавливается до всякого доказа-

¹²⁷ Sarvo hy ātmāstitvaṃ pratyeti na nāham asmīti (S. B., I. 1).

¹²⁸ Ср. Декарт, Рассуждение о методе.

¹²⁹ Suresvara, Vārttika, p. 189, 542, 791 — 795. См. также S. B., II. 3. 7; I. 3. 22.

¹³⁰ Ya eva hi nirākarta tad eva tasya svarūpam (S. B., II. 3. 7).

¹³¹ Asmatpratyayaviśaya. Ср. Kena, II. Pratibodhaviditam.

¹³² Aparokṣatvāc ca pratyagātma-prasiddheḥ (S. B., I. 1. 1).

тельства¹³³. Логически я — это постулат. Мы должны принимать его как само собой разумеющееся¹³⁴.

Шанкара пытается выделить истинное я из объекта утверждая, что субъект и объект противоположны, как свет и тьма, и что поэтому субъект никогда не может стать объектом. С точки зрения метафизики понятие «самосуществование» включает в себя идеи вечности, неизменности и полноты. Истинно реальное есть бытие в себе и для себя¹³⁵, так что утверждать реальность Атмана, или перманентного я, — значит утверждать реальность вечного Брахмана, *Атма ча Брахма*¹³⁶. Реальность Брахмана доказывается ссылкой на то, что он является основой я каждого человека¹³⁷.

Хотя мы знаем, что я существует, но нам неизвестно, что оно собой представляет, — является ли оно конечным или бесконечным, знанием или блаженством; существует ли оно как единственное я или как одно среди многих других ему подобных, как простой свидетель или в качестве наслаждающегося, или как ни то, ни другое. Поскольку имеются противоречивые мнения о природе я, Шанкара утверждает, что я и познаваемо и непознаваемо. Необходимо отличать я от не-я, включающего в себя не только внешний мир, тела и их органы, но также и весь механизм рассудка и чувств. Мы рассматриваем умственные состояния в обычном смысле как субъективные и физические состояния — как объективные. Однако с метафизической точки зрения обе сферы явлений, как материальных, так и умственных, в равной мере объективны¹³⁸. Материалисты отождествляют я с телом или чувствами. Но сознание и материя представляют собой различные виды реальности, которые не могут быть сведены друг к другу. Равным образом мы не можем отождествлять я с внешними

¹³³ *Ātmā tu pramāṇādivyavahāraśrayatvāt prāg eva pramāṇādivyavahārāt siddhyati* (S. B., II. 3. 7; S. B. G., XVIII. 50).

¹³⁴ Шанкара отмечает: «Вечный дух, отличающийся от агента, являющегося объектом представления я (*ahamratuayaṇiṣaya*), пребывает как свидетель (*sākṣin*) во всяком бытии. Неизменный (*sama*), единственный, всевышний, этот дух не познается из вед (*vidhikāṇḍa*) или из какой-либо другой книги, основанной на размышлении (*tarka*). Этот дух — душа всего (*sarvasyātmā*)... и поэтому никто не может его отрицать, ибо он есть я даже для того, кто его отрицает» (I. 1. 4).

¹³⁵ См. Гегель, Эстетика, гл. I.

¹³⁶ S. B, I. 1. 1.

¹³⁷ *Sarvasyātmavāc ca brahmāstitvaprasiddhiḥ*. S. B., I. 1. 1.

¹³⁸ «Подобно тому как кто-нибудь при заболевании или выздоровлении обращается по привычке к сыну, жене или другим близким людям со словами «мне хуже» или «мне лучше» и таким образом переносит качества внешних предметов на самого себя, он переносит на себя качества также и своего тела, когда говорит «я толстый, я худой, я белый, я стою, я иду, я прыгаю». Подобным же образом он переносит на себя качества своих чувств, когда утверждает: «я немой, бесильный, глухой, кривой, слепой». Таким же образом переносятся и качества внутреннего органа (*antahkaraṇa*) — стремление, желание, сомнение, решимость и т. п. Тем самым он также переносит субъект, представляющий я (*ahamratuayin*), во внутреннее я, существующее исключительно как свидетель субъективных тенденций. И, наоборот, внутреннее я, свидетель всего, переносится во внутренний орган и во все остальное» (S. B., I. 1. 1). См. D. S. V, p. 54, n.; «*Ātmabodha*», p. 18; S. S. S., XII. 49–62, 77–77. Ср. Декарт, Философские размышления (Избранные произведения, Госполитиздат, 1950, с. 344–345): «Я — отнюдь не то соединение членов, которые называют человеческим телом, и не разреженный воздух, проникающий во все члены; я — не ветер, не дыхание, не пар, не огонь и не что-нибудь из всего того, что я в состоянии себе вообразить или выдумать, ибо я предположил, что все это — ничто, и, не изменяя этого предположения, нашел в себе твердое убеждение, что я — нечто». См. также Chan. Up., VIII. 7–12; Tait. Up., II. 1. 7; *Māṇḍūkya Up.* Осязаемая масса и комплекс содержания ничего не объясняют, но сами требуют объяснения. Кант внес эффективный вклад в теорию логики, когда он предложил перенести наше внимание с содержания сознания на сознание, которое постигает или осознает это содержание. Однако он не вполне представлял себе тот вывод из своей теории, что может быть только единственное всеобщее сознание. Кант знал, что разделение объектов на неодушевленные и одушевленные, наделенные чувствительностью и сознанием отражает различия в сфере содержания. Однако из множественности содержания он незаконно выводит множественность вещей в себе.

чувствами, ибо тогда было бы так же много я, сколько внешних чувств, и в результате распознавание тождества личности превратилось бы в целую проблему. Кроме того, если я составляют различные чувства, тогда должно быть одновременное пользование чувствами зрения, слуха, вкуса и т. п. Согласно теории йогачаров, я есть не что иное, как целый ряд непостоянных умственных состояний¹³⁹. Но по этой теории мы не можем принимать в расчет факты памяти и познания.

Шуньявада считает, что постоянного я нет, и тем самым вступает в противоречие с первым принципом философии Шанкары, согласно которому существование я не подлежит сомнению. Если даже весь мир мы объявим лишь пустотой, то и эта пустота будет предполагать познающего ее¹⁴⁰. Даже во сне без сновидений есть я, ибо когда кто-нибудь пробуждается после сна, то сознает, что он спал безмятежно, без сновидений. Это он знает по своей памяти. Поскольку память состоит только из представлений, состояние блаженства и сознание небытия должно появиться в состоянии сна. Если утверждают, что об отсутствии беспокойства и познания во время сна только умозакljučают из воспоминаний о состоянии до сна и восприятия состояния после него, то и на подобного рода утверждение следует ответ, что мы не можем делать вывода о том, чего не было налицо.

Если утверждают, что отрицательное понятие не может быть воспринято соответствующим образом и что поэтому об отсутствии познания и беспокойства можно судить лишь по умозаключению, то в ответ на подобное утверждение указывается, что отсутствие познания и т. п., чтобы быть выведенным, должно быть постижимым, то есть должно непосредственно восприниматься во время своего отсутствия. Так что мы имеем во время сна без сновидений непосредственное сознание отсутствия познания и беспокойства. В таком состоянии эмпирический ум неактивен и присутствует только чистое сознание¹⁴¹. Я не должно отождествляться с внутренним чувством, сопровождающим непрерывные изменения наших интеллектуальных воззрений или эмпирического «меня», состоящего из ряда умонастроений, развивающихся во времени¹⁴². Правда, самосознание (*ахамкара*) предшествует активности, но оно не есть я, поскольку оно не предшествует познанию, так как само по себе самосознание есть объект познания¹⁴³. Приравнивать я

¹³⁹ Kṣāṇikavijñānadhārā.

¹⁴⁰ Sūnyasyāpi svasākṣitvāt.

¹⁴¹ Внутренний орган неактивен, а чистое сознание рассматривается только в отношении авидьи. Автор «Вивараны» («Vivaraṇa») проследживает любую активность в *сушупти* до авидьи, тогда как Сурешвара настаивает, что в *сушупти* нет никакой активности.

¹⁴² А. Бергсон познакомил нас с концепцией растущего я, которое продолжает накопление своего прошлого опыта через память и устремляется к своим целям в будущем (А. Bergson, *Creative Evolution*, p. 210). Если основой личности служит только сознание прошлого, как думают некоторые буддисты, то не может быть одного и того же я в два различных момента времени. Несмотря на то, что связующее звено памяти может придать некоторую силу и значение понятию об индивидуальности или самости, все же чувство безвременности, которое присуще самосознанию, остается необъясненным. Бергсон сознает неудовлетворительность бесконечно растущего я и поэтому говорит, что истинное я должно быть определено обращением к чистой длительности, у которой нет сознания движения вперед или минувшей истории. Длительность есть нерасчлененное настоящее, в котором нет никаких временных категорий. Таким образом, Бергсон пытается удовлетворить влечение к вечности, сводя на нет работу времени и развивая теорию длительности, или вневременного роста. Но я, которое продолжает длиться, осуществляет это в зависимости от внешнего фактора. Оно не зависит от самого себя. Бергсон подходит очень близко к Шанкаре, когда признает реальность памяти во всех случаях, даже в глубоком сне без сновидений, и с ее помощью объясняет единство и непрерывность сознания. Он признает, что духовное сохраняется в памяти даже тогда, когда каждая форма уничтожается во всеобщем потоке вещей. Несмотря на то что духовное служит связующим звеном следующих друг за другом переживаний, оно может существовать даже тогда, когда все переживания исчезают.

¹⁴³ Ahaṁkārapūrvakam api kartṛtvam nopal abhir bhavitum arhati, ahaṁkārasyāpy upalabhyamānatvāt (S. B., II. 3. 40).

к смене состояний, к представлению о континууме, или к потоку сознания, означало бы смешивать начало сознания с частями его содержания. Масса чувствительности и потоки сознания возвышаются и падают, появляются и исчезают.

Если все эти изменяющиеся содержания опыта должны быть связаны, то требуется наличие всеобщего сознания, которое их всегда сопровождает. «Когда говорят: я теперь познает, что именно существует в настоящее время, я знаю прошедшее и то, что было до него, я узнает будущее и то, что совершится после этого будущего, — эти слова означают то, что даже при изменении объекта познания познающий не изменяется, ибо он — один и тот же в прошлом, в настоящем и будущем, так как его сущность вечно пребывает налицо»¹⁴⁴. Мы можем познать ряд событий во времени как некоторую серию, если только факты объединяются через нечто наличное, одинаковое для каждого из них и самого себя, и поэтому находящееся вне времени¹⁴⁵. Я не есть некое порождение мира природы по той простой причине, что не было бы никакого мира природы, если бы не предполагалось начало я. Шанкара утверждает, что мы получим представление об Атмане, если абстрагируемся от всего его окружения, выделим его из телесной оболочки, с которой он связан, и освободим его от всего содержащегося в опыте¹⁴⁶. Нашим логически подготовленным умам может показаться, что мы низведем таким образом понятие об Атмане до пустой потенциальности мысли, если не сведем его вообще к ничто. Однако лучше уж так рассматривать Атмана, чем принимать его за целое, состоящее из частей, за вещь с качествами, или за субстанцию с атрибутами. Атман есть только недифференцированное сознание (*нирвишешачин-матрам*), которое остается незатронутым даже тогда, когда тело превращается в прах, а умственные способности исчезают¹⁴⁷.

Трудным моментом для всякой философии является то, что органы внешних чувств и деятельность нервной системы в организме, который существует в пространстве и времени, по-видимому, порождают сознание. То, что не обладает сознанием, конечно, не может быть причиной сознания. А сознание во всяком случае должно быть причиной того, что лишено сознания. Чувства, ум и рассудок не могут существовать самостоятельно. «Деятельность этих органов требует *упалабдхи*, принадлежащего Атману... сама природа которого есть вечное познание»¹⁴⁸. Но это сознание, которое составляет причину несознательного, есть не конечное, а первичное сознание, ибо всегда имеется столь много объектов и событий, что некоторые из них не существуют в том или ином конечном сознании, но все же

¹⁴⁴ Sarvadā vartamānasvabhāvatvāt (S. B., II. 3. 7; S. B. G., II. 18). См. «Advaitamakaranda», p. 11, 13.

¹⁴⁵ Шанкара подтвердил бы аргумент Лотце, что самое простое сравнение двух идей и признание их сходными или несходными предполагает «нераздельное единство того, кто их сравнивает», — Атмана, внешнего по отношению к содержащемуся в опыте; о котором идет речь (Lotze, *Metaphysics*, p. 241).

¹⁴⁶ Рассудок, внешние чувства и т. д. не обладают сознанием и составляют объекты субъекта. Ср. «Bhāmāti»: «Citsvabhāvatmā viśayī jadasvabhāva buddhīndnyadehaviśayā viśayaḥ».

¹⁴⁷ S. S. S. S., XII. 8. 41. Ср. Августин: «Шаг за шагом я возвышался от тел к душе, воспринимающей посредством телесных чувств, и к внутренней душевной способности. Телесные чувства сообщают о внешних вещах этой внутренней душевной способности, представляющей предел разумности животных. Отсюда я возвышался к рассудочной способности, к суждению которой относится познание, полученное телесными чувствами. И когда эта сила чувствует себя способной к изменению также и внутри меня, она подымается до своей собственной разумности и извлекает свои мысли от опыта, абстрагируя себя от противоречивого множества чувственных образов. Эта сила могла бы обнаружить, что тот свет, который был внутри нее, погашен, когда провозглашено во всеуслышание, что, вне всякого сомнения, неизменное следует предпочесть изменяющемуся; отсюда также стало известным Неизменное. Таким образом, со вспыхнувшим сиянием трепетного взора эта сила приходит к "Тому, кто есть"» (Augustine, *Confessions*, VII. 23).

¹⁴⁸ Nityopalabdhi svarūpatvāt (S. B., II. 3. 40). Ср. «Gitsykhī». I. 7. Cid rūpatvād akarmatvāt svayamjyotir ity śruteḥ. Ātmanāḥ svaprakāśatvaḥ ko nivārayitum kṣamaḥ.

существуют в реальности. Так что мы можем предположить, что существует первичное сознание, часть которого составляет конечное сознание. Основополагающее сознание — основу всей реальности — не следует смешивать с человеческим сознанием, которое появляется, наверно, позже, в процессе эволюции вселенной. Представления подвержены возникновению и исчезновению, они — не самосветящиеся и познаваемы только в свете Атмана¹⁴⁹, существенная природа которого — самосвещение¹⁵⁰. Атман — это чистое сознание (*чайтаньям*) или просто сознательность [*awareness*], «верховное начало, в котором нет дифференциации на познающего, познание и познаваемое, бесконечное и трансцендентное, как сущности абсолютного познания»¹⁵¹.

Все это характерно для природы необъективного сознания¹⁵². «Атман во всех отношениях есть не что иное, как разумность, разумность есть его исключительная природа, подобно тому как вкус соли можно определить по вкусу ее щепотки»¹⁵³.

Дух не может не иметь духовной природы. По закону своего бытия дух всегда светится. Как солнце светит даже тогда, когда нечего освещать, так и Атман обладает сознанием даже в том случае, если никакого объекта¹⁵⁴ нет. Это чистый свет, ясное излучение, это не просто основа всего нашего познания, но свет всего нашего видения.

Шанкара отвергает взгляд философии ньяйи и вишиштадвайты, согласно которому я — это разумная субстанция и относится к сознанию как субстанция — к атрибуту (*гхармы* и *гхарма*)¹⁵⁵. Отношение между разумностью и я должно быть отношением или тождества, или различия, или и тождества и различия. Если разумность должна по природе своей отличаться от я, то между ними не может быть отношения субстанции и атрибута¹⁵⁶. Кроме того, в случае с различными объектами отношение может быть либо внешней связью (*саньйогой*), либо внутренней связью (*самавайей*). Внешняя связь устанавливается между двумя телесными вещами, но я и разумность не являются таковыми. Если бы между я и разумностью существовала внутренняя связь, самавая, тогда эта связь должна была бы сама связываться с я, а эта вторая связь должна в свою очередь также связываться с я

¹⁴⁹ S. B., II. 2. 28. Ср. с этим аристотелевский Нус (Nous), который помогает пониманию и т. д. и который потенциально разумен для реализации своих потенций.

¹⁵⁰ Svayamjyotis svarūpatvat (S. B., I. 3. 22). См. также S. B. «Prašna Up.», VI. 3.

¹⁵¹ «Vivekaśūḍhamarī», p. 239. Против этой теории возражают последователи философии ньяйи («Nyāyamañjari», p. 432), исходя из следующих оснований: никто не обладает чистым сознанием, так как наше эмпирическое сознание всегда обусловлено умом и чувствами. Сказать, что это известно благодаря интуитивному сознанию (*aparokṣajñāna*), значило бы противоречить самому себе. Если приводится аргумент, что я как самосветящееся познается непосредственно, то можно сказать, что светящаяся лампа ясно показывает себя слепому человеку, хотя им и не воспринимается. Если лампа ясно показывает себя тому, кто ее воспринимает, то даже я познается только тогда, когда оно воспринимается в представлении, то есть когда оно становится объектом познания, и затем перестает быть чистым и незапятнанным. Кумарила ставит следующий вопрос: если я как бытие по своей природе сознательно и является самосветящимся, то следует ли рассматривать удовольствие и страдание как самосветящиеся? Исходя из подобного взгляда, мы не можем объяснить временную приостановку я во сне. Если утверждают, что во сне без сновидений проявляется лишь я, а не тело, чувства или объекты, которые обнаруживаются при нашем бодрствующем состоянии, то Кумарила все это отрицает на том основании, что при нашем пробуждении от сна мы сознаем, что мы ничего не постигаем во время глубокого сна. Кумарила настойчиво утверждает, что я есть объект внутреннего восприятия (*mānasapratyakṣagamyam*). См. также «Śāstrāḍīpikā», p. 347 — 530.

¹⁵² Nirvisayañānamayam. Ср. Śaṁkara, Hymn to Hari, p. 4.

¹⁵³ S. B., III. 2. 16. См. также S. B., I. 3. 19, 22.

¹⁵⁴ S. B., II. 3. 18.

¹⁵⁵ Ciddharma ātmā na tu citsvabhāvaḥ. Ср. Jñānabhinno nityātmēti siddham (Viśvanātha, Muktāvalī, p. 49).

¹⁵⁶ Atmaghaṭādivad dharmadharmitvānupapattēḥ.

и т. д. до бесконечности. Итак, если я и разумность отличаются друг от друга, то невозможно представить себе наличие между ними отношений субстанции и атрибута. Если же они тождественны, то утверждение, что одно из них представляет собой атрибут другого, бессмысленно. Было бы противоречием утверждать, что некоторая вещь и тождественна, и вместе с тем отлична от другой. Таким образом, я следует рассматривать как тождественное с разумностью»¹⁵⁷.

Чайтанья, или Атман, не должен смешиваться с логическим представлением, ибо в таком случае он перестает быть первичной реальностью, которая может быть представлена в своих собственных терминах и становится следствием взаимодействия субъекта и объекта. Если познание достигается на такой ступени, на которой оно создает свой объект, то все же и в таком познании имеется скрытое различие между субъектом и объектом, и эта ограниченность является таковой просто потому, что оно установлено самим познанием. Истинное существование и разумность обуславливают друг друга. Атман не может существовать без разумности, а разумность — без существования¹⁵⁸. Все это также относится к характеру блаженства (ананде)¹⁵⁹. Ананда есть избавление от всякого страдания¹⁶⁰. Атману нечего терять и нечего приобретать, а равно для него нет никакого мрака или беспорядка. Шанкара отрицает наличие активности у Атмана, поскольку активность по своей природе вечна¹⁶¹. «Я не может быть вместилищем какого-либо действия, так как действие не может существовать без видоизменения того, в чем оно пребывает»¹⁶². Всякая деятельность предполагает известное самоощущение, и поскольку мы сознаем, она проявляется в форме усилия¹⁶³ и мотивируется желанием¹⁶⁴. Активность и наслаждение зависят от дуалистических взглядов, которые не являются наивысшей истиной¹⁶⁵. Нет такой деятельности, которая не ограничивала бы Атмана телом и т. п., а всякое ограничение лишено реальности¹⁶⁶. Атман сам по себе лишен всякой деятельности¹⁶⁷. Шанкара приписывает Атману истинность, зависимость от своего величия, вездесущность и характерную особенность — быть всеобщим я¹⁶⁸. Он считает Атмана единым, всеобщим и бесконечным на том же основании, что и Гегель, назвавший свою идею бесконечной. Атман нигде не ограничен своими антитезами, противоположностями, или чем-либо другим, которого нет, но благодаря которому ставятся ограничения. Атман всегда находится в своей собственной сфере. Сознание беспредельно, так как осознание наличия пределов показывает, что оно выше ограничений. Если бы для сознания существовал предел, тогда оно, будучи ограничено другими предметами, не могло бы явиться сознанием пределов. По своей природе сознание и предел составляют противоположности. Предел есть природа вещи, но сознание не есть вещь.

Декарту ставят в вину то, что он пытался полностью абстрагировать я от не-я и установить реальность я независимо от чего-либо по своему собственному усмотрению. Необходимо для ясности отметить, что, согласно Шанкаре, я не есть отдельный

¹⁵⁷ См. «Hastāmalaka». См. также Haldane, *Reign of Relativity*, p. 196.

¹⁵⁸ *Sattā eva bodhaḥ bodha eva ca sattā*.

¹⁵⁹ *Tait. Up.*, II. *Ātman* пребывает (*asti*), светится (*bhāti*) и доставляет наслаждение (*prīṇāti*).

¹⁶⁰ *Ср. Brh. Up.*, III. 5.

¹⁶¹ *Adhruva*.

¹⁶² *S. B.*, I. 1. 4.

¹⁶³ *Kartṭvasya duḥkharūpatvāt* (*S. B.*, II. 3. 40).

¹⁶⁴ *Karmahetuḥ kāmah syāt, pravartakatvāt* (*Samkara. Introduction to Tait. Up.*).

¹⁶⁵ *Avidyāpratyupasthāpitatvāt kartṭbhokṭvayoh. S. B.*, II. 3. 40. *Ср. также Tait. Up.*, IV. 5. 15.

¹⁶⁶ *Ср. Сурешвара: «Существование Атмана в его естественном состоянии (svaṛūpa), о котором говорит мудрец как об освобождении (niḥśreyasa), и связь Атмана с любым другим условием есть результат аджняны (ajñāna)».* *Sureśvara, Vārttika*, p. 109.

¹⁶⁷ *Svataḥ anadhikāriṇah*. См. *Sureśvara, Vārttika*, p. 110 — 113.

¹⁶⁸ *Satyatvam, svamahimapratīṣṭhitatvam, sarvagatatvam, sarvātmatvam* (*S. B.*, I. 3. 9).

познающий субъект. Если бы Шанкара стремился установить реальность отдельного познающего субъекта, абстрагируясь от *не-я* или противопоставляя его *не-я*, он получил бы множественность конечных бессодержательных *я* или некое абстрактное всеобщее *я*. Атман Шанкары — это ни индивидуальное *я*, ни сборище таких *я*. Эти последние зависят от всеобщего *я*. Шанкара отмечает, что Атман «не является предметом в эмпирическом смысле, о котором мы можем что-то высказать словами. Равным образом Атман — это не объект (каким является, например, корова), который может быть познан обычными средствами познания. Атмана невозможно даже описать с помощью его родовых свойств или специфических признаков, мы не можем сказать, что он действует тем или иным способом, ибо известно, что он никогда не проявляет никакой деятельности. Таким образом, его невозможно описать положительно».

Согласно Шанкаре, *я* отличается от трансцендентального кантовского *его*, представляющего собой чистую форму, которая приложима ко всем объектам опыта. Хотя и утверждается, что эта форма выходит за пределы эмпирического сознания, все же она индивидуализируется, поскольку становится практической волей. Описание Кантом отличия этой формы от эмпирического *я*, представляющего собой продукт условий, применимо и к Атману Шанкары. Шанкара ограничился только замечанием, что постоянно присутствующий свет сознания есть нечто совершенное и не находится в процессе роста¹⁶⁹. Практическая воля, по Канту, есть эмпирическое *я*, которое всегда имеет неопределенный потусторонний смысл. Абсолютное *его*, по Фихте, не отличается в сущности от эмпирического *я*, так как деятельность, благодаря которой *я* становится актуально тем, что оно представляет собой потенциально, определяется посредством *не-я*. Именно потому, что Шанкара раскрывает сущность личности, сопоставляя ее с другими созданиями, он утверждает, что Атман, у которого нет никаких иных созданий, независимых от него, не есть личность. Однако с логической точки зрения правильно то, что эмпирическое *я* есть единственная реальность, а чистое *я* — это лишь тень. Но когда мы восходим к интуиции, в которой совпадают субъект и объект, мы постигаем истину первичного сознания¹⁷⁰. Первичное сознание — это абсолютное видение, которое является своей собственной видимостью. Оно представляет собой сущность каждого, кто мыслит: «*Я — тот, кто есть*», — и тем самым познает самого себя. Оно абсолютно реально, и никакой опыт никогда его не изменит. У него нет измерений или размеров. Мы не можем думать о нем как о протяженном или делимом. Оно всегда и везде одно и то же. В нем нет никакой множественности. Оно не способно расчленяться на отдельные части. Мы живем, потому что мы принимаем участие во всеобщей жизни, мы мыслим, потому что принимаем участие во всеобщем мышлении. Наш опыт является возможным, потому что всеобщий Атман находится внутри нас»¹⁷¹.

¹⁶⁹ Ср. теорию Джентиле о чистом субъекте, который не может стать объектом (Gentile, *Theory of Mind as Pure Act*, p. 6—7).

¹⁷⁰ Ср. Кэрд: «Если познание есть отношение объекта к сознательному субъекту, то это — более полное и более близкое отношение, которое становится совершенным, когда двойственность становится ясной, когда субъект и объект отождествляются и когда двойственность должна, по-видимому, быть просто необходимым выражением единства, словом — когда сознание переходит в самосознание» (Caird, *Critical Philosophy of Kant*, p. 46).

¹⁷¹ S. B., *Māndūkya Uṇ.*, II. 7. Ср. Эккарт: «В душе есть нечто такое, что выше ее: божественное, простое, абсолютно ничто; скорее неназванное, чем названное, неизвестное, чем известное... Оно выше познания, выше любви, выше благодати, ибо во всем этом все же имеется различие. Этот свет удовлетворяется только сверхсущественной сущностью. Он стремится проникнуть в простую основу, постоянно уменьшающуюся там, где нет различия, где нет ни отца, ни сына, ни святого духа, — в единство, где нет ни одного человека. Тогда он удовлетворяется на этом свете и является единством, и это единство — в себе, подобно тому как эта основа есть простая тишина, неподвижная в себе, и тем не менее эта неподвижность приводит в движение все вещи» (цит. по Hunt, *Essays on Pantheism*, p. 180).

■ МЕХАНИЗМ ПОЗНАНИЯ

Шанкара унаследовал от буддистских мыслителей скептицизм в отношении к предрассудкам здравого смысла и первым принципам мышления. Ему стало ясно, что любая попытка философского построения не может доказать систему первых принципов. Так он критически проанализировал познание и познавательный механизм человека. Глубоко в нас наше *я* живет такой жизнью, о которой ничего нельзя сказать. Первичная реальность есть недуалистический дух. Но всякое определенное познание предполагает следующие модификации первичного сознания: 1) субъект, который познает (*праматричайтанья*), то есть познающее сознание, определяемое внутренним органом; 2) процесс познания (*праманачайтанья*), то есть сознание, которое овладело познанием, определяемым *вритти*, или модификацией внутреннего органа, и 3) познаваемый объект (*вишайачайтанья*), то есть сознание, определяемое познанным объектом. Первичное сознание есть лишь единственное (*экам эва*). Оно проникает собой все предметы (*сарвавьяпи*) и на все проливает свет. Оно образует и внутренний орган, и его модификации, и объект¹⁷². Аргументы в пользу существования антахкараны (внутреннего органа)¹⁷³, кроме касающихся внешних чувств, нам уже известны¹⁷⁴. Внутренний орган называется так потому, что он — центр функций чувств в отличие от их органов. Внутренний орган воспринимает и упорядочивает то, что передается ему через чувства. Внутренний орган сам по себе не рассматривается как чувство, потому что, если бы он был чувством, он не мог бы непосредственно воспринимать самого себя или свои модификации. Утверждают, что он должен состоять из частей и быть среднего размера и вместе с тем — ни атомарным, ни бесконечно большим. Он прозрачен, благодаря чему отражает объекты, подобно тому как у зеркала есть глянцевая поверхность для отражения нашего лица. Способность отражать объекты, то есть осознавать их, не является врожденно присущей внутреннему органу, но приобретает им из его отношения к Атману. Хотя и говорится, что внутренний орган освещает объекты и отражает их, тем не менее именно Атман отражает объекты во внутреннем органе¹⁷⁵. Атман — это светильник, и при его посредстве внутренний орган обладает восприятием¹⁷⁶.

Внутренний орган подвергается видоизменениям, или модификациям формы. Модификация, раскрывающая формы объекта (*вишайя*), называется *вритти*¹⁷⁷. Вритти, или модусы внутреннего органа, бывают четырех родов: неопределенность (*саншайя*), определенность (*нишчайя*), самосознание (*гарва*) и воспоминание (*смарана*). Единый внутренний орган (*антахкарана*) называется

¹⁷² Ср. «Pañcrađaṣi», VII. 91.

¹⁷³ Вачаспати (Vācaspati) рассматривает манас (manas) как чувство.

¹⁷⁴ Между Атманом и органами чувств необходимо должно быть связующее звено. Если мы не признаем существование внутреннего органа, то в результате окажется либо бесконечное восприятие, либо бесконечное невосприятие. Бесконечное восприятие — когда имеется связь Атмана, чувства (*индрия*) и объекта (*вишайя*), то есть трех инструментов восприятия. Если на основе связи этих трех причин не возникает действия, то речь идет о бесконечном невосприятии. Но ни то, ни другое не представляет собой факта. Таким образом, мы должны признать существование внутреннего органа, благодаря вниманию (*авадхана*) или невниманию (*анавадхана*) которого имеет место восприятие или невосприятие (S. B., II. 3. 32).

¹⁷⁵ См. «Mañiṣārañsakam». Здесь Шанкара придерживается точки зрения санкхья, что буддхи, манас и т. п. сами по себе не разумны, хотя и приобретают способность к разумности из своей близости к пуруше. В системе адвайта Атман рассматривается просто как самосветящийся и занимает место пуруши.

¹⁷⁶ «Upadeśasāhasrī», XVIII. 33 — 54. См. S. B., Tait Up., II. 1; «Vārttika». Tait. Up., II. 1.

¹⁷⁷ Имеются другие модификации в переживании эмоций и т. п., которые не называются вритти.

умом (*манасом*), когда у него есть модус неопределенности, *бугдхи*, или пониманием, когда у него есть модус определенности, чувством самого себя (*ахамкарой*), когда у него есть модус самосознания, или вниманием (*читтой*), когда у него есть модус умственной сосредоточенности и воспоминания¹⁷⁸. Причиной познаваемости служит не одно лишь первичное сознание, но сознание, определяемое внутренним органом. Внутренний орган различен у каждого индивида, так что познание чего-либо одним человеком не означает такого же познания этого всеми остальными. Поскольку внутренний орган представляет собой ограниченную реальность, он не может применяться ко всем предметам всего мира. Он функционирует в пределах некоторых меняющихся границ, определяемых прошлым поведением индивида, которому он принадлежит¹⁷⁹.

■ ВОСПРИЯТИЕ

Шанкара указывает на три источника познания: восприятие, вывод и открытие священного писания¹⁸⁰. В более позднее время другие авторы к источникам познания присоединяли: сравнение, импликацию и отрицание¹⁸¹. В состав правильного познания не включается память (*смити*), так как считается, что характерным признаком всякого познания должно быть нахождение чего-то нового¹⁸².

Поскольку Шанкара не рассматривает психологические основы восприятия и вывода, у нас нет возможности изложить его взгляды по этому вопросу. Мы должны ограничиться лишь имеющимся в «Веданта-парибхате» описанием, которое явно неудовлетворительно. Согласно этому описанию, восприятие представляет собой непосредственное сознание объектов, достигнутое через упражнение чувств. В чувственном восприятии устанавливается действительная связь между воспринима-

¹⁷⁸ Объект буддхи имеет только три момента: когда он рождается, существует и умирает, — в то время как читта продолжается, или длится. Функция читты считается важной с точки зрения религиозного культа или богослужения, когда приобретает существенное значение созерцание и сосредоточенность Шанкара проводит различие между манасом (относительно функции которого имеется сомнение) и буддхи, который имеет определенность в своей сфере (II. 3. 32). Манас включает в себя *санкальпу* (*saṁkalpa*), или способность к волевому акту, *викальпу* (*vikalpa*), или отрицание способности к волевому акту, а также чувственное восприятие, память, желания и эмоции. Буддхи — это высшая способность к восприятию, суждению, размышлению и самосознанию. Как мы видим, санкхья признавала *аханкару* (*ahaṁkāra*) в дополнение к буддхи, хотя и растворяла читту в буддхи. «Парибхаша» («*Paribhāṣa*») признает все четыре функции. Другие произведения веданты, «Ведантасара» и «Ведантасиддхантасарасанграха», примиряют эти различия путем отождествления манаса с читтой, а буддхи — с аханкарой. Поздняя адвайта в процессе различения умственных состояний подчеркивает не столько чувства, познание и волю, сколько уровень понятия и восприятия в умственной деятельности по отношению ко всем ее модусам сознания, чувствительности, познавательной способности и волевому акту.

¹⁷⁹ Джива не может осветить объект посредством своей собственной сущностной природы разумности без помощи модуса антахкараны, как это совершает Ишвара, потому что у джавы есть авидья — ее ограничивающее условие, тогда как абсолютное сознание тождественно всем предметам, как их материальная причина, и, таким образом, освещает их только по отношению к самой себе. Благодаря самой природе дживы она находится в связи с внешними объектами, а не только с внутренним органом. См. «*Siddhantaleśa*».

¹⁸⁰ Сурешвара в своем произведении «Найшкармьясиддхи» проводит различие между средствами познания из священного писания (*āgamika pramāṇas* — *агамика праманис*) и обычными, светскими источниками (*laukika* — *лаукика*).

¹⁸¹ См. также «*Samksepasāriraka*», II. 21. 8. См. «*Vedāntaparibhāṣā*».

¹⁸² *Anandhigatābadhitārthaviṣayaajñānatvam pramāṇtvam* (там же, I). Это определение применяется также к постоянному постижению того же самого объекта (*dhārāvahikabudhi*), поскольку он изменяется от момента к моменту.

ющим и объектом восприятия¹⁸³. Когда глаз сосредоточивается на каком-либо сосуде, внутренний орган как бы выходит к нему, освещает его своим светом, воспринимает его образ и постигает его. Предполагается, что эта внутренняя деятельность находит свое объяснение в преобразовании физических вибраций в умственные состояния. Если мы просто устремим взор в голубое небо, то мы ничего не воспримем. Внутренний орган функционирует, как свет; движение его вритти направлено вовне в форме вытянутого луча света. Вритти, как и луч света, простирается только на определенное расстояние. В этом находит свое объяснение невосприятие отдаленных объектов. Вритти отождествляется с объектом, и его отождествление могло бы распространиться на всю окружающую среду. То, что мы воспринимаем, определяется природой модуса. Если модус принимает форму веса объекта, мы воспринимаем вес; если же модус принимает форму цвета, мы воспринимаем цвет. При логическом выводе относительно огня из сопутствующего ему дыма вритти не совершает движения к огню по той простой причине, что огонь не находится в контакте с органом зрения, имеющим контакт с дымом. В случае восприятия горшка сознание, детерминированное горшком, должно объединиться с сознанием, детерминирующим вритти внутреннего органа, сосредоточенного на этом горшке, подобно тому как пространство (*акаша*), заключенное в сосуде, находящемся в комнате, объединяется с пространством, заключенным в самой комнате. Два ограничивающих условия первичного сознания — модификация и объект — не делают в нем различий, так как они относятся к одному и тому же месту. Это объединение относит постижение горшка к восприятию¹⁸⁴ и отграничивает восприятие от логического вывода. Предполагается, что в восприятии данный элемент и его интерпретация сливаются, тогда как в логическом умозаключении данные и выводимые элементы отличаются друг от друга. При логическом выводе ум только мыслит об объекте, но не выходит за пределы умственных операций, чтобы встретиться с объектом.

Восприятие отличается и от памяти, так как вспоминаются только минувшие события. Кроме того, считается, что в восприятии объект и умственный модус должны относиться к настоящему времени¹⁸⁵.

Веданта признает наличие различного рода восприятий. Восприятия, вызванные упражнением внешних чувств (*индрияджаньям*), отличаются от восприятий, которые не вызваны деятельностью чувств. Внутренние восприятия — желания и т. п. — относятся к последнему типу. Определяющей характерной чертой восприятия служит не процесс опосредования органом чувства, но тождество между сознанием, определяемым в подробностях объектом, и сознанием, принадлежащим к *прамане*¹⁸⁶. Когда мы переживаем удовлетворение или нечто подобное как внутреннее состояние, то два ограничивающих условия — удовольствия и умственного модуса удовольствия — необходимо существуют в одном и том же месте. Однако признается, что дхарма и адхарма (добродетель и порок) не являются объектами восприятия, хотя они и приписываются как атрибуты внутреннему органу. Нет никакого другого, лучшего объяснения, чем то, что добродетель и по-

¹⁸³ Признаются шесть различных видов контакта, например *саньйога* (*saṁyoga*), или связь объекта (горшок) с органом чувства (глаз); *саньюктатагамья*, (*saṁyuktatādātmya*), или контакт с горшечностью горшка; *саньюктабхинкатагамма* (*saṁyuktābhīmatādātma*), или контакт с расцветкой окраски горшка; *тагамья* (*tādātmya*), или контакт со звуком, который есть свойство *акаши* (*ākāśa*) и не отличается от него; *тагамьявагабхинна* (*tādātmyāvabhīna*), или контакт со звучностью звука, и *вишешьявишешанабхава* (*viśeṣyaviśeṣānabhāva*), или отношение ограниченного к ограничению. См. «Vedāntapāribhāṣā» и «Sikhāmaṇi».

¹⁸⁴ Если чувства обоняния, вкуса и осязания порождают познание их соответствующих качеств, не выходя за пределы сознания, то чувство зрения и слуха приходят в движение по направлению к своим объектам. Волновая теория звука не является обоснованной.

¹⁸⁵ Vartamānatvam.

¹⁸⁶ Pramāṇacaitanyasya viśayāvaechinnacaitanyābheda iti.

рок не пригодны и не уместны в качестве объектов восприятия. Пригодность или уместность есть существенное требование¹⁸⁷. Опыт — это наше единственное руководство для определения, какие объекты пригодны, а такие — нет. Из устного сообщения можно в результате получить перцептивное познание, или перцептивное сознание, когда воспринимаемый объект находится в контакте с умственным модусом, как например в утверждении: «Ты — десятый»¹⁸⁸.

Познание, выраженное в предложении: «Я вижу ароматное сандаловое дерево», является перцептивным по отношению сандалового дерева и неперцептивным по отношению к ароматному запаху, который не является объектом зрения. Таким образом, восприятие (перцепция) определяется как «тождество между первичным сознанием, которое характеризуется деталями благодаря объекту, существующему в настоящее время и пригодному для чувственного восприятия, с одной стороны, а с другой — первичным сознанием, характеризующимся детально модусом, принявшим форму объекта»¹⁸⁹.

По традиции признается также различие между определенным (*савикальпа*) и неопределенным (*нирвикальпа*) восприятием. В определенном восприятии мы имеем различие между определенным предметом (горшок) и определяющим атрибутом (горшечность)¹⁹⁰. В неопределенном восприятии все определяющие атрибуты остаются вне поля зрения. Никакого различия не существует между *Si* и *P*, как и в суждениях «тот есть ты», «это — тот Девадатта». В суждении «тот есть ты», поскольку познающий является объектом, нет различия между сознанием познающего и сознанием модуса в форме познающего¹⁹¹. Мы осознаем смысл суждения, не имея в своем уме представления об отношении между различными частями суждения.

Другое различие проводится исходя из самого познающего: является ли он *дживасакши* или *Ишварасакши*. Если джива есть первичное сознание, характеризующееся внутренним органом, то дживасакши есть то же самое сознание, обусловленное внутренним органом. Внутренний орган проникает в организм дживы и вместе с тем остается вне отражения чистым свидетельством дживасакши. В первом случае это атрибут (*вишешана*), в последнем же случае это ограничение (*унагхи*)¹⁹². Что же касается Ишвары и Ишварасакши, то майя занимает в этом случае

¹⁸⁷ *Yogyatva* (योग्यत्वा). Когда внутренний орган и его атрибуты, как установлено по традиции, должны быть объектами восприятия при наличии свидетельствующего сознания (*sākṣin* — *сакшин*), тогда даже познающий субъект (*grāmīṇ* — *грамини*) связан с вритти, то есть с модусом, в форме внутреннего органа и его атрибутов. Осознание посредством я-свидетеля не означает познаваемости без модуса, а говорит лишь об отсутствии чувственного опосредования или логического вывода и других подобных средств познания. Когда постигается модус внутреннего органа, то для познающего нет необходимости быть связанным со вторым вритти или модусом и т. д. до бесконечности, так как первое вритти явилось своим собственным объектом. *Vṛitteḥ svaviśayatvābhyupagamen*.

¹⁸⁸ См. «*Pañcadaśī*», VII. 23 и далее.

¹⁸⁹ «*Tattadindriyayogyavartamānaviśayāvacchinacaitanyā bhinnatvam, tattadākāravṛttyavacchinajñānasya tattad aṁśe pratyaksatvam*». См. также «*Vivaraṇaprameyasamgraha*», I. 1.

¹⁹⁰ *Ghaṭaḡhaṭatvayor vaiśiṣṭyam*.

¹⁹¹ Указывается, что в неопределенном представлении можно наблюдать исключение всех предикатов из простого бытия. Оно есть *summum genus*, «*mahāsāmānyam anye to sattām*» («*Nyāyamañjari*», р. 98). Джаянта критикует эту точку зрения на том основании, что если неопределенное представление дает нам только «бытие», тогда частные признаки не могут быть воспринимаемы в определенном представлении. С другой стороны, существование объекта не может быть воспринимаемо отдельно от различных качеств этого объекта. *Na ca bhedaṁ vinā sattā grahitum api śakyate* («*Nyāyamañjari*», р. 98).

¹⁹² Свойство — это постоянно различающаяся черта, подобная голубизне в лотосе. Ограничение — это обособленная различающаяся черта, подобная красному цветку, находящемуся вблизи хрустальной вазы, которая кажется красной благодаря присутствию этого цветка.

место внутреннего органа. В то время как первичное сознание, характеризующееся майей, есть Ишвара, то же самое сознание, обусловленное майей, является Ишварасакшей. Ишвара как персональный центр имеет то же самое отношение ко всему миру, как и джива к организму.

Кроме того, по традиции изучается также психология ошибочного восприятия, как например ошибочное принятие куска ракушки за серебро. Когда имеется контакт глаза с наличным объектом, нормальная функция которого нарушена какой-либо болезнью, например катарактом и т. п., то возникает модификация внутреннего органа в форме этого объекта и его блеска. Для познающего иллюзорное серебро является наличным благодаря силе авидьи¹⁹³, подкрепленной оставшимися следами прошлого представления о серебре, которое оживлено восприятием качества блеска, общего для ракушки и серебра. Серебро как модификация авидьи свойственно сознанию и пребывает в нем, характеризуясь в деталях самим объектом (*ugam*). Субстрат иллюзорного серебра не есть первичное сознание само по себе, а является одним и тем же сознанием, характеризующимся в подробностях объектом. В случае иллюзорного восприятия мы имеем два модуса: один — данность (*ugam*) и другой — кажущееся серебро. Первый модус дает правильное представление, а второй является воспоминанием об одном из случаев. Предполагается, что «серебро» некоторое время отсутствует как *шуктьявидьяпаринама*. Одно и то же сознание объединяет два модуса: один истинный, а другой ложный, и таким образом возникает ошибка. Даже иллюзорный объект не есть просто ничто, иначе не было бы никакой иллюзии. Когда мы называем объект иллюзорным, мы признаем, что он представляет собой нечто, но называем его иллюзорным, так как у него нет того статуса, на который он, так сказать, претендует¹⁹⁴. Согласно метафизике Шанкары, даже реальное серебро не является абсолютно реальным, и существует различие между эмпирически реальным серебром и кажущимся серебром. Восприятие кажущегося серебра чисто субъективное. Это кажущееся серебро постигается только *я*-свидетелем¹⁹⁵ и, подобно удовольствию или страданию, скрыто от других *я*¹⁹⁶.

Согласно системе адвайта, узнавание (*пратьябхиджня*) есть процесс, данный в восприятии и видоизмененный остатком прошлого опыта. Адвайта настаивает не только на тождестве объекта, но и на тождестве познающего *я*.

¹⁹³ Автор «Ньяямриты» («Nyāyāmṛta») ставит также бесконечный вопрос, является ли авидья причиной, когда мы совершаем ошибку, принимая веревку за змею. Конкретными выражениями первичной авидьи служат наши частные или личные ошибки. Ср. разницу между муля (*mūla*), или первичной, и туля (*tūla*), или вторичной формой авидьи.

¹⁹⁴ Согласно этой точке зрения, появление серебра вместо ракушки столь же реально, как и появление чего-либо на свете, ибо каждый результат пребывает в субстрате той авидьи, из которой он появляется. Последователи философской системы ньяя считают, что нет необходимости ставить вопрос о появлении очевидного серебра. Воспринимаемое везде серебро есть объект ошибочного представления, и иллюзия есть причина ошибочного суждения. Последователь философии адвайты отвечает, что объект представления, хотя и является иллюзорным, дан непосредственно налицо, и поэтому кусок серебра, воспринимаемого везде в различное время, не может быть объектом наличного восприятия. Чтобы преодолеть трудность, последователи системы ньяя утверждают, что нет никакого контакта чувства с объектом, но есть лишь опосредованный нечувственный контакт (*пратьясатти*). Но если бы мы это признали, тогда даже логический вывод перестал бы быть независимой *праманой*. Возражение, что если иллюзорное серебро, подобно удовольствию или страданию, накладывает свою печать на наше *я*, то мы должны сказать: «Я — серебро» по примеру того, как мы говорим: «Я счастливый или несчастный человек», — это возражение устраняется на том основании, что «я» и «серебро» невозможно чувствовать или воспринимать одно с другим вместе.

¹⁹⁵ Kevalasākṣivedya.

¹⁹⁶ Sukhādivad ananyavedya.

Шанкара отличает эмпирический мир, который распознается логически, от сновидений и иллюзий¹⁹⁷. Критерием логической реальности служит соблюдение условий места, времени, причины и непротиворечия¹⁹⁸. Этому критерию не соответствуют объекты сновидений.

Мир сновидений, если вообще он претендует на реальность, должен быть объединенным, хотя бы и не тесно; однако переживания во сне противоречат не только переживаниям в бодрствующем состоянии, но и в том же сновидении. Шанкара допускает существование состояния сновидений, которые имеют пророческий смысл, хотя их объекты нереальны. Таким образом, мир сновидений нельзя считать реальностью в том же смысле, как мир в состоянии бодрствования¹⁹⁹. Иллюзорно представляемые объекты, видимые во сне, пребывают до тех пор, пока не появляется лежащая в их основе интуиция реальности. В этой связи выдвигается возражение, что объекты сновидения должны продолжать существование в состоянии бодрствования, поскольку интуиция первичного сознания есть единственная реальность и не возникает в переживаниях в состоянии бодрствования. Последователь адвайты проводит различие между уничтожением (*баджа*) и прекращением (*нивритти*). При уничтожении следствие разрушается вместе с его материальной причиной, тогда как прекращение означает, что причина продолжает существовать, хотя следствие устраняется. Только интуитивное познание реальности обладает способностью к разрушению авидьи, которая служит материальной причиной мира явлений. Прекращение наступает всякий раз, когда возникает новый умственный модус или исчезает некоторый существенный дефект. При пробуждении объект сновидения исчезает не потому, что имеется интуиция реальности, но потому, что возникают другие модусы и исчезают нарушения нормального сна. Познание раковины устраняет иллюзию серебра. Сознание, имеющееся в состоянии сна, представляет собой форму памяти и, следовательно, существенно отличается от состояний бодрствования²⁰⁰, в котором формируются восприятия.

Теория восприятия, принятая адвайта-ведантой, является в научном отношении скорее грубой и незрелой, но ее теория метафизической интуиции имеет ценность. Вся проблема внутреннего органа и его видоизменений, принимающих форму объектов, рассматривается догматически. Нет никакого упоминания о месте и значении образов, которые вместе с чувственными представлениями

¹⁹⁷ S. B., III. 2, 1. 3.

¹⁹⁸ Deśakālanimittasampattir abādhaś ca.

¹⁹⁹ Pāramārthikas tu nāyaṁ saṁdhyāśrayaḥ sargo viyadādisargavad (S. B., III. 2. 4).

²⁰⁰ S. B., II. 2. 29. Позднейшие комментаторы считают, что здесь Шанкара имеет в виду точку зрения другой школы (S. B. I. 1. 9). См. также 111, 2. 1 – 10. Шанкара отмечает, что даже сновидения вызывают радость и страх в соответствии со сделанным кем-либо в прошлом добром или злом (S. B., II. 3. 18). Относительно основы переживания при сновидении иногда делается замечание, что чистое универсальное сознание (*анавачхинначайтанья*) является основой сновидений, но, согласно этому взгляду, сновидения должны иметь место даже вне сознания, связанного с его. Эта точка зрения не может быть принята. Душа как самосозерцающее может освещать только те явления, с которыми сосуществует. Если, с другой стороны, основой сновидений является сознание, ограниченное посредством его (*аханкарагьявачхинначай-танья*), тогда видящий сны должен воспринимать сновидения, как самого себя или как нечто, пребывающее в нем. Предполагаемый субстрат сновидений и восприятие сновидений должны находиться в одинаковом отношении (*тагатмьясанбандха*) как к своему местоположению, так и к предмету, находящемуся в определенном положении (*адхарагхьясанбандха*). Таким образом, восприятие сновидения должно получить форму «я — слон» или «я владею слоном», когда видящему, сон снится, что он видит слона на горе и что слон отличается от него или принадлежит кому-либо другому. И тем не менее если не признать этой точки зрения, то невозможно объяснить разнообразие сновидений, поскольку вообще сознание является общим для всех его, и если бы оно составляло основу сновидений, тогда сновидения всех его должны были бы быть одинаковыми.

составляют восприятие. Примитивное сознание не двойственно, а представляет собой одну сенсорную массу, и рост сложности сознания идет за счет внутренней дифференциации этой массы. Достоинство данной теории восприятия, как и теории санкхьи, состоит в том, что в ней открыто признается невозможность сведения сознания к простым материальным изменениям. Сознание должно рассматриваться как первоначальный, основной факт, а не истолковываться посредством факторов, лишенных сознания. Когда адвайта говорит, что непосредственно воспринятый объект не имеет существования, отличного от существования познающего, то это означает только то, что субстрат объекта не отличается от субстрата субъекта²⁰¹. Так как все воспринимаемые объекты должны обладать индивидуальностью, то вечное сознание и просто отрицание не составляют объектов восприятия.

■ ВЫВОД

Вывод возникает в результате познания неизменного сосуществования (*вьяптиджняна*), являющегося его инструментальной причиной. «Когда известно, что меньший термин обладает каким-либо признаком, как, например, в суждении: "холм дымится", а также пробуждаются впечатления, обусловленные предыдущим знанием в форме наглядного представления, как, например, "дым всегда сопровождается огнем", тогда в результате получается вывод "на холме есть огонь"». *Вьяпти* определяется как общность отношения, существующего между средним термином (*хету*) и большим термином (*сакхья*). Она пребывает в любом содержании среднего термина, то есть в меньшем термине. Вьяпти постигается посредством установления сопутствования большего термина среднему или установления отсутствия несопутствия²⁰². Положительные случаи ведут к обобщению, которое подтверждается отрицательными случаями. Согласно адвайте, вывод, строго говоря, вытекает только из познания сопутствования, выраженного в утвердительном суждении, как, например, в суждении «где есть дым, там есть и огонь». Познание сопутствования, выраженного в общеотрицательном суждении, как, например, «где нет огня, там нет и дыма», ведет к *артханатти*, или к доказательству посредством импликации. Строго говоря, не существует такой вещи, как простое отрицание, и всякая определенная вещь содержит в себе элемент отрицательности.

Поскольку в отношении к большим посылкам несходные случаи отсутствуют (*випакша*), последние не допускаются и для исключительно утвердительных отношений суждений (*кеваланвайн*), при которых средний и больший термины неизменно обнаруживаются вместе в каждом меньшем термине, и нет случаев их отсутствия, как, например, в суждении «это может быть названо, потому что оно познаваемо». Кроме того, поскольку каждый признак имеет противоположную сущность своего собственного отрицания и все отрицания присущи первичной реальности Брахмана, не имеющего никаких признаков, то по отношению к нему не может быть просто утвердительного признака. Так как Брахман есть постоянная основа всех различий, то существует отрицание всех вещей. Barbara представляет собой истинную силлогистическую форму. Адвайтист признает различие между выводом, делаемым лично для себя (*свартха*), и выводом — для других (*парартха*). Последний имеет три члена, которые могут выражаться в виде предложения, основания и примера или же в виде примера, применения и заключения.

²⁰¹ Pramāṭṛsattātirikṭasattāvabhāvaḥ.

²⁰² «Vedāntaparibhāṣā», II. Sā, ca vyabhicārajñāne sati saḥacāra darśanena gṛhyate.

■ СВИДЕТЕЛЬСТВО СВЯЩЕННЫХ КНИГ

Последователь системы адвайта считает *агаму*, или свидетельство священных книг, независимым источником познания. Суждение достоверно, если отношение, заключающее в себе его смысл, не искажается какими-либо другими средствами познания²⁰³.

Шанкара подвергает критике теорию слов *спхота* и согласен с Упаваршой в том, что слова состояются только из букв. Буквы не исчезают, «так как они rozpoзнаются как одни и те же всякий раз, когда их пишут вновь»²⁰⁴. Слова обозначают классы предметов (*джати* или *акрити*), а не единичные предметы (*вьякти*), которых имеется бесчисленное множество. Но поскольку лишь единичные предметы возникают и разрушаются, а не классы предметов, отношение между словами и обозначаемыми ими классами должно быть, как утверждается, относительно вечным. Каждое слово имеет двойное значение: прямое (*шакья*) и подразумеваемое (*лакшья*). Шанкара признает существование общих понятий. Он считает, что универсалии не являются созданными понятиями, хотя индивидуальное, обозначаемое ими, порождается²⁰⁵. Общие понятия имеют значение за пределами и по ту сторону того, что можно видеть или ощущать. Они являются небесными оригиналами, или прообразами вещей на земле. Они представляют собой образцы, по которым бог создавал вселенную.

Веда — это вечная мудрость, представляющая руководство, которое не затрагивается временем и которое относится ко всему созданному бытию или существованию. Веда имеет сверхчеловеческое происхождение (*апаурусея*) и выражают разум бога²⁰⁶. Несмотря на то что веда имеют вечное значение (*ведартха*), ее тексты сами по себе невечны, так как в каждый мировой период они заново произносятся Ишварой. Последователь системы адвайта считает, что веда — это совокупность букв, слов, предложений. Он считает, что веда начали свое существование еще при сотворении мира и прекратятся при всеобщем разложении вещей, если даже появятся и исчезнут акаша и другие элементы. «Несмотря на постоянно повторяющийся перерыв в движении всего мира, существует необходимая определенность (*ниятатвам*) в самой сансаре²⁰⁷. Как утверждается, веда

²⁰³ Yasya vākyaśya tātparyaviśayāḥbhūtaśaṁ sagro mānāntareṇa na bādhyate tad vākyam pramāṇam.

²⁰⁴ «Буквы, определенное число которых, расположенное в известном порядке, составляет слово, благодаря традиционному использованию вступают в связь с определенным смыслом. Во время своего употребления они воспринимаются каждая в отдельности, и после различения нескольких букв в их последовательности составляется, наконец, представление о всем слове в целом. Таким образом они обеспечивают безошибочное понимание их определенного смысла» (S. B., I. 3. 28).

²⁰⁵ Поздние адвайтисты не признают существования общих понятий, ибо их невозможно ни воспринимать, ни сделать из них вывода. Восприятие одной и той же формы разными лицами не есть доказательство существования общих понятий (na tāvat gau gaur ity abhinnākāragrāhi pratyakṣam jatau pramanam). Представление о корове, полученное с помощью различных примеров, еще не означает, что имеются какие-либо основания для указания на существование общих понятий «корова», подобно тому как образ луны, отражаемой в различных сосудах с водой, не означает реальности луны как общего понятия. Будет неправильным утверждать, что мы постигаем одну и ту же природу «коровы» в каждой отдельно взятой корове. Если бы даже подобного рода утверждение было правильным, то оно означало бы, что имеются общие качества, но отнюдь не универсалии средневековой философии реализма. Мы не составляем себе представления об отдельной корове как обладающей универсальной сущностью. Мы воспринимаем одну и ту же конфигурацию, или расположение частей, которое не тождественно универсальной сущности. См. Tattvapradīpikā, p. 303. В «Читсукхи» повторяются буддистские аргументы против реальности универсалий.

²⁰⁶ S. B., I. 1. 3. Ср. Платона: «Божественный разум есть рациональный порядок вселенной» (713. E. Jowett's version).

²⁰⁷ D. S. V., p. 70.

содержат в себе идеальную форму вселенной, и, поскольку вселенная постоянна, веды, как отмечается, должны быть вечными. Так как сменяющиеся последовательно один за другим мировые периоды имеют свою постоянную форму (*нья-такрити*), авторитетность вед не нарушается ни в одном из последующих мировых периодов²⁰⁸. Самые типичные формы невечны в том смысле, в каком вечна первичная реальность, ибо все эти формы составляют продукт авидьи. Происхождение вселенной от слова (*шабга*) не означает, что слово, подобно Брахману, представляет собой материальную причину вселенной. Шанкара утверждает: «Поскольку существуют долговечные слова, сущностью которых является свойство обозначать связанное с ними вечное содержание (то есть выраженное в формах содержание), создание отдельных предметов, соответствующих присвоенным им словам, называется происхождением от этих слов²⁰⁹. Ишвара, ум и желания которого вечно свободны, помнит о них и высказывает их в каждый мировой период. Творение представляет собой осуществление этих слов, или объектов вневременного разума. Авторитетность вед защищается на совершенно иных основаниях, чем те, на которых настаивали мыслители философских систем ньяя и миманса. Ведь вечны и светят своим собственным светом, ибо они раскрывают как откровение характер самого бога, идеи которого они воплощают. Действительность вед самоочевидна и непосредственна. Она подобна солнечному свету, являющемуся непосредственным средством нашего познания форм²¹⁰.

Смрити, или традиция, не имеет абсолютной ценности. Ее необходимо признавать, когда ее учение соответствует шрути²¹¹, которые дают нам познание, недоступное для чувств или мысли²¹². Даже шрути не могут заменить науку о материи и ее свойствах²¹³. Однако шрути служат авторитетом в вопросах добродетели и порока (*дхарма-адхарма*). Что же касается природы реальности, то она может раскрываться также посредством вывода и интуиции²¹⁴.

■ ОПРОВЕРЖЕНИЕ СУБЪЕКТИВИЗМА

Положение об относительно устойчивой структуре внешнего мира не устраняется Шанкарой из описания реальности. Он не считает, что восприятие стула или стола является восприятием некоторого идеального факта, ибо это означало бы бросить вызов всякой очевидности и растворить материальную вселенную в неведущем сновидении. «Мы вынуждены признавать существование объектов вне нашего сознания (*упалабдхи*), ибо никто не познает колонну или стену как простые формы познания, а каждому известна колонна и стена как объекты познания. И то, что это известно каждому, можно установить из факта, что как раз те, кто отрицает внешние объекты, именно это и подтверждают, когда говорят, что внутренне воспринятая форма выглядит так, как будто она представляет собой нечто внешнее». «Познание и объект различны». Многообразие познания определяется многообразием объектов. Мы воспринимаем объекты, а не просто созерца-

²⁰⁸ «Высшее средство, которое, согласно древним священным книгам (Bṛh. п. 4. 10), вызвало к жизни не устающую никогда действовать ригведу и остальные древние тексты, представляющие собой неисчерпаемые источники всякого познания, составляющего основу деления на божества, животных, людей, касты, стадии жизни и т. п., — это существо должно обладать непревзойденным всеведением и всемогуществом» (S. B., I. 1. 3).

²⁰⁹ S. B., I. 3. 28.

²¹⁰ Vedasya hy nirapekṣam svārthe prāmāṇyam raver iva rupavisaye.

²¹¹ S. B., II. 1. 1.

²¹² S. B. G., III. 66.

²¹³ S. B., I. 1. 4; I. 3. 7.

²¹⁴ S. B., I. 2.

ем их призраки. Деятельность воспринимающего ума не есть просто представление объекта, а наоборот, природа объекта является причиной умственной деятельности. Простое представление объекта индивидуальным сознанием не является бытием (*esse*) вещи. Даже тогда, когда мы чувствуем страдание, это не есть простая душевная болезнь. Оно столь же объективно и существует, как и любой объект сознания. Мы воспринимаем вещи такими, какие они есть; и они являются такими, какими они, по-видимому, должны быть. Даже с метафизической стороны, как мы увидим в дальнейшем, Шанкара должен был положить в основу всей своей аргументации объект, ибо сознание является просто познанием или осознанием. У него нет ни содержания, ни состояний. Оно — чистая прозрачность, без каких-либо признаков или свойств. Цвет, яркость, движение, волнение — все это принадлежит объективному. Мы различаем процессы ощущения, восприятия, воспоминания, воображения, отображения, суждения, размышления, верования, потому что объекты сознания различны. Чистое сознание ничего не дает и ничего не получает. Даже ложное восприятие имеет свой объект. Вот почему для Шанкары, как и для Брэдли, не существует никаких абсолютных истин, как нет и абсолютной неистины²¹⁵. Но в то время как истинные идеи соответствуют нашим потребностям и включаются в нашу концепцию реальности как систематического целого, ошибочные идеи непригодны для этого. Мир, который мы видим, ощущаем и осязаем, столь же реален, как и бытие человека, который видит, ощущает и осязает²¹⁶. Ум с его категориями, с одной стороны, и мир, который объясняется посредством этих категорий, с другой, взаимно дополняют друг друга. Существенная соотносительность субъекта и объекта как основная истина всякого идеализма признается Шанкарой, который отвергает и абстрактную рассудочность и реализм, как не соответствующие фактам и опыту. Шанкара не только отмежевывается от субъективного идеализма, но также отмечает и различие между состояниями бодрствования и сна со сновидениями. Несмотря на то, что переживания, происходящие во сне, находятся в противоречии с переживаниями, получаемыми в жизни, в состоянии бодрствования, последние не распространяются на какое-либо другое состояние (эмпирической жизни)²¹⁷.

Отвергая взгляд, что предметы мира являются призраками, которые мы сами создаем, Шанкара вместе с тем придерживается метафизического идеализма, утверждая, что даже объекты познания считаются фазами духа (*вишайачайтанья*). В конечном счете содержание познания невозможно свести к материи, движению, энергии или идеальному веществу (*mind-stuff*), ибо они сами как результаты мышления представляют собой понятия. Объекты не существуют сами в себе; и если они не составляют содержания моего или вашего сознания, то они являются содержанием божественного сознания²¹⁸. Существует божественное осознание мировых систем, наполненное содержанием я, осознающих свое содержание. Существует постоянно воспринимающее мировой порядок божественное сознание. По отношению к конечным я и объектам оно стоит выше по бесконечности

²¹⁵ «Как первоначальное определение всякая истина и всякая ошибка могут быть, по моему мнению, названы относительными, и различие между ними в конечном счете есть различие в степени» (Bradley, *Truth and Reality*, p. 252). Относительно критики Шанкарой буддистского субъективизма см. I. P., p. 632 — 634.

²¹⁶ Комментируя «Прашна-упанишаду», Шанкара отмечает: «Нельзя сказать, что объект существует, но не может быть познан. Это равносильно тому, как если бы мы сказали, что видимый объект видят, но глаза, которые видят, не существуют. Где нет познания, там нет и ничего познаваемого» (VI. 2).

²¹⁷ *Naivam jāgaritopalabdham vasta stambhādikaṁ kasyāṁcid api avasthāyām bādhyate* (S. B., II. 2. 29).

²¹⁸ Даже Беркли, которого особенно обвиняют в субъективизме, признает существование бога, воспринимающего систему вселенной, и, таким образом, допускает все те идеи, которые не укладываются в умах мыслителей-индивидуалистов.

своего содержания и полному присутствию самого себя во всем. Оно — всеобщий дух, который творит и осознает содержание вселенной. Как мы поступаем с нашим личным содержанием, так же и бог обращается с мировыми системами. Этот более обширный мир и его божественное сознание оба сосредоточены в центрах, которые только частично свободны. Все содержание поддерживается божественным сознанием, и если бы последнее было достаточно хорошо известно, то оно явилось бы поистине морем сознания. Когда индивид пробуждается к жизни, он разбивает свои оковы (*upaghi*), ограничивающие его кругозор, и осознает, что весь мир наполнен Атманом как внутри себя, так и извне, — подобно тому как морская вода насыщена солью.

Строго говоря, всякое содержание вселенной является по своему характеру идеальным²¹⁹. Таким образом, Атман представляет собой высший факт, выходящий за пределы воспринимающего субъекта и воспринимаемого объекта, или первичную реальность, вне которой ничего не существует.

Но поскольку существует противоположность субъекта и объекта, Атман представляется верховным субъектом, для которого все, что существует, является объектом, а все мы являемся подчиненными субъектами, как части принадлежащего нам мира-объекта. Безнадёжно опровергать теорию Шанкары, утверждая, что Атман — это все то, о чем можно сказать, что это физический факт и идеальные формы, предстает перед нашим взором. Этого не отрицает и Шанкара. Но обращаясь к эмпирическим фактам, невозможно ответить на основной метафизический вопрос.

Строго говоря, теория истины Шанкары является радикальным эмпиризмом. Логическая истина независима от психологических процессов. Возражая мимансакам, Шанкара доказывает, что, хотя поиски идеала истины или процесс психологической оценки зависят от свободного выбора индивида²²⁰, объект оценки от всего этого не зависит²²¹. Мы можем заниматься активными поисками истины или нет — этот выбор нам предоставляется; но если мы сделали выбор и взялись за дело, то природа истины может зависеть только от нас²²². Познание никогда не создается и не производится, а всегда проявляется или открывается. Хотя проявление может быть временным процессом, но то, что проявляется, не зависит от времени. Познание не имеет истории, тогда как жизнь разума имеет историю. Восприятие и вывод являются средствами выражения и распространения достижений познания при ограничениях, налагаемых эмпирической жизнью.

■ КРИТЕРИИ ИСТИНЫ

Согласно учению философии адвайты, видоизменение ума (*вритти*) должно иметь объект (*вишая*). Объект может быть видоизменением либо самого себя, либо чего-то другого. Ум может воспринимать внешний объект, когда ум видоизменяется в форме объекта или осознает самого себя²²³. Нет такой вещи, как познание познания, поскольку все познавательные способности самоочевидны. Нет никакого опосредствующего умственного состояния между познавательным процессом и познанием этого процесса. Имеется прямое и непосредственное осознание познания. В представлении о состоянии ума содержится элемент непосредственной интеллектуальной интуиции²²⁴. Познавательные способности должны, так

²¹⁹ S. B., Tait. Up., II. 1.

²²⁰ Puruṣacittavyāpārādhinā. S. B., I. 2. 4.

²²¹ Na vastuyāthatmyajñānam puruṣabuddhyapekṣam.

²²² S. B., I. 1. 4.

²²³ Svaviśayavṛtti.

²²⁴ Kevalasākṣivedyatva.

сказать, освещать самих себя (*свапракаша*) в том смысле, что они являются объектами своей собственной способности понимания²²⁵. Истинность познания должна быть воспринята непосредственно, то есть тем же самым инструментом, благодаря которому оно постигнуто как познание. Всякое познание есть истинное познание.

Мы не можем думать о том, что не представляет собой истину. Если бы мы могли так думать, тогда истина была бы непостижимой, ибо любой критерий истины, который можно принять, оказался бы не в состоянии восполнить внутренние недостатки самого мышления, так как представление о критерии истины явилось бы актом мышления самим в себе и поэтому пострадало бы от естественной неопределенности мысли. Таким образом, мы должны допустить, что не существует ни одной мысли, которая не являлась бы правильной, а ошибка представляет собой только некоторое искажение, происхождение которого лежит в омрачающих интеллект страстях и интересах людей. Даже признание шрути не примиряет индивида с внутренней природой истины, ибо шрути относится к такому виду опыта (*анубхава*), который может быть признан правильным только при известном условии.

Несмотря на то что всякое познание опирается на свидетельство о своей собственной достоверности, этот самоочевидный характер познания затемняется нашими психологическими предрассудками. Для того чтобы установить, свободно ли эмпирическое познание от ошибок, необходимо практически применить такие эмпирические критерии, как согласованность знаний, их практическая эффективность и их логическая последовательность. «Вопрос о реальности вещи не зависит от человеческих понятий или представлений. Реальность вещи зависит от самой вещи. Сказать о столбе, что это либо столб, либо человек или еще что-нибудь, не значит тем самым выразить истину. В том, что речь идет о столбе, — только в этом и заключается истина, так как она соответствует природе вещи». Критерий истины относительно вещей есть их соответствие природе вещей²²⁶. Шанкара допускает, что и истина и ложь относятся к объекту, но в конечном счете имеется только одна реальность (*васту*) — Брахман, которому не соответствует ни одна идея и относительно которого поэтому все наши суждения будут несовершенными.

Согласно Шанкаре, принцип непротиворечивости (*абакха*) является критерием истины. Если познание не содержит в себе противоречия, то оно является истинным²²⁷. Прямая палка в воде кажется изогнутой. Видимость ее изогнутости, возникающая при погружении палки в воду, столь же реальна для глаза, как и ее

²²⁵ Теория Бхатты о познании, которое само по себе не воспринимается, но может постигнуть объект, считается ошибочной. Равным образом познание не может, быть объектом другого познания, так как познавательные способности не обладают природой объектов, у которых отсутствует сознание. Этого взгляда придерживается также Прабхакара. Некоторые буддисты считают, что познание постигает и раскрывает самого себя. Последователи системы адвайта утверждают, что акт познания не обнаруживается и не познается другим. Если познание может сделать самого себя объектом познания, то оно вполне может быть объектом другого познания.

²²⁶ *Evam bhūtavastuviṣayañāṁ prāmāṇyaṁ vastutantram* (S. B., I. 1. 2).

²²⁷ Ср. «бхамати» («Bhāmati»); *Abādhitānadhigatāsamīdighabodhajana-katvaṁ hi pramāṇatvaṁ pramāṇāṇām* (I. 1. 4). См. также «Ведантапарибхашу» («Vedāntaparibhāṣā»). *Abādhitārthaviṣayañānatvaṁ*. «Познание не бывает достоверным только потому, что оно представляет вещь такою, какою она действительно существует; равным образом познание не считается недостоверным только из-за того, что оно представляет вещь иным образом. Познание является достоверным только в том случае, если его объект впоследствии не отвергается (как нереальный). И оно недостоверно, когда его объект отвергается. В реальных условиях эта достоверность познания может относиться только к познанию Брахмана, которое достигается с помощью священных книг а не какими-либо иными познавательными средствами» (*Advaitasiddhi*, I. 12).

прямызна для осязания. Осязание исправляет оценку глаза и раскрывает более постоянное отношение. Данное определение подчеркивает систематический характер или гармоническую природу истины. Но можем ли мы достигнуть понимания всех вещей в их единстве? Претендует ли кто-либо на целостность познания жизни и вселенной? Мы мало знаем о прошлом и ничего не знаем о будущем, а настоящее настолько необъятно, что оно выходит за рамки доступного нашему опыту. Все, что подвергается радикальному преобразованию благодаря опыту или еще какому-нибудь средству, — все это само по себе не есть истина или не составляет своей собственной истины. Состояниям сновидения противоречат переживания в бодрствующем состоянии, которым в свою очередь противоречит проникновение в реальность (*брахманубхава*). Это наивысшее познание, так как нет никакого другого познания, которое может ему противоречить²²⁸. Для полной ясности следует указать, что эти критерии являются в лучшем случае эмпирическими. Согласно Шанкаре, наивысшее познание является для самого себя непосредственным свидетельством реальности, и это возможно благодаря тому, что познающий и познаваемое составляют в конечном счете единую реальность. Логическое доказательство возникает только в эмпирическом мире, где данное исключительное единство наблюдающего и наблюдаемого скрыто из-за существования различного рода психологических преград, которые выражаются словом «авидья». Логическое доказательство дает нам возможность преодолеть эти преграды и раскрыть самоочевидный характер истины. Логические законы или правила — это рабочие инструменты, являющиеся средством проверки, благодаря которой мы избавляемся от присущих нам предрассудков.

■ НЕАДЕКВАТНОСТЬ ЭМПИРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Эмпирическое познание обнаруживает различия между познающим, познанием и познаваемым²²⁹, тогда как реальное свободно от всех этих различий²³⁰. Если реальное исключает отношения или связи, то мышление, обусловленное отношением или связью, несовершенно. Оно есть авидья, так как не раскрывает *истинной* природы вещей (*вастусварупам*). Наше реальное я как чистое сознание не есть объект познания. Наше я никогда не может быть ни субъектом, ни объектом познавательного процесса. В истинном самосознании субъект должен полностью раствориться в объекте, чтобы в нем ничего не оставалось. Ни в одном из состояний ума субъект не имеет самого себя как объект²³¹. Нечто становится объектом только тогда, когда мы думаем о нем как о существующем в пространстве и времени. Однако пространство и время, так же как и объект, существующий в их рамках, имеют отношение только к нашему я, которое соединяет их вместе. Такой универсальный наблюдатель всякого познания не проявляется и не воспринимается²³². Невозможность охватить реальность как объект познания является причиной чувства выхода за пределы всякого познания. Несмотря на то что процесс познания представляет собой не что иное, как проявление первичной реальности, невозможно постигнуть реальность в процессе самосознания. Так как Атман является условием времени, пространства и всей объективности, он влечет за собой *хистерон-протерон* для ограничения Атмана пределами своих

²²⁸ Bādhakajñānāntarābhāvāt (S. B., II. 1. 14).

²²⁹ Avidyākālpitaṁ vedyaveditṛvedanābhedaṁ (S. B., I. 1. 4).

²³⁰ S. S. S., XII, 47. См. также «Advaitamakaranda», p. 19. См. S. B. относительно Gaudapāda, Kārikā, IV. 67.

²³¹ См. S. B. O Tait Up., II. 1.

²³² Avyaktam anindriyagrāhyaṁ sarvadṛśyaśakṣitvāt (III. 2. 23).

собственных творений. «Как я узнаю вас?» — это столь же абсурдный вопрос, как и вопрос Критона, обращенный к Сократу: «Как я должен вас хоронить?»²³³.

Самосознание возможно только по отношению к нашему *я*, ограниченному внутренним органом²³⁴.

Шанкара указывает на недостаточность всякого эмпирического познания, отмечая его сходство с той разновидностью рассудочной деятельности, которая свойственна животным²³⁵. «Подобно тому как животные, когда, например, слышат звук и если восприятие его им неприятно, удаляются от него прочь, а когда звук им приятен, направляются к нему; или подобно тому, когда животные, увидев человека, угрожающего им палкой, как бы думают: "Он ударит нас", — и стремятся к бегству, а когда видят человека с охапкой свежего сена в руках, приближаются к нему, — подобно всему этому также и люди, обладающие более развитым познанием (*в्यूтпанначиттах*), спасаются бегством и ищут убежища, когда видят внушающих им ужас сильных людей с обнаженными мечами в руках. Таким образом, отношение людей и животных к средствам и объектам познания одинаково. Конечно, у животных восприятие и процессы подобного же рода протекают без предшествующего им суждения (*авивекапурваках*), но, как можно наблюдать даже в отношении развитых людей (*в्यूтпаттиматам*), и они у них некоторое время бывают одинаковыми»²³⁶.

Во всем этом Шанкара имеет в виду избирательный характер умственной деятельности. Весь наш процесс мышления определяется нашими практически интересами. Внутренний орган помогает нам сосредоточивать сознание на узком участке зрения, подобно тому как фонарь с увеличительным стеклом ограничивает освещение, концентрируя его в определенном месте. Мы обращаем внимание на особенности, которые характеризуют то, что именно представляет собой вещи, имеющие значение для наших целей. Даже наши общие законы устанавливаются в соответствии с нашими планами и интересами.

²³³ Сократ тонко подшутил над Критоном, ответив на поставленный им вопрос сразу же после того, как Критон признал справедливость аргументов, направленных на то, чтобы показать, что ни время, ни пространство не имеют отношения к Сократу и, следовательно, его невозможно похоронить.

²³⁴ По отношению к этому *я* может быть также известный процесс узнавания. В то время как носителем узнавания становится *я*, ограниченное внутренним органом, объектом узнавания является эмпирическое *я*, ограниченное более ранними и более поздними временными переживаниями. Различие в обуславливающих дополнениях дает *я* возможность быть в одно и то же время и носителем действия и его объектом. Непосредственное сознание гарантирует акты узнавания в форме: «В настоящее время *я* — тоже самое лицо, каким я был и раньше». Ср. с теорией Канта: «Посредством данного *Я*, или *Его*, или *Ее* (вещи), или того, о чем идет речь, перед нашим сознанием не предстает ничего, за исключением трансцендентального субъекта *X*, познаваемого только посредством мыслей, которые составляют его предикаты (или точнее, приписываемых как предикаты другим вещам) и относительно которых, если они отделены от других вещей, мы не можем получить, ни малейшего представления. Стремясь постигнуть трансцендентальный субъект *X*, мы на деле попадаем в закодированный круг, так как должны всегда им пользоваться, чтобы составить о нем какое-либо суждение. Таким образом, здесь мы попадаем в критическое положение, из которого нет выхода, потому что сознание, о котором идет речь, является не идеей, обозначающей для нас отдельный объект, а формой, в которую облекаются все идеи, поскольку они относятся к объектам, то есть поскольку нечто мыслится посредством этих идей (Ca i g d, Critical Philosophy of Kant, vol. II, p. 25). Декарт утверждал, что, поскольку представляется возможным абстрагировать субъект в мышлении и освободить его от всяких определений, он существует как объект в ряду других объектов. Итак, логическая возможность превращается им в действительно существующую субстанцию.

²³⁵ *Paśvādibhiḥ cāviśeṣāt* (S. B., Introduction). См. D. S. V., p. 57, n.

²³⁶ Ср. Дарвин: «Различие в умственных способностях между человеком и высшими животными, каким бы оно ни было большим, составляет, конечно, различие по степени, а не по природе» (Дарвин, Происхождение человека).

Шанкара подчеркивает, что логическое мышление, какое бы оно ни получило распространение, не может привести нас к постижению реальности. Философское воображение Вольтера создавало существа почти с тысячей органов чувств, но они могли бы подойти к пониманию реальности не ближе, чем те, по-видимому, менее счастливые существа, которые имеют только пять чувств. Трудно определить точно, насколько объективным является наше познание внешнего мира, исследуемого наукой. Чем больше мы размышляем по этому вопросу, тем менее вероятным представляется утверждение, что мир, известный нам из эмпирического познания, является реальным сам по себе. Человек, обладающий пятью чувствами, знает больше, чем слепой. Разве реальное не может быть чем-то большим, чем эмпирическое понятие о нем, подобно тому как воспринимаемый зрением мир является чем-то большим по сравнению с миром, постигаемым посредством осязания? Разве не может такое состояние, как *брахманубхава*, или то, что Теннисон называл «последним и самым большим чувством», расширять наше собственное познание реальности, подобно тому как дар зрения расширил бы познание слепых людей? Из этой точки зрения вовсе не вытекает какой-либо скептицизм по отношению к миру науки и здравому смыслу. До тех пор пока мы не достигнем более высокого уровня умственного развития, наши выводы совершенно правильны, за исключением того, что они остаются в той же самой плоскости, что и их предпосылки.

Шанкара, как мы увидим в дальнейшем, настаивает на своем выводе, что всякая мысль лишается силы и становится недействительной вследствие слабости основного пункта в аргументации или вследствие массы диалектических тонкостей, имеющих целью показать непостижимость всякого применяемого человеческим умом понятия. Несмотря на то что мы свободно судим об опыте, для нас все же остается невозможным понять истинное отношение между сознанием (*гриком*) и объектом сознания (*гришьей*). Следует признать, что сознание должно обладать некоторым типом связи с объектом, который оно познает. Если бы это было не так, то в любое время могло бы появиться знание любого рода — безотносительно к природе объектов. Тип связи между сознанием и его объектами не представляет собой ни контакта (*саньюги*), ни присущности (*самавайи*), то есть ни внешнее, ни внутреннее. Объективность не заключается в факте, что *джнятата* (познаваемое) создается в объекте, как утверждает Кумарила, ибо этот результат не допускается. Утверждение, что объекты — это те предметы, которые практически полезны, неприемлемо, потому что имеется много вещей, которыми не пользуются, как, например, небеса, но которые составляют объекты сознания. Объективность не может означать, что вещь представляет собой объект функции мышления (*джнянакарана*), поскольку объективность относится к воспринятым объектам, а не к тем, о которых вспоминают или о которых делают логический вывод. С другой стороны, если в восприятии формируется в соответствии с природой объекта определенный вид сознания, то этого не происходит с выводными объектами. Мы не понимаем подлинной природы отношения между сознанием и объектами, которые мы сознаем. Строго говоря, вся жизнь и движение относятся к объективному, с которым (мы можем это только утверждать) сознание лишь присутствует, если пользоваться терминологией Александера. Предполагается, что это сопричастие постижимо, так как субъект и объект не противоположны друг другу, а пребывают внутри всеобщего сознания.

Всякое мышление стремится познать реальность, обрести истину, но, к сожалению, оно может познать реальное только путем установления отношения между реальностью и нечто, которое отлично от реальности самой по себе. Реальность не бывает ни истинной, ни ложной. Она просто существует. Но в нашем познании мы относим к ней ту или иную характерную черту. Всякое познание — как перцептивное, так и концептуальное — стремится раскрыть реальность, или первичный

дух²³⁷. Несмотря на то что восприятие представляет собой событие во времени и не существует ни до, ни после того, как оно произошло, оно все же составляет обнаружение реальности, которая не пребывает во времени, хотя восприятие и не достигает реальности, которую оно пытается выразить. Поскольку речь идет о недостаточности понимания реальности, все средства познания находятся на одном и том же уровне. Все суждения ложны в том смысле, что ни один предикат, который мы можем отнести как атрибут к субъекту, не является для него достаточным или адекватным. Мы должны или сказать «реальность есть реальность», или утверждать, что «реальность есть *x*, *y* или *z*». Первое для мышления бесполезно, а второе — именно то, что мышление в действительности и осуществляет. Мышление приравнивает реальность к чему-либо другому, то есть к нереальности. Приписывание реальности того, что отличается от нее, как атрибута, Шанкара называет *адхьясой*, или приписыванием какой-либо вещи характерного для нее признака как атрибута, то есть приписыванием того, что отличается от самой вещи²³⁸. Адхьяса определяется как способность видеть вещь там, где ее нет²³⁹. Мы имеем дело с адхьясой, когда, например, свет кажется двойственным или когда веревка принимается за змею. Всякое познание конечных вещей является в некотором смысле отрицанием чистого бытия, так как объекты запечатлены (*адхьясата*) в едином вечном сознании. Наиболее ярким примером этой адхьясы служит отождествление субъекта²⁴⁰ с объектом, когда мы приписываем Атману способность действовать, быть носителем действия и испытывать результаты своих действий. Строго говоря, не существует ничего отличного от субъекта, потому что субъект реальности включает все, что мы в состоянии назвать как его предикаты. То, что мы приписываем субъекту как его атрибут, есть нечто меньшее, чем реальность, то есть составляет его кажимость. «Объект (*вишья*) и субъект (*вишайин*) имеют своей сферой представление о *ты* (*юшмат*) и *я* (*асмат*) и по своей природе противоположны друг другу, как тьма и свет. Логически ошибочным является перемещение объекта, имеющего своей сферой *ты* (или *не-я*), и его качеств в чисто духовный субъект, обладающий в своей сфере идеей *я* (или себя), или же, наоборот, перемещение субъекта и его качеств в объект. Сочетание истинного и неистинного (субъекта и объекта) естественно (*найсарчика*), так что происходит перемещение бытия и качеств от одного к другому, — все это для человечества представляет собой естественный процесс, основанный на ложном познании»²⁴¹. Адхьяса, которая ведет к авидье, представляет собой «предпосылку всех установленных в повседневной жизни и в ведах практических различий между средствами познания, объектами познания (и познающими) и всеми священными текстами — безразлично, принадлежат ли они карме или джняне»²⁴². Все источники

²³⁷ Pratyakṣaparmā cātra caitanyam eva («Vedāntaparibhāṣā». I).

²³⁸ Adhyāso nāma atasmimś tadbuddhiḥ. S. B., Introduction.

²³⁹ Smṛtirūpah paratraparāvabhāsaḥ.

²⁴⁰ Ātmani kriyākāraḥ kaphalādyāropalakṣaṇam. Один из случаев адхьясы представляет собой кантовская трансцендентальная иллюзия, посредством которой мы применяем к мыслящему *я* им же самим созданные понятия, прилагаемые им к явлениям, данным в рамках времени и пространства, и рассматриваем мыслящее *я* как субстанцию с находящимися вне ее вещами.

²⁴¹ S. B., Introduction. Dehādīśv anātmasu aham asmīty ātmabuddhir avidyā (S. B., I. 3. 2).

²⁴² «Без той иллюзии, что *я* и мое помещается в теле, органах чувств и т. п., ни один познающий не может существовать, и, следовательно, невозможно никакое использование средств познания. Это происходит потому, что при отсутствии помощи органов чувств не может совершаться никакое восприятие, но действие органов чувств невозможно без того, чтобы они где-то помещались (то есть в теле), и вообще никакое действие невозможно без внедрения *я* как бытия (Атмана) в тело, а без осуществления всего этого невозможно никакая познавательная деятельность души, которая независима от своего воплощения в теле. Но без познавательной деятельности невозможно никакое познание. Следовательно, средства познания — восприятие и т. п. — относятся к области авидьи» (S. B., Introduction). См. D. S. V., p. 56, n.; S. S. S., XII. 85–86.

познания действительны лишь до тех пор, пока не будет достигнута окончательная истина²⁴³, и, таким образом, имеют лишь относительную ценность для конечного понимания. Строго говоря, всякое наше познание есть незнание (*авидья*); установление же первичного сознания путем исключения всего того, что запечатлевается в нем, есть *видья*, или мудрость²⁴⁴.

Под субъектом и объектом, Атманом и не-Атманом Шанкара подразумевает трансцендентную реальность и эмпирическое существование. «Объект» включает в себя индивидуальных носителей познания, телесные органы, материальный мир и т. п. Субъект есть первичное сознание²⁴⁵, от которого зависит весь объективный мир. Характерная особенность всех объектов сознания состоит в том, что они не могут раскрыть себя помимо обнаружения себя как объектов сознания посредством определенного состояния ума (*вритти*). Даже тогда, когда мы пытаемся постигнуть сущность первичного Атмана из текстов священных книг, мы не понимаем его истинной природы. Истинное познание Атмана свободно от какой-либо формы или видоизменения²⁴⁶.

Из самого устройства человеческого ума вытекает то особенное применение адхьясы, которое делает нас склонными превращать природу единого абсолютно-го сознания в отношении субъекта-объекта. Эта адхьяса, порождающая мир субъектов и объектов, должна, так сказать, не иметь начала (*анади*), должна быть бесконечной (*ананта*) и естественной (*найсаргнка*); она должна обладать формой неправильного познания (*митхьяпратья-рупак*), причиной действия, наслаждения и деятельности индивидуальной души²⁴⁷ и быть очевидной для всех²⁴⁸.

Анализ Шанкарой ложного восприятия дает нам ключ к пониманию его взгляда на познание. Когда мы ошибочно принимаем веревку за змею и высказываем суждение: «Это — змея», — мы имеем дело с двумя элементами: «это», или данное органам чувств, и «змея», которую мы приписываем «этому». Последнее характеризует видоизменение, или форму, в которой нам приходится познавать то, что дано. Ошибка в суждении происходит благодаря характеру истолкования, или тому, что наше мышление принимает за основание. «Это» как элемент, или данное нам, продолжает свое существование даже после исчезновения иллюзии. Шанкара утверждает, что даже в случае нормального восприятия мы имеем два элемента: данное налицо и его истолкование. В этой связи он ставит вопрос: что именно является общим субстратом всех объектов нашего сознания? Имеется ли нечто, содержащее в себе общее и заключающее в себе все, что мы воспринимаем, нормальное и ненормальное, истинное и ложное? Шанкара отвечает, что этим нечто является бытие. Все, что мы воспринимаем, мы воспринимаем как существующее. Каков бы ни был характер наших истолкований, субстрат существует и является реальным. Согласно изречениям из упанишад, этот субстрат продолжает свое существование, как бы значительно ни изменялись приданные ему формы. Причиной авидьи является отсутствие знания об основополагающем начале²⁴⁹.

Авидья, или естественная тенденция к адхьясе, проникает в самые основы нашего существа и представляет собой другое название нашего конечного харак-

²⁴³ S. B., I. 1. 4.

²⁴⁴ S. B., I. 1. 1.

²⁴⁵ S. B., I. 1. 1.

²⁴⁶ На возражение, что Атман не есть объект и что поэтому свойства других объектов не могут быть ему приписаны, Шанкара отвечает, что Атман есть объект понятия о самом я; равным образом нет необходимости в том, чтобы объект обязательно был в контакте с нашими органами чувств, так как человек по незнанию приписывает, например, темно-голубой цвет акаше, которая не является объектом чувственного восприятия.

²⁴⁷ Kartṭvabhokṭṭvapravartakaḥ.

²⁴⁸ Sarvalokapratyaksah.

²⁴⁹ Adhiṣṭhānaviṣaya.

тера. Реальность содержит в себе свое собственное объяснение. Она всегда остается самой в себе и пребывает в своей собственной природе. Нереальное не остается в своей собственной природе и требует некоторого объяснения. Когда постигается авидья, тогда исчезает наша зависимость. Авидья не бывает неизбежной, хотя она совершенно естественна. Если бы она была неизбежной, то не было бы никакого смысла ставить вопрос о том, как от нее избавиться. Мы не можем бороться против неизбежного. Мы не можем знать того, что не может быть познано. Мы в состоянии остановить течение авидьи, и это показывает, что мы действительно сильнее наших привычек.

Конечное сознание, тесно связанное с праманами, ограничено определенным родом или порядком опыта, в котором чрезвычайно важную роль играют состояния нашего организма. Наш интеллект устроен таким образом, что требует порядка и последовательности во всех вещах. Его возмущает случайность и беспорядок. Мир объектов рационален целиком и полностью и соответствует требованию разума о законе и порядке во всех вещах. Это и составляет содержание здравого смысла и науки. Шанкара не отрывает мышления от предметов. Принципы нашего ума, получающие свое выражение посредством категорий пространства, времени и причины, являются одновременно формами соединения, составляющими характер мыслящего субъекта, а также формами, которые могут встретиться в сфере объективных фактов. Категории рассудка применяются к вещам, которые даны налицо. Этот пространственно-временной, причинно-зависимый мир существует со всем его содержанием для познающего субъекта. Эмпирические я и мир — оба зависят друг от друга. Этот факт приспособления природы к требованиям разума доказывает реальность всеобщего духа, который, с одной стороны, одухотворяет природу, а с другой — составляет причину разума внутри нас, принимающего участие во всеобщем разуме и действующего совместно с ним. Реальность приведенного в порядок мира существует только для ума и в категориях ума. Мир животных предполагает наличие у животных ума; мир человека предполагает наличие ума у человека. Реальность всего мира в целом, во всей его полноте и сложности, постулирует всеобщий совершенный дух, Ишвару, содержащего в себе те части вселенной, которые мы не воспринимаем. Наше познание мира явлений предполагает мир ноуменов, или вещей в себе, как необходимость мышления, но отнюдь не как нечто познанное посредством эмпирических праман. Мы, принадлежащие к человеческому роду, имеем человеческий образ мыслей. Всеобщая реальность рассматривается как основная личность, или субъект, выступающий вместе с миром как объектом. Это синтез, к которому приводит логика, но в нем нет необходимости. Он не составляет непосредственного объекта мышления. Он допускается как наивысший синтез нашего опыта, и, поскольку другой опыт имеет такое же качество, он будет иметь свое значение²⁵⁰. Отношение между субъектом и объектом одинаково применимо к миру животных, миру человека, и божественному миру. Но субъект и объект как два составных элемента опыта взаимно относительно и являются объектом действия одних и тех же законов изменения и развития. Тот до конца разработанный взгляд на реальность, в котором каждый элемент — субъект и объект, дух и тело, настоящее, прошедшее и будущее — находит свое надлежащее место, не является объектом человеческого опыта, хотя как раз такой взгляд и составляет идеальную цель всякого мышления. Но всякое познание — относится ли оно к познанию бога или человека — касается отношения между субъектом и объектом и поэтому не может рассматриваться как наивысшее познание. Всякое определенное познание есть самоотрицание, влекущее за собой известное расчленение первичного сознания на субъект, форму и объект. За исключением интуиции, возникающей в состоянии экс-

²⁵⁰ II. 1. 11.

таза, во всяком познании имеется данный элемент, отличающийся от познающего субъекта, который постигает этот элемент посредством формы. Мышление и логика относятся к области конечной жизни, тогда как первичная реальность выходит за пределы мышления. Реальность существует сама по себе и для себя, и поэтому ей нет никакой необходимости размышлять о самой себе.

■ АНУБХАВА, ИЛИ СОСТАВНОЙ ОПЫТ

Объект является реальным, идея считается правильной, когда из их отрицания вытекают следствия, которые признаются противоречащими самим себе и поэтому являются несостоятельными. Это, по-видимому, должно быть признано последним критерием для рассудка, подверженного ошибкам. Никакого строгого доказательства существования Атмана логически получить невозможно. Ставить вопрос, является ли Атман реальным или нет, значит ставить бессмысленный вопрос, потому что вся жизнь, все мышление, весь опыт — все является постоянным, хотя и не сформулированным утвердительным ответом на затронутый вопрос. Но любая попытка осознать реальность с помощью интеллектуальных средств приводит нас в запутанный лабиринт противоречий. Если интеллект хочет избежать этой трагической судьбы, он должен подавлять самого себя, и тогда эта пелена развеется. Неудовлетворенность нашими логическими категориями — это признак того, что мы являемся лучшими, чем себе это представляем, и что мы можем выйти за пределы границ нашего ума в сферу истины, хотя она находится явно вне нашего интеллекта, стремящегося выйти за пределы того, что ему доступно, но никогда не достигающего этой цели. Пределы, которые, по-видимому, для интеллекта неизбежны и непреодолимы, указывают на имеющуюся внутри нас безграничную основу более высокого порядка, чем логический ум. Если мысль совпадает с реальностью и отдельный субъект, восходя в своей всеобщей сущности, избавляется от своей индивидуальности, то цель мысли достигнута, но тогда она уже перестает быть мыслью. Мысль исчерпывается в опыте. Познание возвышается до мудрости, когда оно познает самого себя как тождественного с познанием, в котором сияет, как вечное познание, один только Атман (*нипьяджняна*)²⁵¹. Это абсолютное познание является неудачным вследствие того, что он ассоциируется с эмпирическим²⁵². Лучше всего этот смысл выражается термином «составной опыт», или *анубхава*.

Шанкара показывает реальность интуитивного сознания, *анубхавы*²⁵³, в котором стираются различия между субъектом и объектом и посредством которого постигается истина высшего я²⁵⁴. Это невыразимый опыт, находящийся вне мысли и речи, опыт, который преобразует всю нашу жизнь и создает уверенность в присутствии бога. Это состояние сознания, которое возникает, когда индивид снимает с себя все ограничивающие условия, в том числе и свою разумность²⁵⁵. Это состояние сопровождается тем, что мистер Рассел называет «истинным духом наслаждения, экзальтации, более чувством бытия, чем бытием человека»²⁵⁶. Пред-

²⁵¹ «Понимать духовную реальность, более того, познавать ее — это для познающего означает сравнивать ее с самим собой» (Gentile, Theory of Mind as Pure Act, p. 10).

²⁵² Мадхва считает, что это не есть познание, так как нет объекта, который следует познавать. «*Iñeyābhāve jñānasyāpy abhāvād*». Bṛh. Up., S. B. H., p. 460.

²⁵³ См. S. B., I. 1. 2; II. 1. 4; III. 3. 32; III. 4. 15.

²⁵⁴ См. «*Atmabodha*», p. 41.

²⁵⁵ «*Philosophical Essays*», p. 73.

²⁵⁶ Плотин отмечает: «Это то единство, копией которого является единство людей, любящих взаимно друг друга и желающих связать свою жизнь друг с другом» («*Enneads*». VI. 7. 34). Ср. Bṛh. Up., VI. 3. 21.

восхищение подобного рода блаженства мы получаем в моменты лишнего эгоизма созерцания и эстетического наслаждения²⁵⁷. Это — *сакшаткара*, или непосредственное восприятие, которое обнаруживается, когда разрушена авидья и индивид понял, что Атман и джива едины. Оно также называется *саньягджняна* (совершенное познание)²⁵⁸ или *саньягдаршана* (совершенная интуиция)²⁵⁹. В то время как для *саньягджняны* требуется необходимая подготовка мышления, *саньягдаршана* указывает на непосредственность интуиции, в которой первичная реальность является объектом как непосредственного представления (*икшаны*), так и размышления (*гхьяны*)²⁶⁰. Шанкара разъясняет, что для нас возможно размышление о нереальных объектах, но не переживание их в опыте; таким образом, его анубхава отличается от идеализированной фантазии. Утверждается, что йогин может видеть бога в состоянии *санпрагханы*, которое Шанкара объясняет как сосредоточенность на благочестивом размышлении²⁶¹. Шанкара признает *аршагджняну*, посредством которой Индра и Ям а дева отождествляются с Брахманом²⁶². Психологически аршагджняна по своей природе является восприятием, так как она представляет собой непосредственное сознание реальности, но реальность по своей природе не существует во времени и в пространстве.

Анубхава не является сознанием того или иного предмета, но она должна знать и видеть в самой себе бытие всякого бытия «основу», «первичный хаос». Непосредственный опыт, или *анубхава*, в том смысле этого слова, в каком оно применяется в системе философии ньяйи, представляет собой единственное средство познания внешнего мира; анубхава недуалистического бытия является сокровенным опытом, от которого зависят наше познание сверхчувственного мира и вера в него. Объектом интуиции является не личная фантазия или субъективная абстракция ума познающего человека. Она — *реальный объект*²⁶³, который не затрагивается нашим пониманием или непониманием его, хотя его реальность более высокого ранга, чем реальность отдельных объектов, существующих в пространстве и во времени, которые подвержены постоянным изменениям и поэтому не могут при строгом подходе считаться реальными²⁶⁴. Все споры философских школ умолкают перед голосом души, говорящей, что она постигла реальность. «Как можно оспаривать факт познания кем-либо Брахмана, — хотя и находящегося пока в телесной оболочке, — оправданный искренним убеждением?»²⁶⁵. Всякая вера и поклонение богу, всякое изуче-

²⁵⁷ S. B., I. 2. 8.

²⁵⁸ S. B., I. 3. 13.

²⁵⁹ S. B., I. 3. 13.

²⁶⁰ S. B., III. 3. 24. См. также «Kath. Up.», IV. 1. На возражение, не содержит ли в себе подобный акт размышления какого-либо различия между субъектом и объектом мышления, Шанкара отвечает: «Подобно тому как свет, эфир, солнце и т. п. выглядят дифференцированными своими объектами, такими как, например, пальцы, сосуды, вода и т. п., образующими ограничивающие добавления, тогда как на самом деле они сохраняют свою существенную недифференцированность, — подобно этому различие разного рода я относится только к ограничивающим добавлениям, а само единство всех я естественно и первоначально» (S. B., III. 2. 25).

²⁶¹ Это объясняется в «Ratnaprabhā» как «самопроизвольное, интуитивное познание истины, которое стало возможным через слух и т. п., приобретенные в период предшествующего существования». Janmantarakṣaṣṭaśraṇādinā asmiñ janmani, svatassiddham, darśanam āraṣam (I. I, 30) См. S. B. относительно Tait. Up., I. 10.

²⁶² S. B., I. 4. 14.

²⁶³ Anubhavāvasāna tvād bhūtavastuviśayatvāc sa (S. B., I. 1. 2).

²⁶⁴ Ср. с реализмом Платона, где разум раскрывает мир реальности, совершенно оторванный от пространства и времени, «реальности бесцветной, бесформенной и неосязаемой... видимой только для ума, господина души» («Федр»). В то время как Платон признает многообразие сущностей, Шанкара указывает только на одну сущность.

²⁶⁵ Kathaṁ hy ekasya svahṛdayapratyayam brahmavedanam, dehadhāraṇam cāpareṇa pratikṣeptuṁ śakyate? (S. B., IV. 1. 15).

ние и размышление имеют своей целью подготовить нас к этому опыту²⁶⁶. Однако интуитивное познание достигается только разумом, который к этому подготовлен. Интуиция не падает с неба. Она — самый благородный цветок человеческого разума. Она — не фантазия, отказывающаяся обращаться за помощью к человеческому разуму. То, что истинно, есть истина для каждого разума, осознающего ее. Нет частичной истины, как нет частичного солнца или частичной науки. Истина имеет глубокий внутренний, присущий ей и только ей всеобщий характер, который не зависит ни от индивида, ни даже от бога. Частичным или единичным может быть осознание реальности, а отнюдь не осознаваемый объект. Реальность не может быть реальностью теперь и тогда, здесь и там, а всегда и везде.

Кант говорит об интеллектуальной интуиции, чтобы указать на вид познания, посредством которого можно было бы достигнуть нелогическим путем познания вещей в себе. Согласно Фихте, интеллектуальная интуиция дает нам возможность достигнуть самосознания, составляющего в его философии основу всякого познания. Шеллинг применяет тот же самый термин для обозначения сознания абсолюта как тождества субъекта и объекта. Согласно же Шанкаре, объектом интуиции не является множество кантовских «вещей в себе», или я Фихте, или нечто нейтральное Шеллинга; им будет Атман, или всеобщее сознание. Как для Платона, так и для Шанкары абсолют не есть нечто, данное как объект, он постигается непосредственным контактом, который является более высоким, чем познание²⁶⁷. Так как интуитивное познание не содержит в себе противоречий, оно является высшей истиной²⁶⁸.

Анубхава не есть непосредственность непрерывного ощущения, в котором существование и содержание того, что постигается, не отделены одно от другого. Анубхава родственна скорее художественной интуиции, чем восприятию животного. Она — непосредственность, которая выше опосредствованного рассудочного познания. Реальность, несомненно, является проблематичной, и наши идеи о боге, свободе и бессмертии представляют собой только названия и символы сокровеннейших человеческих ценностей, к которым мы можем стремиться, но не сможем их достигнуть до тех пор, пока не выйдем за пределы бесконечной борьбы разума с его антиномиями. Анубхава и адхьяса, интуиция и интеллект указывают на разрыв, существующий между бесконечной реальностью и конечным умом.

Шанкара признает, что хотя эта анубхава и доступна всем, но ее достигают лишь немногие²⁶⁹. Однако важно то, что она открыта для всех. Всегда присутствует объективная реальность, ожидающая познания себя индивидуальными умами, способными ее постигнуть.

По-видимому, Шанкара не чувствовал симпатии к той точке зрения, что реальное раскрывается только перед немногими избранными душами в моменты

²⁶⁶ S. B., II. 1. 16. Anubhavāvasānam brahmavijñānam (D. S. V., p. 89, n.). Anubhavārūḍham eva ca vidyāphalam (III. 4. 15). Для интуиции очевиден плод познания (S. B. G., II. 21; Bṛh. Up., IV. 4. 19).

²⁶⁷ «Enneads», VI. 9. 4.

²⁶⁸ Bādhakajñānāntarābhāvāc ca (S. B., II. 1. 14). В «Шаташлоки» отмечается: «Священное писание говорит о двойственном познании Брахмана, а именно посредством опыта, относящегося к самому себе (*сванубхути*), и умозаключения определенности (*упанатми*). Сванубхути возникает в отношении к телу (*геханубангхам*), тогда как упанатми применяются по отношению к вселенной (*сарватмакатвам*). Прежде всего возникает опыт, что «Я — Брахман» (*brahmāham asmīy anubhava*), а затем: «Все это есть Брахман» (*Sarvam khalvidam brahman*).

²⁶⁹ Ср. Dean Inge: «Полное познание представляет собой полное единство познающего и познаваемого, потому что в конечном счете мы можем только познавать самих себя. Таким образом, процесс божественного познания состоит в том, чтобы привести в движение способность деятельности, которой, как утверждает Плотин, обладают все, но пользуются ею лишь немногие. Кембриджские платоники называют ее зародышей природы божественной формы в человеческой душе» («Outspoken Essays», Second Series, p. 14).

откровения через сновидения или мистические прорицания. Бог, который обнаруживает себя только перед одними, а не другими, является фикцией, религиозным воображением. Действительно, интуиция, или идеальный опыт, касается только некоторых индивидов, хотя она и представляет собой всеобщее достояние, тогда как разум является общим для значительной массы мыслящего человечества. В то время как одни способности развиты хорошо у всех людей, другие способности в это же время не получили у них развития в одинаковой мере. На данной ступени эволюции анубхава может быть субъективной, и ее очевидность заслуживает доверия только тогда, когда она бывает в соответствии с предписаниями разума.

■ ИНТУИЦИЯ (АНУБХАВА), ИНТЕЛЛЕКТ (ТАРКА) И СВЯЩЕННЫЕ КНИГИ (ШРУТИ)

Несмотря на то что интуитивный опыт имеет наиболее высокую степень достоверности, он имеет небольшую степень концептуальной ясности. Вот почему необходимо истолкование, но в этих истолкованиях возможны ошибки, и поэтому они требуют бесконечного пересмотра и исправления. В шрути делается попытка рассказать о вещах, о которых высказаться полностью невозможно. Человек, обладающий познанием (*видьей*) или способностью провидения, говорит о том, к чему язык и логическое мышление не были предназначены, когда создавались. Те, кто не обладает способностью проникновения в реальность, обязаны принимать на веру воззрения вед, которые заключают в себе самые возвышенные переживания некоторых из величайших умов, имевших дело с данной проблемой осознания реальности. Для простого человека основная истина высшего сознания раскрывается, по существу, как откровение, а не выясняется путем какого-либо свидетельства, как например путем восприятия или вывода. Вывод дает нам только предположения, хотя и определенные, но не положительное доказательство. Шанкара признает, что истина должна быть исследована²⁷⁰, и сам принимает принцип непротиворечия, подвергая критике другие системы философии. Его возражение против других философских концепций, в особенности против концепций буддизма, заключается не столько в том, что последние требуют критического разбора, сколько о том, что у них нет ясного понимания несостоятельности диалектического метода²⁷¹. Шанкара утверждает, что свидетельство вед стоит выше свидетельства органов чувств или выводов разума, хотя, конечно, оно бесполезно в сфере, доступной восприятиям и выводу. Сотня текстов не может потушить огня²⁷². Цель священных книг состоит в том, чтобы передать такое знание, которое не может быть достигнуто с помощью обычных познавательных средств²⁷³.

Целью вед является учение о единстве Атмана²⁷⁴. Шанкара указывает, что такое изучение веданты не является причиной нашего освобождения от авидьи, потому что всякое изучение, так же как и всякое познание, приводящее к расчленению познания на субъект и объект, служит препятствием к познанию Брахмана. Оно помогает нам скорее снимать маску с глупости, чем достигать мудро-

²⁷⁰ Satyam vijijñāsītavyam (S. B., I. 3. 8).

²⁷¹ Диалектический метод здесь понимается как древнее искусство ведения дискуссии, основанное на применении противоречащих положений. — Прим. ред.

²⁷² Jñānam tu pramāṇajanyaṁ yathābhūtavīṣayaṁ ca. Na tanniyogaśātenapi kārayitum śakyate, na ca pratiṣedhaśātenāpi vārayitum śakvate (S. B., III, 2, 21; S. B. G., XVIII, 66).

²⁷³ Pratyakṣādipramāṇa nupalabdhe hy viśaye śrutiḥ prāmānyaṁ na pratyakṣādiviśaye (S. B. G., XVIII, 66). Ajñātajñāpanaṁ hy śāstram.

²⁷⁴ Ātmaikatvavidyāpratipattaye sarve vedāntā arabhyante (S. B., Introduction).

сти²⁷⁵. Избавиться от авидьи — значит постигнуть истину, подобно тому как ясное представление о веревке означает устранение неправильного представления о ней как о змее²⁷⁶. Для осознания истины²⁷⁷ не требуется никаких дополнительных инструментов или нового акта познания. «Познание не ожидает даже момента, следующего непосредственно за уничтожением двойственности, иначе был бы бесконечный регресс, и двойственность никогда не была бы устранена. Познание и уничтожение двойственности одновременны»²⁷⁸. Когда устраняется неправильный взгляд, то мы достигаем реальности²⁷⁹. Если ставится вопрос, кто помогает нам в переходе от авидьи к видье (но это неправильная постановка вопроса, поскольку когда ошибка устраняется, то истина, представляющая собой самодовлеющее, раскрывается), то невозможен никакой иной, лучший ответ, чем приписывание всего этого божьей милости²⁸⁰. Чистая душа подобна слепому человеку, у которого утраченное зрение восстановлено по милости бога.

Признавать шрути — значит принимать свидетельство святых и мудрецов. Игнорировать шрути — значит не принимать во внимание самую жизнеспособную часть опыта всего человечества. По вопросам физической науки мы принимаем то, что объявляют истиной величайшие исследователи по своей специальности; в музыке мы слушаем то, что написали официально признанные великие композиторы, и тем самым мы стремимся улучшить присущую нам по природе способность оценки всего прекрасного. По вопросам религиозной истины мы должны со вниманием и уважением выслушивать то, что провозгласили великие религиозные гении, которые верой и благочестием достигли своего высокого положения. Нет никакой пользы в противопоставлении мнения науки религиозным взглядам. «Не следует даже приводить рассуждения по вопросу, который известен из религиозной традиции, потому что рассуждения, не основанные на традициях, опираются только на умозрение людей (*utpreksha*) и являются несостоятельными, так как подобные умозрения бывают необузданными»²⁸¹. Если мы зависим от мышления, то должны подвергать сомнению весь мир, наше бытие, наше будущее и закончить нашу жизнь в сомнении. Но так как мы должны либо реагировать на окружающую нас среду, либо оказаться уничтоженными ею, то сила жизни, имеющаяся внутри нас, непреодолимо влечет нас к вере. Существуют такие душевные импульсы, которые не исчезают, несмотря ни на какие веления логики. Никто не может жить, пользуясь только отрицанием. Философская деятельность Шанкары направлена на разрушение наших иллюзий, касающихся систематической философии, и на доказательство, что логика сама по себе ведет к скептицизму. Мы допускаем, что весь мир рационален и спра-

²⁷⁵ Avidyākālpitabhedanivṛtti (S. B., I. 1. 4). См. S. B. G., II. 18. Ср. у Плотина: «Бога невозможно выразить ни в устном рассуждении, ни в письменной форме. Но мы говорим и пишем, чтобы возвысить душу к богу и способствовать ее возвышению от мысли к интуиции, подобно тому как кто-либо указывает на подъем на пути, по которому должны пройти все, кто следует за богом. До сих пор наше учение достигло только того, чтобы указывать путь, по которому следует идти, но видение само должно явиться собственным достижением тех, кто вступил на этот путь» («Enneads», VI. 9. 4; Card, Greek Theology, vol. II, p. 237).

²⁷⁶ S. B. относительно Māṇḍ. Up., II. 7.

²⁷⁷ Там же.

²⁷⁸ Там же.

²⁷⁹ Ātmaiva ajñānahāniḥ.

²⁸⁰ S. B., II. 3. 41. См. Kaṭha Up., II. 22. Дойссен имеет это в виду, когда упрекает Шанкару в склонности к теологии. См. D. S. V., p. 86—87.

²⁸¹ S. B., II. 1. 2. Вот почему мнения даже таких признанных мыслителей, как Капила и Канада, часто противоречат одно другому. Ср. Кумарила: «Логический вывод, сделанный при соблюдении величайшей осторожности людьми, знающими логику, совершенно иначе объясняется другими, более знаменитыми людьми, искусными в логике».

ведлив. Мы верим в целостность мира, не требуя какого-либо знакомства с его имеющими важное значение деталями. Это мы называем предположением, поскольку мы не можем надеяться на открытие вечного миропорядка, лежащего в основе видимого беспорядка. Признавая реальность божественного ума, Ишвару, наша жизнь выигрывает в отношении своего богатства и безопасности²⁸². Кроме того, истина²⁸³ должна быть тождественной²⁸⁴, непротиворечивой²⁸⁵ и общепризнанной, — но результаты рассуждения не рассматриваются в таком плане.

«Веды как источник познания вечны, их предмет всегда имеется налицо; полное познание, полученное из вед, не может быть устранено всеми умозрениями прошлого, настоящего и будущего». Даже простое суждение представляет собой некоторый формальный процесс. Выводы, получаемые в результате суждения, зависят от предпосылок, из которых оно исходит. Шанкара настойчиво указывает, что религиозный опыт в той форме, в какой он запечатлен в священных книгах, должен быть основой размышлений по вопросу о философии религии. Под *таркой* Шанкара подразумевает разум, который не подвергался ограничению вследствие уроков истории. Подобного рода индивидуалистическое мышление не может вести к установлению истины по причине бесконечного многообразия способности ума к восприятию²⁸⁶. Шрути включает в себя истины души, удовлетворяющие духовным инстинктам значительной части человечества. Она содержит в себе традиционные убеждения человечества, которые воплощают не столько мышление, сколько жизнь духа, и для тех из нас, кто не принимает участия в жизни духа, эти переживания имеют огромную ценность²⁸⁷.

Шанкара признает необходимость разума как критерия, определяющего ценность воззрений священных книг. Везде, где только имелась хоть какая-нибудь возможность, Шанкара стремится подкрепить священное писание рациональными аргументами²⁸⁸. Шанкара пользуется размышлением (*тарка*) как вспомогательным средством по отношению к интуиции (*анубхав*)²⁸⁹. Для Шанкары разум представляет собой средство критики, используемое против необоснованных предположений, и вместе с тем он является творческим принципом, который избирает факты истины и придает им особое значение²⁹⁰. «Даже те, кто лишен способности суждения, не следуют какой-либо традиции без особого основания»²⁹¹.

²⁸² «Ни с помощью непосредственного познания, ни посредством вывода люди не могут получить какую-либо идею о их связи с перевоплощением, а также относительно существования нашего я после нашей смерти. Отсюда необходимость в откровениях священных книг» (S. B. относительно Bṛh. Up., Introduction).

²⁸³ Samyagjñāna.

²⁸⁴ Ekarūpaṁ.

²⁸⁵ Puruṣānām vipratpattir anupapañā.

²⁸⁶ Kasyacit kvācit parikṣāpāte sati puruṣamativairūpyeṇa tattvāvyavasthānaprasaṅgāt (S. B., II. 1. 1).

²⁸⁷ S. B., II. 1. 11; II. 3. 1; I. 1. 2.

²⁸⁸ См. S. B. относительно «Карики» Гаудапады, III, 27. В комментарии относительно III. 1 «Карики» Гаудапады Шанкара пишет: «Ставится вопрос: должна ли адвайта считаться обоснованной лишь свидетельством шрути и не имеется ли для разума возможность обосновать систему адвайты? В ответ на поставленный вопрос эта глава «Карики» показывает, каким образом адвайта может быть обоснована разумом». Что касается более полного рассмотрения в философии Шанкары отношения разума к откровению, см. две статьи Mr. V. Subrahmanya Aiyar в «Sanskrit Research» за июль 1915 года, «Indian Philosophical Review» за апрель 1918 года, а также доклад Mr. S. Suryanarayanan's на тему «Critical Idealism and the Advaita Vedanta» в «Mysore University Magazine» за ноябрь 1919 года.

²⁸⁹ S. B., II. 1. 6; II. 1. 11.

²⁹⁰ S. B., II. 1. 4. 37; II. 2. 41; II. 4. 12.

²⁹¹ S. B., II. 1. 1.

Анубхава есть жизненный духовный опыт, который может быть передан только посредством языка воображения, и шрути представляет собой выражение на письме этого опыта. Без опыта как основы догма шрути является просто звуком без всякого смысла²⁹². Тексты, содержащие осуждение или восхваление (*артхавад*) и не имеющие никакого самостоятельного значения, усиливают силу предписаний шрути (*видхивакья*). Они не стоят выше восприятия. Тексты, описывающие природу реальности, авторитетны²⁹³. Конечно, шрути должны соответствовать опыту и не могут его отвергать. Вачаспати говорит: «Тысяча древних писаний не могут превратить горшок в ткань»²⁹⁴. Так что и в религиозных беседах догмы священного писания должны соответствовать интуитивным фактам. Наивысшим свидетельством служит восприятие, безразлично — является ли оно рациональным или чувственным, которое мы можем переживать в опыте в соответствии с некоторыми условиями. Авторитетность шрути вытекает из того факта, что они служат лишь выражением опыта; и поскольку опыт имеет характер самоутверждения, веды, как отмечается в традиции, являются сами по себе своим собственным доказательством, не требующим никакой поддержки со стороны чего бы то ни было²⁹⁵. Таким образом, веды содержат в себе истины, которые человек мог бы открыть, упражняя свои собственные способности, хотя — и в этом состоит наше преимущество — эти истины даны нам как откровение, поскольку не все люди обладают мужеством, имеют время и необходимые условия для проявления подобного рода инициативы.

■ ВЫСШАЯ МУДРОСТЬ И НИЗШЕЕ ПОЗНАНИЕ

Пара-видья — это абсолютная истина. Ее содержание составляет единство Атмана и его единственной реальности. Если мы попытаемся с помощью логических средств описать первичную реальность, то мы по необходимости должны будем пользоваться мифологией и символикой. Веды дают нам наивысшее логическое приближение к истине. Эмпирическая истина, или апара-видья, не является абсолютно неправильной. Это истина, которая рассматривается с точки зрения эмпирического сознания²⁹⁶. Мир в пространстве, времени и причинных отношениях не имеет границ, а эти границы зависят от степени нашего понимания. Это обусловливается ограниченностью нашего знания, и в той степени, в какой это знание ограничено, понимание его объектов абстрактно. Высшие, монистические, и низшие, плюралистические, теории не могут быть истинными в одном и том же смысле. Шанкара разрушает гордиев узел, утверждая, что плюралистическая точка зрения представляет собой деградирование высшей, монистической точки зрения.

Низшее познание не иллюзорно, не обманчиво — оно лишь относительно. Если Шанкара трактовал бы это иначе, то подробная разработка им вопросов низшего познания и та страстность, с какой он занимается низшим познанием, выглядели бы нелепостью. Шанкара считает, что низшее познание может привести

²⁹² Обычные шрути не стоят выше свидетельства восприятия, но имеются такие из них, которые содержат в себе определенный смысл. *Tātparyavati śrūtiḥ pratyakṣād balavati, na śrutimātram* («*Bhāmātī*») S. L. S.

²⁹³ Автор Вивараны оспаривает этот взгляд «Бхамати» на том основании, что признание существования независимого смысла не является надежным критерием и сами по себе шрути стоят выше свидетельства других средств познания вследствие их непогрешимости (*nirdoṣatvāt*) и того, что они по своей природе являются последней инстанцией для установления истины (*paratvācca*).

²⁹⁴ *Na hy āgamāḥ sahasram api ghaṭam paṭayitum iṣate* («*Bhāmātī*», Introduction).

²⁹⁵ *Prāmāṇyam nirapekṣam*.

²⁹⁶ Ср. Дойссен: «При строгом рассмотрении выясняется, что апара-видья представляет собой не что иное, как метафизику в эмпирической одежде, то есть видью, какой она кажется нам с точки зрения авидьи или внутренне присущего нам реализма» (D. S. V., p. 100).

нас к высшей мудрости. «Эта допускаемая авидьей точка зрения священных книг относительно творения имеет своей высшей целью учение, что Брахман представляет собой истинное я. Этого не следует забывать»²⁹⁷. Трансцендентальный абсолютизм, когда его пропускают через мельницу человеческого ума, становится эмпирическим теизмом, являющимся истинным до тех пор, пока не возникает истинное познание, подобно тому как состояние сновидения считается истинным до наступления пробуждения²⁹⁸.

Авидья, или конечное мышление, свидетельствует о существовании реальности, которая выходит за пределы мышления. Авидья приводит нас к логическому заключению, что ее истина относительна и что она не может непосредственно осознавать природу реальности²⁹⁹. В то время как обычный мистик старается подняться над различиями, но сам теряет объект своих исканий в тумане незнания, Шанкара раскрывает перед нами определенные философские трудности и говорит, что они свидетельствуют о возможности высшей интуиции, которой доступно все, что является божественным или темным для интеллекта. Согласно Шанкаре, веды, рассматриваемые как авторитет, содержат как высшую мудрость, так и низшее незнание. Они заключают в себе описание единого, недуалистического Брахмана и нереальности плюралистической вселенной.

В системе философии Шанкары мы имеем три вида существования: 1) *парамартхику*, или первичную реальность; 2) *вьявахарику*, или эмпирическое существование. 3) *праतिбхасику*, или иллюзорное существование. Брахман относится к первому роду существования; мир, заключенный в пространстве и времени, причинно относится ко второму роду существования; а объекты воображения — например, раковина, кажущаяся куском серебра, — относятся к третьему роду существования³⁰⁰. Иллюзорное существование не имеет никакой всеобщности.

²⁹⁷ D. S. V., p. 106.

²⁹⁸ S. B., II. 1. 14.

²⁹⁹ Ср. Д-р Мактагарт: «Мистицизм, игнорирующий стремление к пониманию, был бы, несомненно, обречен на провал. Никто не достигал когда-либо успеха, если принимался за разрушение логики, но в конце концов логика всегда одерживала над ним победу. Но существует мистицизм, отправной точкой зрения которого служит рассудок. Мистицизм отклоняется от рассудка лишь постольку, поскольку эта точка зрения не является ограниченной, но постулирует нечто выходящее за ее собственные границы. Выход за пределы низшего не означает его игнорирования» (Mc Taggart, Hegelian Cosmology, p. 292). Спиноза проводит различие между Ratio и Scientia Intuitiva. Он различает три рода познания. 1) Познание посредством изображения, которое ограничивается простым высказыванием какого-либо мнения. К нему относятся все неадекватные, смутные идеи. Оно служит также источником ошибочного познания. 2) Разум, который дает нам общие понятия и научное знание и стремится «понять сходства, различия и противоположности между предметами. В то время как посредством изображения познание удовлетворяет мышлению среднего неподготовленного человека, разум соответствует систематическому знанию человека науки. 3) Интуиция включает в себя осуществление философского гения, вдохновение и творчество в искусстве. Объектом является индивидуум (Спиноза, Этика. М. — Л., 1932, с. 67 — 68). Шанкара больше всего напоминает из европейских мыслителей Платона. Оба они являются великими спиритуалистическими реалистами, мысль которых синтезировала основные тенденции прошлого. Оба они различали двоякого рода познание: высшее и низшее. Высшее познание рассматривалось как высшая истина или идеальное благо, а низшее познание относилось к миру призраков. Признавая, что реальность лежит за поверхностью явлений, оба мыслителя утверждают, что она может быть постигнута путем полного проникновения души в свое собственное я. Оба мыслителя верят в интуицию, которая дает нам трансцендентное проникновение в реальность.

³⁰⁰ «Vedāntaparibhāṣā». В некоторых более поздних трактатах адвайты это различие относится также и к дживе. В «Dṛgdrśyaviveka» утверждается, что безличное сознание, ограниченное дополнениями, образует реальное я; но когда оно приписывает себе силу и способность к деятельности и ограничено чувствами и антахкараной, тогда оно является эмпирическим я; проявляющаяся джива верит, что не только ее тело, находящееся в состоянии сновидения, но и ее сознание принадлежат ей (S. L. S., I).

Оно возникает случайно. Оно лишено какой-либо практической деятельности. Ошибочное представление, возникающее из кажущегося существовании, рассеивается, когда воспринимается его субстрат — опыт: ошибка в отношении к эмпирическому существованию обнаруживается, когда постигается его субстрат — Брахман. Эмпирический мир обладает более высокой степенью истинности, чем мир фикций и сновидений. Это мир душ, окружающей их среды и их бога, но, строго говоря, он коренится в едином Брахмане³⁰¹. Необходимо понять, что эмпирическое я и эмпирический мир — оба имеют одну и ту же степень реальности. Внешний мир не является иллюзией, вызванной действием идей эмпирического его. Внешний мир существует в пространстве независимо от эмпирического я и его идей. Эти две эмпирические сферы — наших я и вещей — находятся во взаимной причинной связи. Мы как многие эмпирические его обнаруживаем в мире то, что мы сами как трансцендентные субъекты находимся в нем.

■ СРАВНЕНИЕ ТЕОРИИ ШАНКАРЫ С НЕКОТОРЫМИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИМИ ТЕОРИЯМИ

Теория познания Шанкары часто сопоставляется с теорией Канта³⁰². Несмотря на то что эти теории имеют поразительное сходство, между ними существуют также и серьезные различия. Шанкара поставил, как это сделал и Кант, вопрос о возможности познания — даже познания наших я — и выдвинул его на первое место в философском исследовании. Оба философа рассматривают мир опыта как мир явлений и ищут оснований этого ограничения в структуре человеческого ума. Исследуя познавательный механизм человека, Кант приходит к заключению, что человек не может познавать трансцендентные объекты, ибо все, что только представляется объектом познания, облечено в формы пространства, времени и категорий рассудка, главной из которых является категория причинности. Мы не постигаем бытия реальности; то, что мы познаем, есть лишь некая видимость реальности. Согласно Шанкаре, то, что мы видим в действительности единое таким, как будто оно множественно, представляет собой нелепое искажение нашей способности видения. Достаточно парадоксальным является то, что наша логическая деятельность обуславливается миром явлений, незаметно протискивающимся между нами и реальностью. Как Шанкара, так и Кант пытаются разрешить вопрос об условиях познания средствами скорее критического, чем эмпирического метода. Но Шанкара избежал ошибки, сделанной Кантом, который исследовал не столько логические импликации опыта, сколько априорные условия всякого опыта и который, таким образом, утверждал реальность сверхэмпирического мира вещей в себе. Цель Шанкары состояла в том, чтобы открыть имманентный принцип внутри опыта, а не мир вне его. Однако оба мыслителя согласны в том, что если логический интеллект утверждает себя как составная формирующая часть реальности, то он лишается своего права на истину и становится, как говорит Кант, способностью иллюзии. Шанкара и Кант отвергают ментализм (субъективный идеализм. — *Рег.*). Выступая против Декарта, проводившего различие между нашим познанием собственного существования, данного непосредственно и не

³⁰¹ Ср. Анандагири относительно S. B., Māṇḍūkya. Up. Brahman eva jīvo javad Ívaraś ceti sarvaīm kālpanikam sambhavati.

³⁰² При ближайшем рассмотрении устанавливается, что в содержании мистического идеализма Платина имеется очень много заимствованного из индийской мысли. Нам известно, что Плотин сопровождал императора Гордиана в его походе на Восток, где он мог тогда установить связи с представителями индийского идеализма.

вызывающего сомнения, и познанием внешних объектов, которое имеет выводной и проблематический характер, Кант утверждает, что наше познание внешнего мира столь же непосредственно и определено, как и наше познание я. В знаменитой главе «Опровержение идеализма» во втором издании «Критики чистого разума» он отвергает берклианский субъективный идеализм: «Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования доказывает существование внешних объектов в пространстве». Но если под реальным мы понимаем то, что мыслится как существующее независимо от сознания и вне всякого отношения к любому познанию, то, согласно Шанкаре, реальным не является ни эмпирическое я, каким мы его знаем, ни внешний мир, каким он нам известен. Кант утверждает, что все объекты опыта представляют собой феномены, а не нουмены³⁰³.

Если же, с другой стороны, под реальным мы имеем в виду зависимую материю опыта, то эмпирическое я и внешний мир реальны и имеют одинаковую степень реальности. Конечное реально в зависимости от смысла, который приписывается реальности. Если Кант признает множественность вещей в себе, то Шанкара заявляет, что существует только одна основная реальность. В этом вопросе у Шанкары виден определенно более философский подход, чем у Канта, который логически незаконно переносит различия мира в область вещей в себе.

Шанкара не проводит строгого различия между чувством и рассудком, как это делает Кант. Равным образом Шанкара не считает, что принципы нашего разума не способны представить конкретный факт. Согласно Канту, то, что нам дано, представляет собой хаотическую сумму восприятий, которые не являются познанием. Из этих восприятий мы формируем знание с помощью наших категорий, которые извне вносят в них необходимость и всеобщность. Шанкара же не противопоставляет умственную конструкцию фактам, рассматриваемым как нечто данное, они соответствуют друг другу. В этом также состоит различие между учениями Шанкары и Брэдли. Шанкара не стал бы утверждать, что в действительном переживании мы имеем «то» и что «мысль» о «таком» основывается на порочной абстракции, отделяющей «такое» от «того» с тем результатом, что мы оказываемся не в состоянии восстановить «то» путем чисто идеального представления. Равным образом Шанкара не присоединился бы к возражению Аристотеля против Платона, заключающемуся в том, что если чувственное недоступно уму, то идеи не могут помочь нам постигнуть чувственный мир. Для Шанкары понятие чувственного уже умопостижимого, которое помогает нам осознавать чувственное, хотя он и считает, что умопостижимое даже уже по сравнению с реальным. Шанкара отличает реальное как от чувственного, так и от умопостижимого и утверждает, что последнее больше приближается к реальности, чем первое.

Иногда теория Шанкары сравнивается с теорией Бергсона, который приводит доводы в пользу того, что у человека происходит развитие сознания. Эволюция мира от амёбы длилась долгое время. Всякого рода проявления сознания, присущего этим существам, подавлялись процессом развития человека. Мы заплатили колоссальную цену за то бытие, которым мы обладаем. Если логический ум полезен для практических целей, то неразумно предполагать, что мы всецело исчерпали себя тем, чем мы теперь являемся. Даже в этом мире мы встречаемся с гениальными или проницательными людьми, у которых дремлющие в человеке силы пробудились к жизни. Шанкара не согласился бы со взглядом Бергсона, что интеллект останавливает течение жизни и что бесконечный динамический процесс сводится интеллектом к статическому или геометрическому представлению. Интеллект не только расчленяет реальность, но и пытается ее перестроить. Функции

³⁰³ См. Кант, Прологомены.

интеллекта одновременно аналитичны и синтетичны. Мысль ставит на место случайности закон. Мысль не просто разделяет реальность на части, но и скрепляет их узами единства посредством пространства, времени и причинности. Для конкретной эмпирической жизни наши умы совершенно достаточны. Более того, они созданы взаимно друг для друга и практически представляют собой параллельные проявления единого процесса. Если Шанкара рассматривает интеллект не как высший вид человеческого сознания, то это потому, что совершенный мир интеллекта все еще остается для нас загадкой. Совершенный мир логики не есть совершенный мир жизни и опыта. Вот почему Шанкара не считает человеческий интеллект совершенным. Для Шанкары абстрактна не только математика, но и всякое познание — история, искусство, теория морали, а также и религия, ибо все они допускают дуалистическую точку зрения. Шанкара не осуждает интеллект за применение анализа и синтеза. Он признает конкретность интеллекта, но все же считает его неудовлетворительным. Когда мы переходим от простых элементов к сложным категориям и приходим логически к понятию высшей личности (Ишвары), жизнь которой осуществлена во вселенной, Шанкара чувствует, что наша логика поднялась до конкретного. Триумф мышления — это триумф конкретного, но наиболее конкретное мышление абстрактно в том смысле, что оно не в состоянии постигнуть реальность такой, какова она есть. Чем более возвышенно мы мыслим, тем лучше мы познаем, но даже самые возвышенные мысли не являются полной истиной. Устремляясь вперед и ввысь с помощью разума на поиски реальности, мы достигаем реальности, которая, по-видимому, является наиболее полной, богатой и глубокой, то есть Ишварой. Это единственный путь возможного познания Брахмана, доступный конечному мышлению. Но Ишвара не есть еще верховный Брахман, так как единство бога непостижимо разумом.

Из западноевропейских мыслителей Брэдли ближе всех к Шанкаре, хотя между ними имеются существенные различия. В первой части своего философского труда «Appearance and Reality» Брэдли разрабатывает теорию ограниченности человеческого познания, давая при этом острую, пронизательную критику различия первичных и вторичных качеств, субстанции и атрибута, качеств и отношений. Брэдли твердо убежден, что исходя лишь из мышления нельзя объяснить реальности. Путем разделения «то» и «что» мышление не в состоянии достигнуть цели, то есть раскрыть тайну реальности. Согласно Брэдли, когда у нас возникает, скажем, ощущение голубого цвета, мы имеем «то», что действительно дано, и «что», или особенное качество, которым оно отличается. В непосредственном представлении мы не сознаем различия между этими двумя аспектами. Это «то» есть процесс-содержание, в котором различие между «тем» и «таким» не воспринимается сознанием. В суждении мы различаем две части: предикат и субъект, приписывая первый второму. Это справедливо по отношению ко всем суждениям. Жизнь, или реальность, есть ощущение, в котором «то» и «такое» нераздельны, тогда как логическое рассуждение всегда абстрактно в том смысле, что его сущность состоит именно в мысленном отрыве содержания от процесса. Шанкара не считает отрыв «того» от «что» существенным недостатком логики в том смысле, в каком его понимает Брэдли. Равным образом Шанкара не считает, что реальность, составляющая субъект суждения, дана нам в самом чувственном факте. Если даже допустить, что в познании идея не является психическим образом, а представляет собой некоторое идеальное содержание и что идеальное содержание, имеющееся в суждении, относится к реальному миру, то и тогда Шанкара сказал бы, что реальное, которое идеальное содержание пытается охарактеризовать, не является чувственным опытом отдельной личности, а представляет собой независимую реальность. Познание посредством объективных качеств стремится охарактеризовать какое-либо ощущение или его распространение, постоянную реальность независимо от того, что происходит со мной или моим ощущением. До тех пор пока мы исследуем

природу личного опыта, мы заняты психологическим, а не логическим анализом. У Шанкары отсутствует та двусмысленность, которая имеется у Брэдли в употреблении слова «ощущение». Однако Шанкара признал бы, что истинным субъектом всякого суждения является реальность, какая она есть, а предикатом — качество, которое мы приписываем субъекту, хотя оно и ограничивает его. Таким образом, субъект и предикат соответствуют реальности и явлению. «Во всяком суждении подлинным субъектом является реальность, не охватываемая содержанием предиката; предикат же подлинного субъекта есть нечто зависимое, дополнительное».

До тех пор пока «такое» совпадает с «тем», мы не имеем истины; а когда они совпадают, у нас нет мысли. Брэдли говорит: «Если вы утверждаете как предикат то, что различно, то вы приписываете субъекту то, чего нет; если же вы утверждаете как предикат то, что не различно, то вы совсем ничего не высказываете. До тех пор пока мы размышляем, предикат будет уже субъекта, явление уже реальности. Согласно Шанкаре, всякое суждение недействительно не потому, что оно разделяет «то» от «такого», а потому, что предикат представляет собой не субъект, который является реальностью, а нечто совершенно другое. Если различие отсутствует, то отсутствует и какое-либо мышление; если же оно имеется, то нет реальности. Брэдли считает, что реальное гармонично и поэтому истина должна быть гармоничной. Самозавершенность и последовательность являются признаками реальности. Шанкара использует эти признаки при оценке возможных предикатов. Пространство, время, причина и т. п. не являются ни самозавершенными, ни последовательными. Они самопротиворечивы и выходят за свои собственные рамки. С более строгой точки зрения Шанкары, даже гармоническая истина не есть реальность. Мы не можем сказать, что реальность — это гармония, ибо последняя подразумевает существование в ней ряда частей, взаимосвязанных как нечто целое. Это различие между частями и целым является эмпирическим различием, которое мы приписываем трансцендентальной реальности как атрибут. Истина как гармоническое требует, чтобы мы постулировали абсолютный опыт Ишвары, который включает в систематическое единство все конечные субъекты и объекты. Шанкара утверждает, что, поскольку единство, которое мы предполагаем, не доступно для постижения умом, оно также обладает признаком видимости или нереальности. В этом вопросе позиция Брэдли совершенно ясна. В каждой нашей мысли содержится «то» и «такое», находящиеся в противоречии друг с другом. Восстановить единство невозможно. Логика почтительно признает, что все аспекты мира принадлежат единому целому, что противоречия очевидны, что все предикаты едины с субъектом и что видимость едина с реальностью. Брэдли считает, что в сфере логики не существует ничего настолько несовершенного, что, будучи достаточно видоизменено, оно не могло бы быть включено в реальность. Но Брэдли не говорит нам ясно, в какой мере требуется это видоизменение. Когда Брэдли говорит, что ни одно суждение, вероятно, не может быть истинным до тех пор, пока субъект суждения — реальность, он поступает логично, и Шанкара поддержал бы его взгляд. Брэдли отмечает: «Заключение, к которому я пришел, состоит в том, что относительный метод мышления, совершающегося при помощи понятий и отношений, должен привести к явлению, а не к истине. Это импровизация, "рабочая гипотеза", чисто практический компромисс, необходимый, но в конечном счете неоправданный». Из этого следует, что даже представление о реальности как о гармонии есть «изобретение, некий практический компромисс, необходимый, но в конечном счете больше всего неоправдываемый». Для Шанкары, так как и для Брэдли, слабость логики заключается в допущении ею различия между познающим и познаваемым. Всякая двойственность является фактом идеального порядка³⁰⁴.

³⁰⁴ Dvaitam sarvam manas.

Логика Шанкары содержит в себе элементы и агностицизма и мистицизма. Абсолют — это недостижимая цель, к которой стремится конечный интеллект; и когда он достигает ее, его завершающая мысль перестает быть тем, чем она есть в нашей эмпирической жизни, и превращается в высшую, более непосредственную форму представления, в котором она и ее объект больше не могут различаться. Логическая диалектика помогает нам преодолевать ошибки, которые по необходимости совершает мышление. Непосредственность и незавершенность, которые не изжиты в теории познания Шанкары, не обусловлены какими-либо дефектами его размышления, а составляют неизбежное несовершенство, присущее философии, которая стремится проникнуть в глубину вещей. Для Шанкары познание имеет настолько важное значение в жизни и ошибка тем более фатальна, что он не признает что-либо за истину до тех пор, пока оно не подвергнется критическому логическому рассмотрению.

■ ОБЪЕКТИВНЫЙ ПОДХОД — ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ПРИЧИНА

Неудовлетворенность первым впечатлением от вещей является источником всякой метафизики. В то время как здравый смысл принимает поверхность явлений за нечто реальное, разум ставит вопрос, следует ли первое впечатление считать окончательным. Отличение реального от нереального, вечного от преходящего составляет основную функцию философии. В те времена, когда проблема религии формулировалась как вопрос о существовании бога, Шанкара утверждал, что главной проблемой является *реальность* как противоположность *существующему*. То, что *не существует*, может быть реальным, тогда как то, что *существует* может быть нереальным, ибо существование невозможно для реального. Это различие представляет собой оправдание *метафизики* как отличной от физики, и оно присуще всей восточной и западноевропейской философии. «Материя» милетской школы, «элементы» Эмпедокла и Анаксагора, «числа» Пифагора, «атомы» Левкиппа и Демокрита, «идеи» Платона и «энтелехии» Аристотеля — все это результаты поисков реального за пределами явлений. В Средние века занимались проблемой сущности как противоположности существованию. К этой проблеме было приковано внимание Декарта и Спинозы. Вольф и Кант, изменив термины, противопоставляли ноумены феноменам. Гегель отличал бытие от существования. Современные ученые считают, что воспринимаемые нами вещи суть явления реальности, представляющей собой электрическую энергию. Хотя между этими мыслителями и существуют глубокие различия, но общим и постоянным элементом у них является распознавание реальности как истинного самостоятельного существования и как производного существования в виде явления.

Для Шанкары философия является изображением вечной природы реальности или сокровенной сущности всего мира. Это — *брахмавидья*. С точки зрения Шанкары, существующее не есть реальное. Происхождение события — это один вопрос, приписывание же ему значения — другой вопрос. Тот факт, что мы воспринимаем вещь, не означает, что она истинна. Если бы все то, что происходит, или то, что мы воспринимаем, было истинным, тогда не существовало бы ложного опыта. Даже иллюзорные мечты являются событиями внутренней жизни. Как простые случаи все явления опыта находятся на одинаковом уровне: они не считаются ни истинными, ни ложными³⁰⁵. Логика считает истинными те предметы, кото-

³⁰⁵ Ср. Брэдли: «То, что я нахожу как существующее в мире или во мне самом, *показывает*, что нечто существует, и не может обнаружить ничего большего... Данное, конечно, есть данное, оно должно быть признано и не может игнорироваться. Но между признанием данного и слепым принятием его содержания как реального — дистанция огромного размера» («Appearance and Reality», p. 206 — 207).

рые каждому наделенному разумом человеку доступны для наблюдения, и ложными — чисто личные, или частные предметы. Возвращаясь к основным принципам опыта, Шанкара утверждает, что все, связанное с пространством, временем и причинностью, не может быть реальным. Наш опыт наделен пространством, как своей общей формой, но реальное непространственно и неделимо. Все, что пространственно, является делимым, а последнее всегда порождает действие, а не реальность, которая не порождается и неделима и, следовательно, непространственна³⁰⁶. Всеобщность (*вибхутва*) пространства лишь относительна. Все, что ограничено в пространстве, ограничено также и во времени³⁰⁷. Времени присуща тенденция выходить за свои собственные пределы, хотя она никогда не может осуществиться. Время реально в мире опыта³⁰⁸. В мире опыта действие времени носит всеобщий характер. Но непрерывная деятельность вселенной не является самодовлеющей. Временное или преходящее не есть реальное.

Поскольку причинность является основной категорией опыта, Шанкара подвергает ее глубокой критике с целью показать совершенно неудовлетворительный характер этого понятия. То обстоятельство, что события взаимосвязаны в системе, является предположением здравого смысла и науки.

Шанкара выступает с критикой точки зрения философии ньяя-вайшешики, согласно которой следствие представляет собой нечто, не содержащееся в причине. Он приводит доводы в пользу того, что следствие должно существовать до своего обнаружения в качестве причины, ибо, если нечто еще не существует, оно не может и появиться. Масло невозможно выжать из песка. Если бы следствие не было заранее заложено в причине, то, сколько бы мы ни действовали, мы не смогли бы извлечь его из причины. Все, что делает действующий агент, — это превращает причину в форму следствия. Если бы следствие не существовало заранее, до своего обнаружения, тогда деятельность агента, направленная на следствие, была бы лишена своего объекта. Если мы рассматриваем следствие как распространение причины, существующей в данном следствии, за пределы самой себя, то это означает, что следствие существует как нечто данное, а не появилось как нечто совершенно новое. На тот довод, что если следствие существует в причине, то деятельность агента причинности бесцельна, Шанкара возражает, что деятельность агента «можно рассматривать как имеющую своей целью преобразование причинной субстанции в форму следствия». Причина и следствие непрерывны, то есть не существует такого промежутка времени, в который причина не изменяется. Если бы причина могла оставаться в течение некоторого времени неизменной, а затем внезапно измениться, тогда для этого внезапного изменения должно было бы существовать основание, которого мы не знаем. Таким образом, утверждается, что причина непрерывно изменяется или переходит в следствие. Если причинность непрерывна, то причина и следствие не являются чем-то резко различным и мы не можем говорить о том, что одна становится другой. Как уже отмечалось, причина содержит в себе определенную направленность³⁰⁹ (*атишайа*) к следствию, или некую силу, посредством которой причина вызывает появление следствия. Шанкара говорит: «Если под атишайей вы подразумеваете предшествующее следствию условие, то вы отвергаете доктрину, что следствие не существует в причине. Если же под атишайей вы имеете в виду некоторую силу действующей причины, допускаемую для того, чтобы объяснить тот факт, что из причины возникает

³⁰⁶ См. S. B., II. 3. 7.

³⁰⁷ *Yad dhi loka iyattāpariechinnaṁ vastu ghaṭādi tad antavad dṛṣṭan* (S. B., II. 4. 41).

³⁰⁸ Некоторые пураны рассматривают время как вечное. *Prakṛtiḥ puruṣaś caiva nityau kālāś ca sattama* («Viṣṇu Purāṇa»). Однако, как отмечает Видьяранья (*Vidyāraṇya*), воззрение пуран представляет собой точку зрения эмпирического мира. *Purāṇasyāvidyā dṛṣṭiḥ*.

³⁰⁹ S. B., II. 1. 18.

лишь единственное определенное следствие, вы должны признать, что сила может определять отдельное следствие только тогда, когда она не представляет собой ни то, ни другое (то есть ни причину, ни следствие), ни нечто несуществующее. Между тем если бы сила являлась либо причиной, либо следствием, она не отличалась бы от чего-либо другого, которое есть либо несуществующее, либо нечто другое, чем причина и следствие (и тогда она не была бы в состоянии создавать частное следствие). Отсюда следует, что сила тождественна с самой причиной, а следствие тождественно с самой силой». Кроме того, причина не просто предшествует следствию, а вызывает его проявление. Без того чтобы причина не продолжала своего существования в следствии, последнее невозможно воспринять. Глина продолжает свое существование в сосуде, а пряжа — в ткани. Причина и следствие не две различные вещи, которые можно рассматривать независимо друг от друга, как, например, лошадь и корову. Различие между следствием до его проявления и после — относительно. Причина и следствие составляют две фазы одного и того же и имеют единую природу³¹⁰. Утверждается, что две вещи не могут иметь одну и ту же природу, если их формы изменяются благодаря их проявлению и разложению. Шанкара говорит, что подобного рода утверждение абсурдно. «Обнаружение или проявление, например всходов из семян, есть только видимое становление того, что уже существовало, обусловленное накоплением одинаковых частиц; разложение же представляет собой скрытое становление, вызванное исчезновением тех же самых частиц. Если бы мы должны были видеть в них переход от несуществования к существованию, то эмбрион был бы чем-то иным, чем развившийся из него человек; юноша был бы чем-то совершенно другим, чем когда он становится стариком, и отец одного ребенка не был бы отцом другого»³¹¹. Вещь не изменяется, когда изменяется ее внешний вид. Девадатта остается таким же, каким он был, безотносительно к тому, изображается ли он с распростертыми объятиями или просто со сложенными руками. «Субстанции продолжают существовать во всех своих состояниях; например, молоко существует в виде творога и т. п. Эти состояния называют следствием, и мы не можем мыслить о следствии как о чем-то совершенно отличном от причины, хотя бы и думали об этом сто лет. Так как субстанция является первоначальной причиной, которая вплоть до последнего следствия проявляется в форме того или иного следствия, подобно актеру, выступающему во всевозможных ролях, то тем самым логически доказано, что следствие существует до своего проявления и тождественно с причиной»³¹². Шанкара иллюстрирует свою точку зрения примером с тканью и приводит доводы, что до тех пор, пока ткань свернута в рулон, мы не можем узнать, является ли она тканью или какой-либо другой вещью; но если мы даже увидим, что это ткань, то ее длина и ширина останутся неизвестными. Однако когда ткань развернута, мы узнаем как то, что она ткань, так и ее длину и ширину. Подобно тому как свернутая в рулон и не свернутая в него ткань не отличаются одна от другой, точно так же причина и следствие не являются различными³¹³. Субстанция не утрачивает своей природы и не становится другой субстанцией оттого, что она проявляется в различных видах. Всякое изменение есть изменение чего-либо. Совершенно не является изменением простая последовательность не связанных друг с другом различных содержаний, которые соединяются вместе, не имея общей природы. Все, что совершается, представляет собой изменение формы. Должна быть признана непрерывность существования, как, например, молока и творога, семени — в дереве, безотносительно к тому, является ли она (непрерывность) видимой, как в пер-

³¹⁰ S. B., II. 1. 17.

³¹¹ S. B., II. 1. 18; D. S. V., p. 258 – 259.

³¹² S. B., II. 1. 18.

³¹³ S. B., II. 1. 19.

вом случае, или же она невидима, как во втором случае. Можно даже сказать, что причина есть единственная реальность, следствия же — просто явления³¹⁴. Шанкара принимает теорию, согласно которой причина и следствие не являются различными³¹⁵. Он сводит переход от причин к следствию, лежащий в основе всей динамической эволюции реальности, к статическому отношению последовательности характеристик определенных типов логической и теоретической связи³¹⁶.

Каузальное объяснение не может быть полным. В причинном мировом ряде имеется неопределенное число членов до и после любого данного числа серий. Каждое событие содержит указание на предшествующие условия, из которых оно возникло. Сказать, что *A* есть причина *B*, не означает, что *B* объяснено³¹⁷. Постулировать первопричину значит допускать произвольное начало, так как это было бы допущением начала для серии причин — начала во времени. Или первопричина имеет предшествующую причину, или вся схема причинности становится бессмысленной. Но если нет первопричины, то каузальное объяснение неправильно. Мы обязаны расчленять непрерывность природы на прошлое, настоящее и будущее. То, что предстает перед нами как непрерывный поток, распадается на прерывные серии. Мы начинаем с одного события *A*, за которым следует другое событие — *B*, и пытаемся установить между ними причинную связь. Категория причинности в лучшем случае может объяснять явления только до тех пор, пока мы рассматриваем их как всецело определенные их связями друг с другом, без отношения к первичному началу, которое само по себе представляет одно из определяемых явлений. К этому необходимо добавить, что причинность — это отношение, а всякое отношение в конечном счете недоступно для понимания. Если бы причинная закономерность была совершенной, то цепь причинной зависимости не могла бы внезапно обрываться на любой стадии или в любом звене. Но священное писание внушает нам, что мы не можем выйти из-под власти причинности³¹⁸.

³¹⁴ S. B., II. 1. 19.

³¹⁵ Kāryakāraṇābheda, или tādātmya или ananyatva. См. S. B., II. 1. 14; I. 4. 14; Gauḍapāda, Kārika, III. 15. Syreśvara. Vārttika, p. 258.

³¹⁶ Некоторые современные ученые обходятся без понятий динамики, как, например, силы и энергии, и довольствуются описательными формулами, не имеющими в конечном счете какого-либо отношения к объяснению явлений причинности.

³¹⁷ Ср. Кэмпбелл: «Использование отношения причинности в законе представляет собой признание несовершенства познания» («Physics. The Elements», p. 67).

³¹⁸ Шанкара ставит вопрос, каким образом следствие, которое является субстанцией, состоящей из частей, по традиционному утверждению, пребывает в своей причине, то есть в материальных частях, из которых она сформирована. Пребывает ли следствие во всех частях, взятых вместе, или в каждой в отдельности? «Если вы утверждаете, что следствие пребывает во всех частях вместе, то отсюда следует, что целое, как оно есть, не может быть воспринято, так как невозможно, чтобы все части имели контакт с органами восприятия... Равным образом нельзя сказать, что целое постигается только через посредство некоторых частей, поскольку множественность, пребывающая во всех своих субстратах, взятых вместе, не постигается до тех пор, пока познаются лишь некоторые из этих субстратов. Если предполагается, что целое пребывает во всех частях путем опосредствования включающихся агрегатов, тогда мы должны предположить также и существование других частей в добавление к первичным, порождающим целое, чтобы посредством этих других частей целое могло пребывать в первичных частях. Меч, например, вкладывается в ножны, то есть заполняет их посредством частей, отличающихся от частей ножен. Это ведет к бесконечному регрессу, так как для объяснения, каким образом целое пребывает в определенных данных частях, мы должны всегда предполагать еще последующие части. Если же мы примем вторую альтернативу относительно целого, пребывающего в каждой отдельной части... тогда в результате получится несколько целых. Если оппонент возразит, что целое может быть представлено полностью в каждой части — подобно тому, как характерные видовые признаки коровы представлены полностью в каждой корове, — на это возражение мы отвечаем, что видовые атрибуты коровы отчетливо воспринимаются в каждой отдельной корове, но целое так не воспринимается в каждой отдельной части. Если бы целое было полностью представлено в каждой части, то в

Шанкара признает доводы³¹⁹ Гаудапады. Так как причина и следствие тождественны, то изменение и причинность представляют собой только явления. Поскольку категория причинности необходимо присуща нашему интеллекту по самой его природе, мы обязаны применять категорию причинности при определении событий посредством предшествующих событий. «Основанием для допущения тождества причины и следствия служит тот факт, что причина и следствие совместно оказывают влияние на рассудок или процесс понимания³²⁰. В своем комментарии Анандагири указывает по этому поводу на следующее: «Мы допускаем основание причины и следствия не просто на почве факта действительного существования одной вещи, зависимой от существования другой, но на основании дополнительного факта, вытекающего из наблюдения над строением мысли: осознание чего-либо одного невозможно без осознания чего-либо другого». Если мы утверждаем принцип причинности с целью избежать самопротиворечия, то мы приходим к логическому заключению, что потребуются видоизменять принцип причинности до тех пор, пока он не станет одинаковым с принципом тождества. Но тогда принцип причинности становится уже бесполезным для целей науки и здравого смысла. Когда он сформулирован правильно — он бесполезен; когда он полезен — он неправилен.

Каждая конечная вещь представляет собой противоречие, состоящее в том, что вещь не только конечна, то есть заключена внутри самой себя, но и относительна в том смысле, что она зависит от другой вещи. Ни один объект опыта не является определенным самим собой и самодовлеющим. Каждый объект стремится выйти за пределы самого себя к чему-либо другому. Конечное само в себе есть преходящее бытие, которое всегда стремится выйти за свои собственные пределы. Эта характеристика мира достаточно определяет его природу как видимость, или майю. Изменение нереально, так как оно содержит в себе неустойчивость, недостаточность и незавершенность. Изменение означает инобытие, перемену, то есть соревнование и конфликт. Все, что изменяется, имеет части, которые утверждают самих себя и превращают жизнь в арену разногласий и раздоров. Платон рассматривает изменение как отклонение от правильного пути, а Аристотель — как тенденцию к осуществлению, но оба мыслителя считают реальное неизменным. Правда, Аристотель рассматривает бога как деятельность или энергию, но эта деятельность не заключает в себе никаких изменений, а эта энергия ничем себя не проявляет. Для Шанкары реальное есть неизменное, неспособное к перемене. Оно — настолько полное бытие, что всегда имеется как данное и всегда сохраняет себя в покое и свободе. Реальное не испытывает никакого недостатка, никакой нужды и поэтому не знает никакого изменения или борьбы. Для Брэдли «все, что в совершенности реально, не движется».

Наш опыт противоречив в самом себе и не реален, поскольку реальность должна быть по крайней мере самодовлеющей. Согласно Шанкаре, реальность должна быть единой, недвойственной, но наш опыт разнообразен и противоречив. Реальное не есть то, что доступно нашим чувствам. Реальное не составляет содержания правильного познания, поскольку познание не может быть достигнуто как действительное без понятия о реальности. Реальное неизменно и абсолютно. Оно есть то, что остается тождественным самому себе во всех своих проявлениях в опыте, основой и почвой всех явлений. Мир опыта состоит из имен и форм³²¹ и связан отношениями пространства, времени и причинности, которые простираются бесконечно. Возьми-

результате получилось бы, что целое порождает свои следствия посредством любой из своих частей. Тогда корова, например, давала бы молоко из своих рогов или хвоста. Но вещи подобного рода еще не наблюдались». Относительно критики *самавайи* как отношения, связывающего причину и следствие, см. S. B., II. 1. 18.

³¹⁹ S. B. относительно «Kārikā», IV. 11 — 20; IV. 40.

³²⁰ S. B., II. 1. 15 и Anandagiri по этому же вопросу.

³²¹ S. B., I. 3. 41.

те любое событие: оно имеет бесконечное прошлое, бесконечное будущее; оно никогда и нигде не завершается. Эта мучительная бесконечность, которая характеризует любое событие как нереальное, побуждает душу стремиться к абсолютному.

■ БРАХМАН

«Быстро проходит время, жизнь быстротечна, все изменяется». Ничего нет, все течет. Напряженное усилие подняться выше, пытаться найти реальное, познать истину — все это означает, что весь быстротечный поток не составляет всего бытия в целом. Логические космологические и моральные аргументы — все указывают на существование чего-то большего, чем конечное. Под усилием выйти за пределы конечного подразумевается сознание, что само по себе конечное не составляет реального. Насущная необходимость мышления обязывает нас признавать абсолютную реальность. Как утверждает Декарт, понятие бесконечного совершенного бытия допускается вообще как признание чьей-либо собственной конечности³²². Ни одно поистине отрицательное суждение не является просто отрицанием: «Что бы мы ни отрицали как нереальное, мы совершаем это, опираясь на нечто реальное»³²³. Мы исключаем отрицательное ради положительного. Чего-то *нет*, значит что-то *есть*. Если мы исключаем реальное, так же как и нереальное, мы приходим к нигилизму. Несмотря на то, что Шанкара согласен со взглядом буддистов относительно изменчивости или мгновенности всех вещей, он утверждает сверхчувственную реальность, которая отсутствует в мире изменений. Нам необходима такая реальность, которая не нуждается еще в чьей-либо поддержке или помощи. Если даже мы рассматриваем всю вселенную как продукт нашего воображения, то должно существовать нечто, составляющее основу всего воображения³²⁴. Даже воображаемые сущности не могут без поддержки витать в воздухе. Если нет подобного рода реальности, то есть если то, что мы считаем реальностью, является произведенным следствием, тогда в этом мире или вне его не может существовать ничего реального³²⁵. Религиозный опыт, запечатленный в ведах, утверждает по крайней мере некоторую реальность, которая не возникает и не исчезает. Едва ли правильно утверждение Дойссена, что «индийцы никогда не попадали в ловушку онтологического доказательства»³²⁶. Если в произведениях Шанкары и содержится какое-либо логическое доказательство Брахмана, то, несомненно, оно является онтологическим доказательством. Мы вынуждены постулировать абсолютную реальность, иначе вся наша система познания и опыта рухнет. В своем методе исследования и изложения Шанкара обнаруживает большую оригинальность и свежесть. Он не начинает, подобно философам-теологам, с обсуждения вопроса об атрибутах бога. Он не только безразлично, но даже критически относится к доводам, которые приводятся в доказательство существования великой Первой Причины или Творца вселенной. Для Шанкары интегральный опыт, или *анубхава*, представляет собой основополагающий факт. Это наивысшая религиозная интуиция. Она обеспечивает доказательство — если это можно назвать доказательством — осознания человеком духовной реальности. Брахман существует как данное лицо для каждого человека и является всеобщим фактом жизни. Если бы оказалось необходимым какое-либо логическое доказательство, то Шанкара указал бы на неспособность ума остановиться на чем-нибудь относи-

³²² «Méditations», p. IV. См. Декарт, Избранные произведения, Госполитиздат, 1956.

³²³ S. B., III. 2. 22.

³²⁴ Sarvakalpanāmūlatvāt (III. 2. 22).

³²⁵ S. B., II. 3. 7.

³²⁶ P. S. V., p. 123.

тельном, то есть указал бы на невозможность объяснения опыта никаким иным образом, кроме гипотезы о Брахмане.

В своем описании причинности Шанкара превращает природу причинности в *свабхаву*, или *саманью*, то есть во всеобщее, тогда как следствие рассматривает как условие — *авастху*, или *вишешу*³²⁷. «Во всем мире существует *саманья* (всеобщее) вместе с ее *вишешами*, как обладающими сознанием, так и не имеющими его. Все эти саманьи, расположенные в последовательном порядке по своим сериям, включены и представлены в единой великой саманье, то есть в природе Брахмана, понимаемой как вся совокупность сознания»³²⁸. Понимать природу этой всеобщей реальности — значит постигать все включенные в нее особенности³²⁹. Сказать, что Брахман есть реальность — значит утверждать, что он отличается от всего феноменального, пространственного, временного и чувственного³³⁰. Брахман есть то, что рассматривается как основное, хотя он ни в каком смысле не является субстанцией³³¹. Он не находится ни в одной точке пространства, хотя можно сказать, что он пребывает везде, так как все вещи заключаются в нем и зависят от него. Поскольку он не является вещью, он не может находиться в пространственных отношениях к чему-либо другому, и, таким образом, он нигде не пребывает. Он не есть причина, ибо для этого должно было бы быть допущено существование отношений времени³³². Его природа невыразима, так как, если мы говорим что-либо о нем, мы превращаем его в отдельный предмет. Мы, конечно, можем о нем высказаться, но мы не способны описать его адекватно или иметь о нем какое-либо логическое знание³³³. Если конечный человек может постигнуть Брахмана, тогда либо наше понимание должно стать бесконечным, либо Брахман — конечным. «Всякое слово, использованное для обозначения предмета, означает, что предмет связан с определенным родом, или актом, или качеством, или модусом отношения»³³⁴. Брахман не обладает никакими качествами, не действует и не относится ни к чему другому. Он свободен как от тождества, так и от различия с чем-либо, у него нет никаких внутренних различий³³⁵. У дерева, например, есть внутреннее различие — многообразие его листьев, цветов, плодов. Оно находится в отношениях сходства с другими деревьями и в отношениях несходства с объектами иного рода, например с камнями³³⁶. У Брахмана отсутствуют как сходства, так и различия такого рода; он не содержит в себе также никакой внутренней дифференциации,

³²⁷ S. B., II. 3. 9.

³²⁸ Anekā hi vilakṣaṇāś setanācetanarupah sāmānyaviśeṣāḥ; tesām pārampariyagatyā ekasmin mahāsāmānye antarbhāvah prajñānaghane... (S. B., Bṛh. Up., II. 4. 9). Ср. идею Платона о божестве как основе всех других идей.

³²⁹ Sāmānyasya gruhaṇenaiva tadgatā viśeṣā gṛhītā bhavanti (S. B., Bṛh. Up., II. 4. 7).

³³⁰ S. B., IV. 3. 14.

³³¹ «Vedāntaparibhāṣā», I.

³³² Ср. Kāryakāraṇavatyatiriktasyātmanah sadbhāvah... aśanāyādisaṁsāradharmāṭītatvaṁ viśeṣaḥ (S. B., III. 3. 36).

³³³ S. B., III. 2. 23.

³³⁴ S. B., G., XIII. 12.

³³⁵ Sajātlyavijātiyasvagatabhedarahitam.

³³⁶ См. S. B., I. 3. 1; II. 1. 14. «Pañcadaśi», II. 20. Rudolf Otto, The Idea of the Holy, E. T., p. 25.

Платон устремляется по ту сторону всех сфер бытия и становления блага. Плотин пытается постигнуть абсолют, который еще не расчленился на субъект и объект и который, таким образом, стоит выше всякого многообразия. «Этот абсолют не является ни одним из предметов, источником которых он является; его природа такова, что невозможно ничего о нем утверждать: ни его существование, ни сущность, ни жизнь, так как он есть то, что выходит за пределы всего...» «Раз вы произнесли слово "благо", то не прибавляйте к нему никакой дальнейшей мысли: путем добавления и по мере этого добавления вы вносите в него недостатки. Даже не говорите, что оно обладает разумностью: вы расчленили бы его» («Enneads», III. 8. 10, E. T., McKenna, vol. II, p. 134, 135). Клемент Александрийский достиг точки, с которой можно было бы постигнуть всевышнего не таким, каков он есть, а таким, каким он не есть.

потому что все это представляет собой эмпирические различия. Поскольку Брахман противоположен всякому эмпирическому существованию, он дан нам как отрицание всего, что познается позитивно. Шанкара отказывается характеризовать Брахмана даже как единственного в своем роде, за исключением той характеристики, что Брахман не имеет ничего себе равного, и называет его недвойственным — адвайтом³³⁷. Брахман — это «всецело иной», а не небытие. Хотя приведенные слова выражают отрицание, но то, что они обозначают, есть чрезвычайно положительное. Отрицание — это только утверждение отсутствия. Оно есть небытие, так как то, что мы приписываем миру опыта, не есть бытие. Отсюда не следует, что оно есть чистое ничто, ибо отрицательное имеет свое значение только по отношению к положительному. Упанишады, так же как и Шанкара³³⁸, отрицают Брахмана, бытие и небытие такого типа, которые нам известны в мире опыта. В лучшем случае мы можем сказать, чем не является Брахман, но не можем сказать, что он собой представляет. Он выходит за пределы противоположности, неизменяемости и изменения, целого и части, относительного и абсолютного, конечного и бесконечного — всего, что основано на противоположностях опыта. Конечное всегда выходит за свои пределы, но нет ничего, во что может перейти бесконечное. Если бы это произошло, оно перестало бы быть бесконечным. Если мы называем его бесконечным, то его нельзя приравнять к простому отрицанию конечного. Мы не можем понять природы Брахмана до тех пор, пока не освободимся от формального и конечного. Поскольку невозможно осознать личность, не соотнеся ее с ограничивающими условиями non-его, абсолют не есть личность. Если мы применяем термин «личность» в ином смысле, не требующем какой-либо зависимости от чего-нибудь другого, тогда мы имеем дело с неправомерным употреблением этого термина. Когда утверждается, что абсолют есть nirguna, это лишь означает, что он находится по ту сторону эмпирического, так как гуны являются продуктами практики, но абсолют стоит над всем. Гуны ограничивают объективное как оно есть, но бог не есть объект. Объекты появляются и исчезают, а реальность существует как постоянное среди всех изменений. Таким образом, реальное выходит за пределы гун или бытия мира явлений. По этой причине абсолют не должен рассматриваться просто как пустота. Так, в упанишадах сказано: nirguno guṇi. Брахман является по природе первичным сознанием и все же ничего не познает, так как эмпирическое познание представляет собой видоизменения внутреннего органа³³⁹. С другой стороны, познание является сущностью Брахмана, а не его свойством³⁴⁰.

Брахман не вечен в смысле постоянного отсутствия изменения во времени, подобно неподвижному бытию Парменида как «лишенному духа и движения, окаменелому нечто», которое высмеивает Платон в своем «Софисте»³⁴¹. Однако Брахман вечен в смысле абсолютной вневременности и неподверженности разложению или распаду. Он вечен, потому что его полнота и совершенство не соотносятся со временем³⁴². Для него не имеет значения последовательность, которая связы-

³³⁷ Vāṇmanasātītatvam api brahmaṇo nābhāvābhiprāyenābhidhiyate (S. B., III. 2. 22).

³³⁸ S. B., Praśna Up., IV. 1.

³³⁹ Спиноза утверждает: «Ум и воля, составляющие сущность бога, должны отличаться toto coelo от нашего ума и нашей воли. Равным образом они не могут иметь между собой ничего общего, за исключением одного лишь названия, или быть сходными не более, чем, например, Пес — небесный знак и пес — лающее животное» (Спиноза, Этика, М., 1932, с. 17).

³⁴⁰ Рамануджа и последователи философии ньяйи объясняют джнянам в «satyaṁjñānam ānantam Brahma» как основу познания. Ср. Nityaṁ vijñānamānandam Brahma ityādam vijñānapadena jñānāsraya evoktaḥ (Viśvaṇātha, «Siddhāntamuktavali», p. 49).

³⁴¹ P. 249.

³⁴² Ср. Спиноза: «Вечность не может ни определяться временем, ни иметь ко времени какое-либо отношение» (Спиноза, Этика, М., 1932, с. 211). Николай Кузанский проводит различие между бесконечностью бога и беспредельностью мира. Как бесконечность относится к беспредельности, так и вечность относится к постоянству.

вает вещи и события в порядок времени. Он есть вечное постоянство, для которого все отношения времени не имеют никакого значения. Его можно описать только отрицательно, как нечто другое своего собственного инобытия. Брахман есть *сам* (реальное), имея в виду, что он не является *асам* (нереальное). Он есть *чит* (сознание), имея в виду, что он не есть *ачит* (несознание)³⁴³. Он — *ананда* (блаженство), имея в виду, что он не составляет природы страдания (*дуккхасварупа*). Он реален, обладая аутентичным бытием. У него никогда нет недостатка в бытии, так как он ни от чего не зависит в сохранении своего бытия. Брахман не зависит ни в чем от внешнего, ибо тогда бытие содержало бы небытие. В нем нет ни бытия, ни небытия. Он не раскрывается, не проявляется, не развивается, не обнаруживается, не растет и не изменяется, так как он полностью тождествен самому себе. Его невозможно рассматривать как целое, включающее части, ибо он по природе единообразен (*экараса*)³⁴⁴. Он реален и все же не содержит в себе природы мира³⁴⁵. Конечно, бытие такого рода не может быть физическим, количественным и имеющим части. Природой вечного бытия, лишенного каких-либо недостатков, является сознание (*чит*). Такая полнота аутентичного бытия и идеальности по необходимости свободна и доставляет наслаждение и блаженство³⁴⁶. Всякое человеческое блаженство представляет собой фазу блаженства Брахмана³⁴⁷. Это наивысшая истина, совершенное бытие и полнейшая свобода.

Атман и Брахман обладают одними и теми же характерными чертами — бытием, сознанием, вездесущностью и блаженством. Атман есть Брахман. Чисто субъективное есть чисто объективное. По-видимому, Брахман — это чисто абстрактное бытие, подобно тому как для интеллекта Атман кажется просто абстрактной субъективностью. Когда мы снимаем с абсолюта все его покровы, мы обнаруживаем, что абсолют есть бытие, очищенное и превращенное почти в ничто. Каким образом мы можем предполагать, что этот остаток, это небытие должно составлять верховную реальность всего мира? «Разве тогда Брахман есть небытие?» — «Нет, поскольку даже воображаемые предметы должны иметь какую-нибудь опору»³⁴⁸. Вообще, если что-либо существует. Брахман должен быть реальным. Это наше человеческое представление о Брахмане кажется пустым, а Брахман сам по себе является наиболее полной реальностью. Лишенный каких-либо различий Брахман, определяемый посредством постоянного повторения «не» — «не крупный, не большой, не короткий, не длинный»³⁴⁹, «не слышимый, не осязаемый»³⁵⁰, — может быть отождествлен с неопределенной пустотой, с беспросветным мраком ничто. Гегель утверждает, что чистое бытие, лишенное всяких предикатов, не отличается от небытия. Взгляды по этому вопросу Рамануджи и последователей философии ньяи совпадают с воззрением Гегеля, что подобного рода недифференцированный Брахман не является реальностью, доступной познанию³⁵¹. Это также известно Шанкаре и его критикам,

³⁴³ Jaḍatvarāhityam. Дойссен определяет чайтаньям как «потенцию, которая содержится в основании всякого движения и изменения в природе и которая поэтому приписывается также, например, растениям. Таким образом, она до некоторой степени означает способность *реакции на внешние влияния* — потенцию, которая в своем наивысшем развитии раскрывает себя как человеческий интеллект, как дух».

³⁴⁴ S. B., I. 3. 1.

³⁴⁵ Nisprapañcasadātmakatvam (S. B., II. 1. 6).

³⁴⁶ S. B., I. 1. 12; III. 3. 11–13; Tait. Up., II. 7.

³⁴⁷ Bṛh., IV. 3. 32.

³⁴⁸ «Śūnyam eva tarhi tat, na, mithyāvikalpasya nirmittatvānupapatteḥ» (S. B., Gaudapada's «Kārikā»).

³⁴⁹ Bṛh. III. 8. 8. Ср. Августин: «Мы можем знать, чем бог не является, а не то, чем он является» («Trinity», VIII. 2).

³⁵⁰ Kāṭha, III. 15.

³⁵¹ Nirviśayasya jñānatve mānābhāvāt (Viśvanātha's «Siddhāntamuktāvali», p. 49).

ибо Шанкара говорит: «Брахман как свободное от пространства, атрибутов, движения, осуществления и различия единственное бытие в высшем смысле кажется ленивому уму не большим, чем небытие»³⁵². По-видимому, мы имеем Брахмана, у которого все утрачено, хотя мистик мог бы утверждать, что он тот, у которого все проявлено.

Возвышенность мысли, которая не решается давать определение богу, кажется нам, людям светского образа мышления, тем, что положит конец превращению бога в ничто. Тем не менее все великие провидцы считают, что абсолютом не может быть выражен в форме понятий³⁵³. Для массы человечества священное писание определяет Брахмана в положительных терминах³⁵⁴, ибо «священное писание гласит: пусть они прежде всего встанут на жизненную стезю, тогда я постепенно приведу их к пониманию существующего в наивысшем смысле»³⁵⁵. Как комментатор упанишад Шанкара был обязан предложить примирение отрицательных и положительных описаний Брахмана³⁵⁶. Комментируя пространственную концепцию Брахмана, Шанкара указывает, что эта концепция имеет в виду передачу другим наших идей³⁵⁷ или что она служит целям религиозного культа³⁵⁸. Мы поднимаемся к наиболее возвышенному в самом себе, к Брахману, через возвышенному в самом себе, к Брахману, через возвышеннейшего по отношению к нам, или Ишвару — творца и владыку вселенной. Несмотря на то что Брахман не имеет атрибутов, все же атрибуты бытия, сознания и блаженства являются, можно сказать, его существенными чертами (*сварупалакшана*), тогда как творчество и т. п. — случайны (*тататстхалакшана*)³⁵⁹. Шанкара знает, что определение Брахмана как³⁶⁰ *саччидананды* несовершенно, хотя оно и выражает реальность самым лучшим образом, какой только возможен. Сила человеческого ума достаточно велика, чтобы признать свои собственные ограничения. Брахманубхава дает самое глубокое проникновение в Брахмана, и тот, кто обладает этой интуицией, отвечает на все вопросы о природе Брахмана молчанием или отрицательными определениями. Видья дает наивысшее положительное описание Брахмана в форме понятий, путем приписывания ему атрибутов бытия, сознания и блаженства, являющихся самодовлеющими. Авидья, или низшее познание, пользуется атрибутами, предполагающими такие отношения, как

³⁵² Digdeśagunaṅgatiphalabhedasūnyam hi paramārthasad advayam brahma mandabuddhīnām asad iva pratibhāti (S. B., Chān. Up., VIII. 1. 1).

³⁵³ Ср. Рудольф Отто: «Эта отрицательная теология не означает, что вера и чувства исчезли и сведены к ничто; напротив, они содержат в себе возвышеннейший дух благочестия, и все это — вне отрицательных утверждений. что церковные таинства св. причастия являются только торжественными исповедями и молитвами... Понятие — отрицательное по форме — может часто стать символом того содержания, которое, если даже оно абсолютно невыразимо, все же является в высшей степени положительным... Отрицательная теология может и действительно должна возникнуть из поистине чисто религиозных корней, из опыта просветления» («The Idea of the Holy», p. 189).

³⁵⁴ Chān. Up., I. 6. 6; III. 14. 2.

³⁵⁵ Sanmārgasthās tāvad bhavantu, tataḥ śānaiḥ paramārthasad api grāhayaṣyāmīti manyate śrutiḥ (S. B., Chān. Up., VIII. 1. 1). Садананда в своей «Ведантасаре» (II) описывает метод адхьяропападады, посредством которого мы сначала приписываем Брахману некоторые качества или значения, а затем их отрицаем. См. S. B. G., XIII. 13.

³⁵⁶ См. S. B., I. 1. 1 — 31; I. 2 местами; I. 3. 1 — 18; 22 — 25, 39 — 43; I. 4. 14 — 22; III. 3. 35 — 36. См. D. S. V., p. 102, p. 206 — 212.

³⁵⁷ Upālabdhyaṥartham.

³⁵⁸ Upāsanārtham. S. B., Chān. Up., VIII, 1, 1; S. B., I. 1. 20, 24, 31; I. 2. 2. 14; III, 2. 12. 33.

³⁵⁹ Когда мы определяем дом Девадатты как дом, на крышу которого села ворона, мы не определяем его сущности, а отмечаем ту черту, которая приписывается ему случайно. Это косвенный путь определения дома Девадатты. Как раз определением подобного рода и является определение Брахмана как творца и причины вселенной.

³⁶⁰ «Nṛsimhaṭapanī Up.».

созидание и управление вселенной³⁶¹. Таким образом, имеются две точки зрения на первичное: высшая и низшая. «Там, где, устраняя различия по имени, форме и т. п., описываемые авидьей, Брахман определяется посредством отрицательных высказываний, как, например, не большой и т. п.»³⁶², там мы имеем дело с высшим (*парам*). Но, напротив, там, где в точности та же самая реальность описывается в целях религиозного культа как отличающаяся теми или другими различиями, — там мы имеем низшую точку зрения (*апарам*)³⁶³. Брахман, проявляющийся посредством логических форм, является Ишварой. Он не есть наивысшая реальность, так как он не имеет значения для наивысшего опыта, в котором существование и содержание больше уже не отделяются одно от другого. Тем не менее он представляет собой самый лучший образ истины, который только возможен при существующих условиях. Сагуна-Брахман не есть просто осуществление томящимся духом самого себя или плавающих в воздухе пузырьков. Путь, ведущий к светлым идеалам, — это единственный путь, на котором вечное реальное открывается нашему, человеческому уму³⁶⁴. Необходимость соблюдать теоретическую последовательность требует от нас описывать абсолют посредством целого ряда отрицаний: «не личный, не моральный, не прекрасный, не истинный», как его определяет Брэдди. Неизбежное следствие отрицательного описания рассчитано на то, чтобы убедить нас, что абсолют не имеет ничего общего с высшими аспектами опыта или безразличен к ним. Когда эти отрицательные формулы точной метафизики не достигают своей цели, мы склонны в интересах наших религиозных потребностей направить наше внимание на иной путь³⁶⁵.

Но Брахман не может быть определенным (*сагуна*) и вместе с тем неопределенным (ниргуна)³⁶⁶. Реальность, имеющая две стороны, или реальность, которая

³⁶¹ Ср. «Ratnaprabha»: «Vidyāviśayo jñeyam nirguṇam satyam avidyāviśaya upasam saguṇam kalpitam» (I. 1. 11). Ср. аналогичное познание у схоластиков, которое указывает на свою собственную недостаточность и тем самым его исправляет. Ср. Плотин: «Если мы называем его Благом, то мы не имеем в виду какое-либо формальное утверждение качества внутри его собственных границ; мы полагаем только, что это составляет Цель или Условие, к которым все стремятся. Когда мы утверждаем существование блага, мы имеем в виду только то, что оно не окажется внутри сферы несуществования; оно выходит также за пределы качества или категории бытия» (McKenna's E. T., vol. I, p. 118).

³⁶² Brh., III. 8. 8.

³⁶³ S. B., I. 31; IV. 3. 14.

³⁶⁴ D. S. V., p. 103. Ср. Эккхарт, который устанавливает различие между непостижимым божеством и богом, творящим и создающим. Бог в себе не есть бог: он становится богом только в созданном им творении. Я молюсь, чтобы освободиться от бога, то есть чтобы бог по своей милости привел меня к сущности, — к той сущности, которая выше бога и выше всякого различия. Я вступил бы тогда в это вечное единство, которое принадлежало мне еще до всякого времени, когда я был тем, чем я хотел быть, и желал стать, чем я был; я вступил бы в то состояние, которое выше всяких прибавлений и уменьшений, — в неподвижность, приводящую все в движение» (цитируется по Hunt's, «Essay on Pantheism», p. 179). Плотин говорит: «Мы составляем понятие об его аутентичном бытии из его образа, пренебрегая интеллектом, который его создает. Таким образом, всякое стремление порождается интеллектом, как вечно стремящимся к победе и вечно достигающим ее. Бытие находится за пределами стремлений, так как оно не чувствует недостатка в чем-либо и не желает достижения чего-либо, так как у него нет стремления» («Enneads»; McKenna's E. T., vol. II, p. 135). Ср. Брэдди: «Полностью познать существование абсолюта конечные существа не способны... Но воспринять мечты о его главных чертах — мысль правильную до тех пор, пока она действует, хотя абстрактную и неполную — это другое дело... И действительно, для познания абсолюта требуется только это. Оно также есть знание, которое в значительной степени отличается от факта. Но все это правильно для всякого рода познания до тех пор, пока оно заключено в своих собственных границах и кажется вполне достижимым конечному интеллекту («Appearance and Reality», p. 159).

³⁶⁵ Ср. Bradley, Truth and Reality, p. 431.

³⁶⁶ «Одна и та же вещь не может быть сама по себе подвержена воздействию таких различий, как форма и т. п., ни подвергаться их влиянию, ибо это составляет противоречие... И связанная ограничениями вещь одного рода не может стать другой по природе, ибо если горный кристалл прозрачен, он не становится непрозрачным, когда он получает такие ограничения, как цвет и т. п.

может испытываться в двух направлениях, не составляет высшей реальности. Эти стороны исчезают, как только мы прикладываемся к источнику бытия. Мы раскрываем различные аспекты абсолюта, когда рассматриваем его извне. Абсолют сам по себе не имеет никаких сторон, никаких форм и никаких элементов двойственности или гун. Эти характерные черты формы и личности имеют значение в мире видьи, или опыта. У верховного Брахмана естественным образом исчезают все относительные связи. Он не составляет системы или целого, которое может быть достигнуто путем бесконечного процесса примирения противоположностей³⁶⁷. Бесконечное не есть объект, сконструированный философией; это — факт, который всегда имеется налицо. Шанкара выступает против всяких попыток постигнуть в мышлении абсолюта. В тот самый момент, когда мы помыслили об абсолюте, он становится частью мира опыта³⁶⁸.

■ ИШВАРА, ИЛИ ЛИЧНЫЙ БОГ

Согласно Шанкаре, Ишвара — это определенный (сагуна) Брахман, рассматриваемый как верховная личность. По мнению Шанкары, вопрос о существовании бога — абсурдный вопрос. Если бог существует, то он должен существовать подобно всем другим объектам, которые должны были бы низвести его на уровень конечности, посредством превращения его просто в единицу неопределенного множества объектов, — в единицу, которая отличается от всех объектов только так, как они отличаются друг от друга, или же путем слияния его с совокупностью всего существующего, то есть растворения его в пантеизме, который практически неотличим от атеизма. Ставить вопрос о боге в понятиях о его существовании — значит заранее устранять всякую возможность разрешения этого вопроса. Если бы строгость разума составляла какую-либо гарантию достижения истины, то мы должны были бы уже давно овладеть истиной. В действительности, однако, мы встречаем различные школы, и каждая из них претендует на логичность, вступая в конфликт с другими школами. Шанкара положил конец спору о так называемых теоретико-познавательных, космологических и физико-теологических доказательствах существования бога и показал их пустоту, как это сделал значительно позже Кант.

Идеал логики вынуждает нас предполагать реальность совершенного субъекта, к которому все существующее относится как к объекту. Истина, как системати-

Напротив, неправильное представление (*бхрама*) заключается в том, что непрозрачность пронизываема. Независимо от того, как мы будем характеризовать Брахмана, он должен рассматриваться свободным от всяких различий, а не наоборот» (D. S. V., p. 102 — 103).

³⁶⁷ Несмотря на то что логика требует от Брэдли занять подобную же позицию, он все же колеблется, так как у него остаются некоторые серьезные сомнения. Строго говоря, абсолюта исключает все положительные и отрицательные черты, и мы с помощью логического познания не можем достигнуть абсолюта, так как не можем выйти из сферы относительного посредством относительного. Наше логическое понимание, переходя от предела к пределу не может достигнуть беспредельного. Когда мы переходим границы нашей конечности, у нас не остается ничего другого, кроме абсолюта, в котором исчезло все формальное и конечное.

³⁶⁸ Рамануджа утверждает, что божественное является результатом большей широты взглядов человека. Различие между человеческим пониманием и божественным пониманием является различием по степени, а не по характеру; в то время как человеческому воззрению недоступны некоторые отношения, божественное проникает во все отношения. Но Шанкара придерживается другого мнения. Если мы теряемся в мире относительностей, то невозможно исчерпать относительность. Когда понятия допускают бесконечные подразделения, а их отношения — бесконечные перестановки, то невозможна единая точка зрения на понятия и отношения. Объединения явлений не ведут нас к истине. Реальное — вне явлений, а истина — вне мышления.

зированное в гармонии, означает реальность божественного опыта. Что события взаимно связаны между собой в систему — это утверждение здравого смысла и науки подкрепляется в возрастающей степени опытом, хотя оно никогда не осуществляется во всей своей полноте, потому что на свете существует множество вещей, которые непосредственно никогда не входят в состав нашего опыта. Нам кажется, что мы обладаем обширными знаниями, хотя даже в этой ограниченной сфере наше познание несовершенно. Только осознание реальности в целом может оправдать ту гипотезу, что существует бог и что он творец всего сущего. Наш человеческий опыт не в состоянии представить весь мир во всей его полноте и достигнуть гармонического единства чистого бытия с лишенной всякого покоя бесконечностью³⁶⁹. Как бы много мы ни упрощали и ни приводили в порядок наш опыт и ни сводили его сложность к единственной пракрити, пуруша все равно остался бы лишенным наблюдателя его движения через миры и историю. Если вселенная легко доступна для наших маленьких умов, если мы можем сказать, откуда появилась вселенная и куда она движется, если мы можем понять ее происхождение, природу и ее судьбу, тогда мы не являемся конечными существами и мы не ставим вопроса о бесконечном. Логическое убеждение, что все факты принадлежат некоторой системе и выражают божественный дух, представляет собой лишь идею.

Космологическое доказательство бытия божия пользуется понятием причины, которое недостаточно даже для эмпирического мира и становится совсем бесполезным, когда мы пытаемся связать мир опыта с первичной реальностью, обнаруживающей себя, так сказать, через эмпирический мир. Различные черты серий явлений не могут объяснить друг друга. Мы не можем признать наличие в мире явлений беспричинной причины. Вопрос об абсолютном начале серий явлений (сансара) содержит противоречие в самом себе. Добиваться установления абсолютного начала серий явлений — значит искать во времени то, что составляет условие самого бытия времени. Сущность сансары состоит в том, что у нее нет начала. Другая идея, требующая объяснения, — бесконечность, к которой мы восходим посредством простого отрицания конечности. Когда доказательство, основанное на признании причинности, имеющее значение в пределах мира изменяющихся явлений, применяется к реальному, то создается неправильное представление о самом реальном, поскольку оно становится объектом познания; и то, что мы логически рассматриваем как причину мира, рассматривается как принадлежащее миру опыта. Мы можем, исходя из конечности мира, делать логический вывод только о конечном творце, если даже при этом допускаем всеобщность принципа, что каждое следствие имеет причину³⁷⁰. Первая причина должна быть единством того же порядка бытия, что и объекты опыта, поскольку устанавливается отношение между объектами опыта и первой причиной. Если Ишвара представляет собой причину мира, он должен находиться внутри пространственно-временной структуры и являться некоторым человеком в собирательном смысле, самосознание которого определяется посредством тела и ума, аналогичных нашим собственным телу и уму. Если бы имелось подобного рода существо, то никакое доступное предвидению расширение нашего познания не могло бы дать нам возможности определить его природу и существование. Более того, такой бог, действующий с помощью орудий, аналогичных орудиям или инструментам человека, не бесконечен, не всемогущ.

Совершенно неудовлетворительно доказательство, ведущееся от морали, что контекст вещей приспособлен к душе человека и обнаруживает деяния милосерд-

³⁶⁹ Ср.: «Ибо один бог, обладающий такой широтой воззрения, восседает выше всего».

³⁷⁰ *Yat kāryaṁ tat sakartṛkaṁ.*

ного бога. Как бы ни ставился этот вопрос, ответственность в реальном мире за грех и зло падает на господ бога³⁷¹. Если для освобождения бога от ответственности за то, что он является источником зла, мы примем нечто аналогичное персидской мифологии и возложим ответственность за зло на сатану, тогда исключительность бытия бога исчезает и мы восстанавливаем дуализм бога и сатаны. С другой стороны, если душа, — частица бога, то бог должен также чувствовать душевную боль, подобно тому как при заболевании одного органа тела страдает от боли все тело. Отсюда следует, что страдания бога неизмеримо более велики, чем страдания индивидуальных душ. Что же касается нас, то лучше всего оставаться самоограниченными индивидуумами со своими конечными страданиями, чем подниматься до уровня бога и возлагать на себя бремя всего мира.

Совершенному богу не требуется целый мир для его собственного удовлетворения. Если утверждается, что весь мир существует ради удовольствия бога, тогда бог не есть бог, а всего лишь сансарин. Если же мы утверждаем, что бог имеет определения, качества (гуны), как например индивидуальность, совершенство и т. п., тогда трудно понять, каким образом все это может сосуществовать с абсолютностью. Логически кажется почти невозможной попытка сохранить или сочетать характерные черты индивидуальности (гун) и абсолютности (Брахмана). Урок, который извлекает Шанкара из этих неправильных доказательств существования бога, заключается в том, что этот вопрос по отношению к реальности лишен всякого смысла и возникает только то отношению к эмпирическому миру. Когда мы постигнем относительный характер мира, мы увидим, что проблема сотворения мира и ее решение принадлежит нашему логическому миру, но не реальности, как она существует сама по себе. Отвергать логические доказательства еще не значит отрицать существование Ишвары. С точки зрения Шанкары, никакое чисто рациональное доказательство существования бога в конечном счете не приемлемо.

В лучшем случае «доказательства» только скажут нам, что бог есть некоторая возможность. Реальность бога выходит за пределы наших рациональных способностей представления и понимания³⁷². Только тогда, когда мы обратимся за помощью к духовному откровению провидцев, запечатленному в священных книгах, мы можем достигнуть уверенности относительно реальности бога. В философии Шанкары реальность Ишвары не составляет самоочевидной аксиомы или некоторой логической истины, но является эмпирическим постулатом, который практически полезен. Его основу составляют шрути³⁷³. Ишвара — это всевышний дух, всеведущий (*сарваджня*) и обладающий всеми способностями (*сарвашактисаманвитам*). Он душа природы, начало вселенной, ее жизненное дыхание, ее живот-

³⁷¹ Древнееврейский пророк предложил решение: «Я придал форму свету и создал мрак; я установил мир и породил зло; я, бог, создал все эти вещи». Это изречение находит отклик в некоторых фрагментах упанишад. «Ибо он позволяет совершать хорошие деяния тем, кого он избавит от этого мира; и он допускает совершение зла теми, кого направит в преисподнюю; он хранитель, правитель и владыка мира» (Kauṣītaki Uṇ., III. 8).

³⁷² Ср. Швейцер: «Если мы признаем мир таким, как он есть, то невозможно объяснить его каким-либо способом, который придает значение целям и задачам деятельности отдельных людей и всего человечества. Мы не можем найти в мире никаких следов какого-нибудь целеустремленного развития, которое могло бы показать важное значение наших действий» (Preface, XII, «Civilisation and Ethics», pt. II).

³⁷³ Хотя Кант считается в Европе первым философом, стремившимся установить тщетность логических доказательств, однако ради справедливости следует отметить, что еще Платон указывал на несостоятельность логических доказательств. «Следовательно, невозможна задача обнаружить творца и отца всей этой вселенной и сказать о нем словами для всеобщего понимания» («Timoeus», 28, С.). Ср. епископ Гоур (Gore): «Я признаю, что человеческий разум никогда не смог бы посредством своих собственных усилий, без какой бы то ни было помощи, прийти к этой концепции бога-творца» («Belief in God», p. 152), и поэтому Гоур предлагает нам обратиться к откровению. То же — Фома Аквинский. Ср. S. B. на «Kena Uṇ.», I. 4.

ворный источник, начало и конец всех существующих форм. То, что основано на свидетельстве священных книг, не является обязательно противоположностью разуму. Признавать шрути — значит признавать убеждение, которого нельзя ни опровергнуть, ни доказать. В логическом описании вселенной, которое мы делаем лично для себя, мы достигаем той границы, за которой нам требуется помощь из другого источника. Прежде чем подняться к интуиции, мы обращаемся за помощью шрути. Священные книги служат нашим единственным источником познания творчества Ишвары³⁷⁴. Они говорят: «Причиной, которая вызывает происхождение, существование и исчезновение мира, существующего в названиях и формах, включающего в себя множество агентов, а также тех, кто пользуется наслаждениями, и содержащего плоды деяний, определенных в пространстве, времени и причинной зависимости, — одним словом, всего мира, который устроен и приведен в порядок таким образом, что является непостижимым даже для разума, — этой всеведущей и всемогущей причиной является Брахман (то есть Ишвара)³⁷⁵. Ишваре приписывают все достоинства, как метафизические, так и моральные. Утверждают, что он выше всякого зла³⁷⁶. Он — имманентный дух (*антарьямин*), проникающий в объективный и субъективный миры, он — видимый в сфере солнца (объект), так же как и в сфере глаза (субъект)³⁷⁷. Он — творец, правитель и разрушитель вселенной³⁷⁸.

Шанкара прилагает все усилия, чтобы доказать, что реальность Ишвары, раз она установлена свяственными книгами, можно примирить с требованиями разума. Мы только воспринимаем следствие, и поэтому невозможно определить, связан ли мир как со своей причиной с Ишварой или с чем-либо еще, поскольку одно и то же следствие может иметь различные причины. Таким образом, мы должны принять откровение священных книг, заключающееся в том, что Ишвара есть причина всего мира. Ишвара является первопричиной всего мира, поскольку у него нет происхождения (*асамбхава*), он как чистое бытие (*санматрам*) не может возникнуть из чистого бытия, так как отношение причины и следствия не может существовать без некоторого преобладания причины³⁷⁹. Ишвара не может возникнуть из дифференцированного бытия, потому что опыт учит нас, что различия происходят из неразличия, а не наоборот. Ишвара не может произойти из небытия, ибо у него нет сущности (*ниратмака*). Священные книги, отвергая также и этот взгляд, ставят вопрос: каким образом бытие может появляться из небытия? Ишвара не может быть также видоизменением, ибо это привело бы к бесконечному ряду умозаключений от следствия к причине³⁸⁰. Ишвара не сотворен, не имеет причины и не является следствием. Если бы Ишвара был следствием, то каждое следствие, начиная от акаши и далее по нисходящей линии, не имело бы сущности и мы попали бы в объятия нигилизма³⁸¹. То, что придает реальность всем модификациям, является Ишварой.

Признавая принцип, что каждое следствие имеет причину, уместно поставить вопрос: разве не могут быть причиной атомы, пракрити, небытие, индивидуальный агент или самопроизвольность?³⁸² Все эти возможности Шанкара отверга-

³⁷⁴ S. B., I. 1. 3.

³⁷⁵ S. B., I. 1. 2.

³⁷⁶ Chāṇ., I. 6; S. B., I. 20.

³⁷⁷ S. B., I. 1. 20; Bṛh. Up., III. 7. 9.

³⁷⁸ См. S. B., I. 1. 18—20, 22; I. 3. 39, 41; I. 2. 9—10.

³⁷⁹ Поскольку ничего более возвышенного, чем Ишвара, не может быть постигнуто, постольку Ишвара существует как не имеющий причины. Ср. это с онтологическим доказательством бытия божия у Декарта.

³⁸⁰ S. B., II. 3. 9.

³⁸¹ S. B., II. 3. 7.

³⁸² S. B., I. 1. 2.

ет. Природа не мертва, а жива и внутренне одухотворена. Арена природы хорошо приспособлена для драмы духовной жизни.

«В мире ни один неразумный объект без руководства со стороны разумного начала не порождает сам по себе произведений, которые служат для достижения поставленных человеком целей. Например, жилища, дворцы, кровати, стулья и т. п. — это все в надлежащее время вводится в жизни надлежащим разумом художника с целью получать удовольствие и избегать страдания. То же самое происходит и со всем этим миром. Ибо когда кто-нибудь наблюдает, как земля удовлетворяет потребности в наслаждении плодами многообразных действий и как, с другой стороны, тело, имея внутри себя и вне себя элементы, приспособленные для различных предметов или организмов и определенные в деталях таким образом, что тело может занять какое-то место продуктами своих многообразных действий... тогда возникает вопрос, каким образом эта приспособленность возникает из не имеющей разумности праджаны?.. Как учит опыт, глина, например, также формируется по различным образцам только до тех пор, пока этим процессом управляет гончар; подобно этому, какой-то разумной силой должна направляться и материя»³⁸³. Цель сотворения состоит в том, чтобы служить ступенью для награды за деяния в предшествующих существованиях, которых в прошлом для каждого индивида имеется бесконечное число. Не имеющая сознания пракрити не объясняет природы или субъективного аспекта мира и действия закона кармы. Сознание и деятельность должны относиться к категории причин мира³⁸⁴. Регулярность и приспособленность (*рачана*) указывают на присутствие сознательного руководителя. То же самое имеется в виду в мнении о сочетании различных средств ради единой цели³⁸⁵. Шанкара выделяет теорию философской школы пурвамимансы о том, что не бог, а апурва объясняет путь преодоления, на котором люди понимают плоды своих деяний. Эту теорию Шанкара критикует на том основании, что апурва не является духовной и не сможет действовать, если только она не приводится в движение чем-либо духовным. Сверхкосмический бог философской системы ньяя-вайшешики не соответствует истине, так как он не является материальной причиной вселенной. Если бы индивид был творцом, он создал бы то, что ему полезно, а не предметы противоположного характера, как например рождение, смерть, старость, болезнь и т. п. Ибо «мы знаем, что ни один человек не станет строить для себя тюрьму и искать убежища в ней»³⁸⁶. Случай, атомы, пракрити и бог философской системы ньяя — все это более претенциозно, чем догмы священных книг. Таким образом, всеведущий, всемогущий, вечный вездесущий Ишвара является причиной мира³⁸⁷.

Утверждается, что Ишвара представляет собой как материальную, так и действующую причину мира. На возражение, что материальные причины непознаваемы в опыте, Шанкара отвечает: «Нет необходимости, чтобы здесь дело обстояло так же, как и в опыте, ибо этот предмет познается путем откровения, а не посредством логического вывода». Если мы верим в откровение священных книг,

³⁸³ S. B., II. 2. 1.

³⁸⁴ Если одного присутствия Брахмана достаточно, чтобы привести в движение весь мир, как магнит притягивает железо, тогда разве простой близости пуруш недостаточно для деятельности пракрити? С другой стороны, авидья естественно стремится к созиданию и не нуждается в какой-либо цели. «Avidyā ca svabhāvata eva, kāryonmukhī na prayojanam apekṣate» («Bhāmātī», II. 1. 33).

³⁸⁵ S. B., 3. 39.

³⁸⁶ Na hi kaścid aparatanro bandhanāgaram ātmanaḥ kṛtvā' nupraviśati (II. 1. 21). Ср. Декарт: «Если бы я сам был творцом своего бытия, то наделил бы самого себя любым совершенством, о котором у меня есть идея, и, следовательно, стал бы богом» (Декарт, Метафизические размышления, Избранные произведения).

³⁸⁷ См. S. B., II. 1. 22; IV. 1. 23; IV. 1. 24.

нам нет необходимости приспосабливаться к опыту³⁸⁸. Согласно философии ньяйи, действующая причина — это та причина, которую, чтобы получить ее следствие, необходимо познать, а также необходимо желание и усилие. Последователи философии веданты признают только такое познание, которое является самодовлеющим, а не желание и усилие, которые предполагают предшествующее желание и усилие и т. д. до бесконечности. Утверждают, что Ишвара не может быть причиной мира, потому что в природе существует различие (*вилакшанатвам*) между причиной и следствием. Кусок золота не может быть причиной сосуда из глины, так что чистый, одухотворенный Ишвара не может быть причиной мира, который не является чистым и одухотворенным³⁸⁹. Шанкара отвечает, что не имеющие сознания объекты часто появляются у существ, обладающих сознанием; так, например, волосы, ногти имеются у людей. Из неодушевленного вещества — навоза — появляется одушевленное создание — навозный жук. Если же возражают, что эти случаи, несмотря на их явное разнообразие, в своей основе тождественны, поскольку и то и другое появляется из земли, то на это Шанкара отвечает, что Ишвара и мир имеют общую характерную особенность — бытие, или *самту*. Оба они не различаются полностью, и если Ишвара имеет некоторое преимущество (*атишая*), то в этом нет ничего удивительного, так как причина везде и всюду имеет эту характерную особенность³⁹⁰.

Другое возражение состоит в том, что если мир происходит от Ишвары и возвращается в него, то по его возвращении такие качества мира, как материальность, сложность, отсутствие разумности, ограниченность, отсутствие чистоты и т. п., должны осквернять Ишвару³⁹¹. В ответ на это возражение Шанкара указывает, что когда следствия возвращаются к своим причинам, они утрачивают свои специфические качества и погружаются в свою причину, подобно золотым украшениям, когда они снова переплавляются в слитки золота, и т. д. Если следствие сохраняет свои качества даже при поглощении его причиной³⁹², не может быть действительного восстановления первоначального вида. Но тогда выдвигается новое возражение, что, поскольку мир утрачивает свои специфические качества и погружается в Ишвару, у него нет никакого основания появляться снова в каждый новый мировой период разделенным на того кто пользуется наслаждением, и на объект наслаждения. На это возражение Шанкара отвечает при помощи аналогии: «Подобно тому как душа, находящаяся в глубоком сне или в состоянии размышления, возвращается (временно) к своему первоначальному единству, а при своем пробуждении возвращается к присущему ей индивидуальному существованию, пока не освободится от авидьи, — подобно этому все это совершается также и в результате возвращения к Ишваре»³⁹³. Разделяющая сила продолжает действовать в Ишваре, хотя она и не обнаруживается, когда в нем растворяется весь мир. Основа повторяющегося возвращения мира к существованию коренится в деяниях, совершенных в предшествующей жизни и требующих примирения. Освобожденный не возвращается, потому что в этих случаях³⁹⁴ отсутствует условие перевоплощения, а именно — ложное познание. Строго говоря, не существует никакого сотворения, так как сансара не имеет ни начала, ни конца. Сотворение и разрушение — это стадии в процессе сансары, длящиеся от вечности к вечности. В начале каждой кальпы (мирового периода) мы имеем развертывание

³⁸⁸ Na avaśyam tasya yathādṛṣṭam eva sarvam abhyupaganta vyam. См. также D. S. V., p. 92–93.

³⁸⁹ S. B., II. 1. 4.

³⁹⁰ S. B., II. 1. 6.

³⁹¹ Sthaulya, sāvayavatva, acetanatva, paricchinnavāśuddhyādi.

³⁹² S. B., II. 1. 9.

³⁹³ S. B., II. 1. 9.

³⁹⁴ S. B., II. 1. 9.

первоначального комплекса, заключающего в себе всю совокупность многообразия. Существует непрерывность в смене прошлого настоящим, состояния разрушения — состоянием сотворения, следующим за ним. Если всевышний Ишвара и индивидуальная джива соотносятся как целое и часть, то Ишвара должен испытывать страдание всякий раз; когда страдает душа. Чтобы преодолеть это затруднение, соотношение целого и части истолковывается как отношение оригинала и его отражения. Всякое нарушение отражения не влияет на оригинал.

Существует мнение, что бог не может быть причиной всего мира, где с одними обращаются хорошо, а с другими плохо, и тот, кто предаёт свои создания такой изменчивой судьбе, несправедлив и жесток³⁹⁵. Это затруднение преодолевается посредством признания закона кармы. Бог не действует произвольно, а воздаёт в соответствии с добродетельными или порочными деяниями каждого существа, совершенными в течение его предыдущих жизней. Сотворенное богом появляется на свет приспособленным к поступкам людей. Так как весь мир есть только арена искупления за деяния предыдущего рождения, то роль бога как творца является второстепенной. Мы не можем приписывать искусству садовника то, что обуславливается действием жизненных сил. Шанкара сравнивает бога с дождем, который помогает растениям расти, тогда как то, что из них растет, зависит не от дождя, а от природы семени. Новая жизнь каждого индивида определяется моральными качествами его поступков в прежней жизни³⁹⁶. Но может быть поставлен вопрос о том, почему бог не сотворил мир свободным от страдания и нищеты с самого начала, когда у людей не было ни достоинств, ни недостатков, определяющих их действия. Это ведет к логической ошибке под названием «круг в доказательстве». Шанкара отвечает: «Никто не может родиться и существовать без достоинств и недостатков; с другой стороны, без индивида не могут существовать ни достоинства, ни недостатки. Таким образом, придерживаясь доктрины о мире, имеющем начало, мы приходим к логической путанице»³⁹⁷. Мир не имеет начала (*anagā*)³⁹⁸. Каждое существование во всем мире по своей природе происходит от некоторого другого существования. Даже в периодических созиданиях и возвращениях к предыдущему соблюдается закон кармы; и сансара в тонкой или грубой форме существует в природе бога. В нем пребывает пракрити, или начало мира, которое само по себе не есть следствие и поэтому стоит выше всех следствий³⁹⁹. Движущая сила не имеет никакого источника вне Ишвары, так что майя или пракрити составляют часть природы бога. Ишвара, то есть Брахман, связанный с пракрити, является и действующей и материальной причиной мира. Мир как следствие Ишвары существовал уже до того, как он был создан в форме я, имеющего причину (*каранатмана*), подобно тому как он посредством своей силы продолжает еще существовать в самом созидании⁴⁰⁰. Еще до созидания *намарупа* (название и форма) составляет объект познания Ишвары⁴⁰¹.

Упанишады верят в имманентность бога. Они учат, что бог не отделяется от индивидуальной души, но при ее посредстве сам проникает в природу «Как абсолютно чистый, он не входит своим собственным я в тело которое не обладает чистотой, но если бы он это даже и осуществил, то покинул бы его вспомнив, что он создал тело. Душа, в форме которой бог вступил в мир могла бы без каких-либо затруднений положить конец всему миру. подобно тому как волшебник остано-

³⁹⁵ S. B., II. 1. 34.

³⁹⁶ S. B., II. 3. 39.

³⁹⁷ S. B., II. 1. 36.

³⁹⁸ S. B., II. 3. 42.

³⁹⁹ *Sarvasmād vikārat paro yo'vakārah* (S. B., I. 2. 22).

⁴⁰⁰ S. B., II. 1. 6. См. S. B. относительно *Kaṭha Up.*, III. 11; *Chāṇ.*, VIII. 14. 1.

⁴⁰¹ S. B., I. 1. 5.

ливаает колдовство, которое он сам и совершает. Но поскольку этого не происходит, то отсюда следует, что мир не создан каким-либо духовным существом, которое понимает, что хорошо для него, а что плохо»⁴⁰². На это возражение Шанкара отвечает указанием на производство различного рода действий из одной причины. Та же самая земля дает множество разного рода камней — в равной мере как драгоценных ювелирных украшений, так и простых камней. Таким же образом из единого бога появляется многообразие душ и действий⁴⁰³. Ишвара творит, не пользуясь при этом ничем. Посредством своего величайшего могущества он способен преобразовать себя во многообразное множество действий⁴⁰⁴. Для бога не требуется никакого содействия извне, ибо он обладает всеми необходимыми силами, которые сами по себе совершенны. Утверждается, что бог и риши могут творить многие предметы одной только силой размышления, без какой-либо внешней помощи⁴⁰⁵. Его работы творения не похожа на человеческие действия⁴⁰⁶. В силу особенного качества своей природы бог перевоплощает самого себя во вселенную, подобно тому как молоко превращается в творог⁴⁰⁷. Поскольку многообразие мира возникает из Ишвары, последний определяет и многообразие сил⁴⁰⁸. Если Ишвара по своей природе свободен, его невозможно принудить к творению. У бога нет никаких несовершенств, никаких неисполненных желаний. Приписывание богу какого-либо мотива (*прайоджана*)⁴⁰⁹ противоречит его самоудовлетворенности. Если бы мир был создан ради некоторой цели, выраженного желания или удовлетворения некоторой потребности, тогда только можно было бы обнаружить во всевышнем чувство нужды и незавершенности. Если же он создан без определенной цели, тогда его действия были бы не лучше поведения ребенка. Если бы бог являлся единственной причиной, то весь результат должен бы быть сразу налицо, тогда как в действительности мы имеем медленно разворачивающийся рост, который, по-видимому, указывает на различные причины для различных стадий. За ответ на это утверждение принимается положение, что действие не обязательно определяется извне. Оно может быть определено мотивами, которые являются внутренними для самой деятельности. Таким образом, указывается, что «деятельность господина бога должна быть рассматриваема как простая игра (*лила*), возникающая из его собственной природы, безотносительно к какой-либо цели»⁴¹⁰. Творческая деятельность Ишвары представляет собой нежелательный избыток его совершенств, который не может бесплодно оставаться в самом себе. Концепция лилы связана с целым рядом представлений. Акт творения не мотивируется каким-либо эгоистическим интересом.

Это является самопроизвольным избытком природы бога (*свабхава*), подобно тому как вдох и выдох составляют природу человека⁴¹¹. Бог не может избежать творения. Деятельность мира не есть результат изменения или отсутствия мысли, а является результатом просто природы бога. От полноты своего блаженства бог распространяет вокруг жизнь и силу⁴¹². Шанкара не рассматривает бесконеч-

⁴⁰² S. B., II. 1. 21.

⁴⁰³ S. B., II. 1. 23.

⁴⁰⁴ Paripūrṇasaktikam (S. B., II. 1. 24).

⁴⁰⁵ II. 1. 25. 31.

⁴⁰⁶ S. B., I. 4. 27.

⁴⁰⁷ Kṣīravat dravyasavbhāva viśeṣat (S. B., II. 1. 24). Аналогия с молоком неудачна, так как превращение молока в творог требует определенной температуры.

⁴⁰⁸ S. B., II. 1. 32 – 33.

⁴⁰⁹ Nityaparitṛptatvam (S. B., II. 1) Брахман представляет собой прангакамах осуществленной цели, поэтому телеология конечного сознания не может быть к нему применена.

⁴¹⁰ S. B., II. 1. 33.

⁴¹¹ S. B., II. 1. 3.

⁴¹² Ср. с концепцией Плотина о духе как беспредельном совершенстве.

ность как нечто существующее сначала само в себе и лишь затем, в силу необходимости, проявляющееся в конечном. Он творит от избытка радости и для осуществления требований морали. Рассматривая творчество как игру космоса, в которой всевышний снисходительно принимает участие, Шанкара показывает целеустремленность, рациональность, легкость и отсутствие усилия, сопутствующих творению. Освобожденный призывается принять участие в радостях Ишвары. Конечные центры различаются не от целого, но внутри него, и целое составляет идеал для я, стремящихся к нему. Даже вещи, которые кажутся неодушевленными и неразумными, принадлежат целому. Жизнь Ишвары пульсирует во всех частях, объединяя их все и вмещающая их в себе. «Все живые создания, включая и Брахму, рассматриваются как мое тело»⁴¹³. Ишвара и мир, причина и следствие — тождественны. Они не тождественны как формы или модификации, но тождественны по их основной природе Брахмана. Мир в состоянии творения развивается по имени и форме, и он находится в неразвитом состоянии при своем разложении. Творение является выражением в пространственно-временном плане того, что уже существует в боге⁴¹⁴. В конце каждого мирового периода (*кальпы*) Ишвара кладет конец целому миру, то есть, иными словами, материальный мир растворяется в лишенной различий пракрити, тогда как индивидуальные души, свободные на некоторое время от действительной связи с упадхи, пребывают, как и прежде, в глубоком сне. Но так как последствия из деяний еще не исчерпаны, они должны снова начать перевоплощенное существование, коль скоро Ишвара установит новый материальный мир. Тогда снова начинается прежний цикл рождения, действия, смерти и т. д.⁴¹⁵

Индивидуальные души, отличные друг от друга, рассматриваются как части Ишвары, которые, однако, не смешиваются одна с другой. Деяния и результаты различных душ не смешиваются⁴¹⁶, умирая, они возвращаются к своему источнику и вступают опять в новое существование⁴¹⁷. Индивидуальная душа, отождествленная с материальным телом, является дживой или дехин, то есть воплощенной. Единство всех этих джив, коллективных или космических я, находящихся в состоянии бодрствования, есть Вирадх или Вайшванара. Отождествляемое с тончайшим телом в состоянии сна индивидуальное есть *лингин* или *тайджас*. Единство всех тайджасов, или тонких я, есть *хираньягарбха* или *супратман*⁴¹⁸. Наконец, отождествляемое с каранашариной индивидуальное называется праджней, единство же всех праджнь представляет собой Ишвару. Индивидуальное в состоянии сна без сновидений все еще имеет элемент дуализма. Оно имеет буддхи, то есть источник мысли и воли. Ишвара в состоянии разрушения подобен дживе в состоянии сушупти, связанной с принципом дуализма, хотя он и не обнаруживается. Ишвара есть Брахман, скрытый в чистом буддхи. У него три гуны, и считается, что он трансцендентален по отношению к ним. Утверждается, что его облекает про-

⁴¹³ «Upadeśāsāhasrī», IX. 4: «Dakṣṇāmūrti Stotra, p. 9.

⁴¹⁴ Ср. Эмил Бронте:

Хотя земля и человек исчезли
И солнце и вселенные погасли,
Но остаешься Ты один,

И всякое существование будет существовать в тебе.

⁴¹⁵ Единый верховный владыка называется Брахмой, Вишну или Шивой, в соответствии с тем, творит ли он, сохраняет или разрушает всю вселенную. Творение (*сришти*) представляет собой функцию Ишвары, скрытую в саттве или Брахме. Разрушение (*пралая*) — это функция Ишвары, скрытая в тамасе или Шиве, тогда как существование (*стхити*) с его восходящими и нисходящими тенденциями является функцией Ишвары, скрытой в раджасе, или Вишну.

⁴¹⁶ S. B., II. 3. 49.

⁴¹⁷ «Chān. Up.», VI. 10.

⁴¹⁸ S. B., II. 3. 15.

зрачное тело чистой саттвы. От Ишвары до Вираджа, от сна без сновидений до состояния бодрствования, от праджни до дехин — таков порядок сришти, творения, или прогрессивной материализации; обратный же порядок составляет пралаю, или прогрессивную идеализацию. Шанкара признает актуальную трансформацию (*паринаму*) в мире явлений, хотя он и пользуется концепцией видимости (*виварттой*), чтобы указать на отношение мира к Брахману.

Материальной причиной будет та причина, которая порождает результат, не отличающийся от причины⁴¹⁹. Мир не отличается от Брахмана, который, как существующий (*сагруппена*), подвергается, по-видимому, изменению. Мир не отличается также от авидьи, которая, как лишенная сознания (*джагена*), подвергается изменениям. Таким образом, мир представляет собой смешение Брахмана и майи. В то время как Шанкара совершенно ясно указывает, что Ишвара является и действующей и материальной причиной вселенной⁴²⁰, в философской школе поздней адвайты возникли в этом вопросе разногласия. Согласно «Ведантапарибхаше», причиной эволюции мира будет майя, а не Брахман⁴²¹. Вачаспати утверждает, что если Брахман есть причина, то майя играет вспомогательную роль (*сахакари*). Брахман рассматривается как объект теми индивидами, которые подвержены влиянию майи. Для них он является вселенной, не имеющей сознания, и, как утверждается, составляет его причину⁴²². Эта точка зрения принимает майю за нечто, оказывающее влияние на дживу. Неодушевленность (*гжагата*) мира должна иметь своим источником что-либо другое, а не Брахмана, чистого и простого, и, быть может, лучше сказать, что мир с его конечно-бесконечной природой должен восходить к Брахману-майе как к своему источнику; но поскольку мы не в состоянии описать отношение мира к Брахману, можно сказать, что Брахман является субстратом мира, который представляет собой продукт майи. Этот взгляд признается «Падартханаттванирнайей»⁴²³. Автор «Сиддхантамуктавали» решительно возражает против подчинения Брахмана отношению любого рода и утверждает, что только майя является причиной мира. Автор «Санкшепашарираки» рассматривает абсолютного Брахмана как материальную причину мира, ибо все, что существует, должно принадлежать единой реальности. Другие мыслители, которые склонны приписывать Брахману отношения всякого рода, рассматривают Ишвару, то есть Брахмана, относимого к майе, как материальную причину⁴²⁴. Если материальная причинность приписывается абсолютному Брахману, то происходит это случайно (*татастхата*). Видьяранья считает, что причина, которая превращается в мир, есть майя⁴²⁵, тогда как причина, составляющая основу мира, является чистым сознанием, ограниченным майей⁴²⁶. Имеются мыслители, которые верят, что грубый объективный мир представляет собой следствие майи Ишвары, тогда как тончайший мир разума, чувств и т. п. является продуктом индивидуальной дживы, дополненной майей бога⁴²⁷. Имеются и другие мыслители, которые

⁴¹⁹ Svābhinnakāryaj anakartvam upanadātvam.

⁴²⁰ Взгляд, который поддерживается «Вивираной».

⁴²¹ Prapañcasya parināmy upādānam māyā na brahmety, siddhāntaḥ.

⁴²² Vācaspatimīśrās tu, jivāsrāmāyāviśayikṛtam brahma svata eva jāḍyāśrayaprapañcākāreṇa vivartamānatayopādānam iti māyāśahakarimātram (S. L. S., I).

⁴²³ Prapañce ubhayor api māyā brahmaṇor upādānatvam; tatra ca pariṇāmitayā māyayā upādānatvam; adhīsthānatayā ca brahmaṇa upādānatvam. Branmavivartamānatayā, avidyāparināmamānatayā upādānam (Commentary on S. L. S., I).

⁴²⁴ «Vivarana» упоминается в S. B., I. 1. 20; I. 2. 1.

⁴²⁵ Pariṇāmyupādānatā.

⁴²⁶ Viyartopādānatā является атрибутом mā yapahitacaitanyam.

⁴²⁷ Viyadadi prapañca tīśvarāśīśtamāyāpariṇāma iti; tatra tīśvara upādānam; antaḥkaraṇādikam tu, tīśvarāśīśtamāyāpariṇāma mahābhūtopaśīṣṭajivāvidyākṛtabhūtasūksmā kāryam iti tatrobhayor upādānatvam (S. L. S., I).

приписывают субъективный мир силе авидьи и не находят никакой необходимости в объединении с майей Ишвары, приписывая последней роль вселенной, состоящей из элементов. Когда мы рассматриваем вопрос с двух различных точек зрения, объективной и субъективной, Брахман составляет основу, на которой зиждется объективный мир, тогда как Атман представляет основу, на которой стоит субъективный мир. В то время как первичная реальность является материальной причиной внешнего практического мира чувства и деятельности, джива представляет собой материальную причину мира кажущихся предметов и мира сновидений. Несмотря на все эти взгляды, отвергающие попытку превратить мир в продукт индивидуального субъекта, или дживы, имеются некоторые мыслители, которые придерживаются мнения, что джива является материальной причиной всего, проецирующей внутри себя весь порядок вещей от Ишвары и ниже, подобно тому как она проецирует и мир сновидений⁴²⁸.

■ ФЕНОМЕНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ИШВАРЫ

Безразлично, будем ли мы говорить, что Брахман, выраженный в логических формах, представляет собой мир опыта или же что он является Ишварой. Ишвара всеобъемлющ и содержит в себе все, что существует потенциально в прапайе и актуально в творении. По-видимому, нет достаточного основания для замечания Дойссена, что Шанкара детально не отличает недифференцированного Брахмана от мира явлений, с одной стороны, и от Ишвары — с другой. Дойссен указывает: «Этот недифференцированный Брахман имеет две противоположности: во-первых, *формы феноменального мира, как Брахмана*, обусловленные упадхи, явлениями; затем, во-вторых, несовершенные, фигуральные, образные идеи, которые мы составляем о господе боге, чтобы приблизить его к нашему пониманию и богослужению. Странно, что между этими двумя контрарными противоположностями недифференцированного Брахмана, как бы широко они, естественно, ни были обусловлены, Шанкара не проводит никакого резкого различия; и если даже на основе одного фрагмента может показаться, что Шанкара видит в феноменальных формах основу (*авамбанам*) наличных форм, тем не менее, из постоянного смешения этих двух форм контрарных противоположностей... следует, что наш автор никогда ясно не представлял себе различия между ними»⁴²⁹. Дойссен согласен, что Шанкара в одном фрагменте указывает на это различие и отвергает его, как не заключающее в себе никакого смысла (*вьяртха*). Весь феноменальный мир представляет явление Брахмана. Брахман, на котором все зиждется, становится Ишварой, включающим в себя все, когда он принимает феноменальные формы. Различие между бесконечным Ишварой, с одной стороны, и индивидуальными душами — с другой, представляет собой члены одного целого, аналогично различию между царствами Магадха и Вайдеха, принадлежащими тому же самому миру⁴³⁰. Когда Брахман как реальность постигается как Брахман-сансара, то бог, человек и мир (Ишвара, джива, прапанча) становятся главными элементами.

Теоретическая философия, заинтересованная в том, чтобы дедуцировать мир бытия из первого принципа — абсолютного я, не содержащего в себе ничего случайного, — обязана, безразлично как на Востоке, так и на Западе, признать некий принцип самообнаружения (майя) объективности (пракрити). Кант в ев-

⁴²⁸ Анпаядикшита описывает занимаемую ими позицию следующим образом: «Jīva eva svapnadraṣṭvat svasminn īśvarādisarvakalpakatvena saryakāraṇam ity api kecit».

⁴²⁹ D. S. V., p. 205 — 206.

⁴³⁰ S. B., III. 2. 31.

ропейской философии доказывал, что не существует никакого опыта вне трансцендентального единства апперцепции, и тем не менее от утверждал это чисто формально и поэтому оказался не в состоянии извлечь из этого весь опыт. Рассматривая опыт как взаимодействие между трансцендентальным единством апперцепции и вещами в себе, он ввел в свою систему элемент иррациональной случайности.

Фихте воспринял от Канта главную истину, что всякий опыт существует только для субъекта, и пытался из этого вывести опыт. Он утверждал, что в развитии субъекта не принимает участия какой-либо посторонний фактор, а что каждая ступень определяется изнутри. В каждом факте самоутверждения абсолютный субъект выражает себя как «иное». Я не может утверждать или полагать самого себя иным путем, кроме противопоставления или различения я и не-я. Элемент «иного» содержится внутри самого существа я. Постепенно мы получаем дифференциацию на множество конечных *ego*, которые сразу же все вместе становятся иными в большей степени, чем я само по себе. Таким образом, я, по Фихте, делает из себя узду или препятствие для не-я как необходимого условия осознания своей собственной деятельности.

Необходимо допустить самоограничения первоначального сознания или возникновение препятствия, вызывающего раздвоение, как бы оно ни было невыразимо. Подобным же образом в концепции Ишвары мы имеем, кроме абсолютного Брахмана, элемент объективности, или пракрити, самовыражения, или майи.

Когда мы исходим из целей человека, мы должны предложить некоторое объяснение мира становления. Он не может быть обусловлен Брахманом, которому присуща неизменность. Если сам Брахман изменяется, то он перестает быть Брахманом. Если он никогда не должен переставать быть самим собой, то есть никогда не должен изменяться, то изменение, с которым мы встречаемся, остается необъяснимым. Изменение вселенной невозможно проследить до пракрити, которая лишена разума. В то время как Брахман символизирует бытие, пракрити означает становление. Но ставить пракрити как первичную категорию рядом с Брахманом означало бы ограничение природы Брахмана, не имеющего ничего другого, ничего внешнего. Но если не допускать существование «другого», то объяснить мир становится затруднительным. Имеется только единственный путь — признать сагуна-Брахмана, или Брахмана, изменяющегося в Ишвару, который сочетает в себе природу — бытие и становление их обоих — не привязанного ни к чему Брахмана и лишенную сознания пракрити. Неопределимый для мысли становится самоопределенным. Первичное единство снимает себя и проявляется независимо от него самого. Чистый, простой, самодовлеющий абсолют становится личным богом, принципом бытия во вселенной, связывающим все предметы друг с другом и связывающим их с собой. Брахман — это то, что находится вне субъекта и объекта. Когда он становится субъектом, вступая в общение с объектом, мы имеем Ишвару, логос, единство во множестве. Чистая объективность, или пракрити, развивает весь мир через посредство силы субъекта, бога. Сама по себе пракрити, или объект, не обладает существованием или смыслом. Она неразумна и поэтому не может сама по себе, без помощи мыслящего духа, быть причиной чего-либо. Практика представляет собой просто инобытие субъекта, и весь мир представляет собой гетеризацию, или объективизацию, Ишвары, самосознающего Брахмана. Ишвара сочетает два начала: Брахмана и пракрити. Ишвара не есть чистое сознание (*чайтанья*), но самосознающая личность. «Он предопределяет (*айкшата*), что я стану множеством, что я буду производить потомство»⁴³¹. Познание, самосознание и личность возможны только при условии, если они являются

⁴³¹ Chāṇ., VI. 2. 3. См. также Ait, I. 1. 1; Praśna. VI. 3. 4; Muṇḍ., I. 1. 9.

объектами. Всеведение (*sarvagjñatva*) характеризует бога, хотя его возможности объясняются различным образом⁴³².

Природу Брахмана составляет джняна, или познание. Оно принимает форму следствия, когда оно ограничено познаваемым объектом. Затем по отношению к этому объекту Брахман известен как Виджнятр, или субъект познания. Иными словами, Брахман, природу которого составляет познание, становится познающим, когда он противостоит познаваемым объектам⁴³³. Точка зрения Шанкары совпадает со взглядами Рамануджи и Гегеля, что *не-я* остается интегральным элементом личности. Только если они рассматривают понятие личности как наивысшее понятие, то Шанкара утверждает, что мы пребываем в мире явлений до тех пор, пока мы имеем сознание *не-я*. Чтобы проникнуть в реальное, мы должны выйти за пределы этого различия. Когда чистое бытие становится относительным бытием, его первое отношение должно быть чем-то отличающимся от бытия. То, что отличается от бытия, есть небытие⁴³⁴. Ишвара, который отличается от Брахмана, или непрерывной энергии света, есть свет, утверждающий себя во тьме и через нее. Он — принцип истины, создающий порядок в хаосе, дух бога, распространяющийся по поверхности вод⁴³⁵. Темнота стремится подавить и затмить свет и пытается все закрыть, а свет всегда стремится преодолеть тьму. В то время как имеется существенный антагонизм между Брахманом и тьмой, между Ишварой и тьмой, имеет место и борьба, и, в конечном счете, — победа света над тьмой. Таким образом, Ишвара — этот опосредствующий принцип между Брахманом и миром — принимает участие как в одном, так и в другом. Он един с Брахманом и тем не менее связан с объективным миром. Шанкара утверждает, что еще до сотворения личный Ишвара находит свой объект в именах и формах, которые не могут быть определены ни как существа, ни как их противоположности, которые не развиваются посредством борьбы в направлении общей эволюции⁴³⁶. Здесь мы имеем первичный дух, рассматриваемый как *его*, созерцающее *non-ego* как свой объект. Для Ишвары неизменяемость и неактивность невозможны. Как реальный в эмпирическом смысле, Ишвара должен быть постоянно действующим, то теряя, то находя самого себя, выходя во вселенную и возвращаясь к самому себе через вселенную. Тот, который ничего не делает и держится в стороне от всего мира, не есть бог и, во всяком случае, не есть бог любви. Любовь живет жизнью своего объекта, сочувствуя горю даже в случае виновности в несправедливости и причинении зла и радуясь праведной жизни. Для Шанкары, как и для многих других философов, невозможно то самосознающее бытие, которое не имеет никакого объекта, не обладает своей противоположностью и не утверждает своего единства в его границах. Самосознающая личность живет, движется и существует посредством своих проявлений или объектов. И тем не менее необходимо указать, что она никоим образом не подвергается влиянию своего объекта — тезис, который трудно обосновать. События в природе и изменения в душе вызыва-

⁴³² Бхаратитиртха утверждает, что Ишвара обусловлен майей, в которой пребывают тончайшие впечатления умов всех созданий. С этим согласен автор «Пракатартхи», который замечает, что, поскольку майя имеет одинаковое протяжение с феноменальным миром, прошлым, настоящим и будущим, она дает возможность тому, кто ею владеет, иметь всеобъемлющее познание. Автор «Таттвашуддхи» указывает, что божественное познание не нуждается в том, чтобы быть всегда непосредственным. Так как существующий мир в целом непосредственно познаваем богом, он может вспоминать прошлое и предвосхищать будущее. Автор «Каумуди» утверждает, что бог, как обладающий характерными чертами Брахмана, освещает все объекты (см. S. B., I. 4. 9 и Siddhāntaleśa, I).

⁴³³ Этого взгляда придерживается также и Вачаспати.

⁴³⁴ Ср.: «И свет во тьме светит» (Иоанн, 15). Епископ Весткотт, комментируя это место, пишет: «Вместе со светом внезапно и без подготовки появляется тьма» («The Gospel according to St. John», p. 5).

⁴³⁵ См. введение к S. B. G.

⁴³⁶ S. B., I. 1. 5. «Anirvacaniye, nāmarūpe avyākṛte vyācīkīrṣite».

ют перемены в природе Ишвары. «Веданта-парибхаша» открыто признает, что деятельность живых существ порождает различные модификации майи или пракрити, составляющее упадхи, то есть тело Ишвары⁴³⁷. Появление и исчезновение мира показывает, что божественная природа претерпевает изменение: сгущение и расширение. До тех пор пока созидание и разрушение образуют реальные движения в жизни бога, он не пребывает вне времени, но является субъектом времени; так что, если даже созидание и разрушение относятся к эмпирическому миру, ему также принадлежит Ишвара. Мы применяем категорию изменения, которая требует перманентности, и доказываем, что Ишвара является перманентной основой и к его телу относятся эти изменения⁴³⁸. Ишвара принял вид неразвитого тончайшего тела, представляющего собой источник имен и форм и основу для проявления действий господина бога, и то лишь как ограничение, которое установлено им для самого себя⁴³⁹. Признание бесформенной материи, сосуществующей вечно с богом, явно влечет за собой ограничения бесконечности бога. Здесь нам во многом помогает утверждение, что ограничения не являются внешними, более или менее материальными.

Во время как считается, что сагуна-Брахман изменяется, вместе с тем утверждается, что он все же остается внутри своей основополагающей идеи, так что все перемены происходят в случайных, а не в существенных моментах. Единство Ишвары не ослабляется самовыражением во множестве⁴⁴⁰. «Как фокусник не подвергается воздействию майи, которую он сам и создает, поскольку она нереальна, так и всевышний не поддается воздействию майи сансары»⁴⁴¹. Таким образом, Шанкара пытается сочетать идеи отрицания конечного с предположением конечного в своей концепции Ишвары. Обвинение, направленное против Спинозы, что он... свел абсолютом просто к пустоте неопределенного бытия, которое он непоследовательно превращает в самоопределяющегося бога, — это обвинение не имеет силы против Шанкары, который не допускает этой большой непоследовательности. Шанкара ясно сознает, что отрицание всех определений конечного может дать нам только абстрактное бытие, о котором ничего нельзя сказать, кроме того, что оно существует. До тех пор пока мы применяем методы логики, наивысшую реальность представляет собой не неопределенный Брахман, а определенный Ишвара, являющийся источником всех многообразных изменений вселенной. Но существует предубеждение, принимающее всю философию Шанкары, против адекватности логики и конечности ее идеалов. Поэтому мы обнаруживаем, что, по мнению Шанкары, концепция сагуна-Брахмана, или конкретного духа, настолько противоречива и непоследовательна, что сагуна-Брахман не может рассматриваться как наивысшая реальность.

То, что Ишвара составляет средоточие всякого конечного существования, материальной и действующей причин мира, является известным допущением. Легко сказать, что конкретное всеобщее сочетается реальность всеобщего и особенного, но каким образом — это является тайной. Если в мире опыта отношение тождества и различия, постоянства и изменения недоступно пониманию, оно не может быть постигнуто применительно и к Ишваре. Шанкара знает, что его точка зрения не свободна от обвинения в абстрактном тождестве, но он считает, что тождество и

⁴³⁷ *Srjgamānaprāṇikarmavaśena parameśvaropādhibhūtamāyāyām vṛttiviseśa idam idānīm pālayitavyam, idam idānīm saṃhartavyam ityādyākārā jāyante, tāsām ca vṛttinām sādītvaṭ tatpratibimbitacaitayam anī sādīty ucyate*(I).

⁴³⁸ S. B., II. I. 4. В «Дакшинамутри стотре» он говорит: «Все, что движется или не движется во вселенной — земля, вода, воздух, огонь, эфир, солнце, луна и дух, — представляет собой только восьмеричную форму всевышнего, и нет совершенно ничего, что по размышлении является иным, чем всевышний».

⁴³⁹ *Avyakrtam nāmarūpabījaśaktirūpam, bhūtasūksmam īśvaraśrayam, tasyaivopādhibhūtam* (S. B., I. 2. 22).

⁴⁴⁰ *Chān*, VIII. 14. 1; VI. 3. 2; *Tait. Ar.*, III. 12. 7; *Svet. Up.*, VI. 12.

⁴⁴¹ S. B., II. 1. 9. *Yathā svayamprasāritayā māyayā māyāvi triṣv api kāleṣu in the saṃsprśyate'vastutvāt, evam paramātmāpi saṃsāramayaya na saṃsprśyata iti*.

различие не могут быть логически связаны. Каким образом они оба могут сосуществовать — Шанкара чувствует, что он этого не знает⁴⁴². Концепция Ишвары, как конкретного целого, есть не столько объяснение опыта, сколько иная формулировка этой же проблемы. Наш опыт включает в себе две черты — тождество и различие или постоянство и изменение. Мы ставим вопрос, что представляет собой опыт, являющийся комплексом душ и предметов и характеризующийся постоянством и изменением. И мы отвечаем, что Ишвара представляет собой объяснение опыта, так как он сочетает обе эти черты и с ним органически связан мир индивидуальных душ и предметов. Утверждение, что они составляют тело Ишвары, не может быть принято за объяснение опыта. Мы создаем обобщенную концепцию опыта и называем ее Ишварой. Объяснение мира, воспринимаемого на опыте, дает сам мир, который в его общих границах называется Ишварой. Рамануджа и Гегель утверждают, что первичная реальность представляет собой единство, содержащее множество. Рациональное для них является реальным. И бог, и мир реальны. Они не придают значения неопределенности интуиции и таинствам реальности. Они интересуются не вопросом о том, что такое реальное само по себе, а реальным для мысли, заключающим в себе элемент отрицания. Процесс мышления состоит в постоянном усвоении своих собственных противоречивых и разрозненных частей и в стремлении преодолеть их посредством разума. Таким образом, вся духовная жизнь является непрекращающейся борьбой с весьма стойкими элементами. Божественная жизнь рассматривается как вечная деятельность. Размышлять о мире как логическом единстве или единой системе — значит думать о нем как о проявлении единого, законченно-определенного принципа в бесконечности деталей. Но мы не должны упускать из виду трудности, связанные с этой концепцией всевышнего как конкретного всеобщего, или единства конечного и бесконечного.

Шанкара считает, что цель встречающихся в древних текстах сказаний о сотворении мира состоит в том, чтобы установить тождество Брахмана и мира⁴⁴³. Если бы мир не был тождественным с богом и если бог сотворил мир, как субстанцию, обособленную от него самого, тогда бога можно было бы обвинить в том, что его действия происходят под влиянием внешних побуждений. Иными словами, он совсем не бог⁴⁴⁴. Если бог действует ради соблюдения закона кармы, тогда он ограничен этим законом. Мы уже касались вопроса о концепции Фихте относительно я, которое достигает самосознания посредством, так сказать, противопоставления себя какому-либо препятствию и, как это случается, возвращается в виде отражения от этого препятствия к себе. Такое я реально зависит от своего *иного*, о котором утверждается, что оно должно быть его источником и опорой. Я не может появиться раньше вселенной, равно как и пережить ее. Если мы достигнем уничтожения *не-я*, то одновременно мы достигнем уничтожения я. Когда Фихте хотя и смутно, но осознал эти следствия, он выдвинул концепцию реальности, которая есть «не субъект, а их основа». Шанкара более ясно понимает то, что Фихте только осторожно нащупывал, а именно то, что субъект и объект являются логическими различиями, не имеющими значения, когда мы говорим об источнике самой логики. Абсолют не является ни носителем знания, ни объектом, а представляет знание как оно есть (*джнянам*). Если

⁴⁴² Шанкара не встретил бы большой поддержки и в реалистической теории реальности универсалий вместе с теорией особенных понятий, так как универсалии реалистов не имеют притязаний на бесконечность. Они — конечные реальности, хотя иного порядка, чем частные реальности; и если бог является всеобщим этого характера, он может проявляться различными путями просто потому, что он конечен. Если бы он был бесконечным, он мог бы действовать только в одном направлении, или, вернее, Шанкара сказал бы, что бог не мог бы совсем действовать. Он мог бы только существовать, а не находиться в процессе становления, и поэтому не возникает тогда никакого вопроса о его деятельности или проявлении.

⁴⁴³ *Evam utpattyādiśrutīnām aikatmyāvagamaparatvāt* (S. B., IV. 3. 14). См. также S. B., II. 1. 33.

⁴⁴⁴ S. B., II. 2. 37.

весь мир рассматривается как объективизация мысли бога, существующего для того, чтобы он мог сохранять самого себя в качестве самосознающего мир как объект, тогда такой бог является только относительным, а не абсолютным⁴⁴⁵; потому что «абсолюту нет необходимости принимать перед зеркалом позу или, подобно белке в клетке, вращать колесо своих собственных достоинств»⁴⁴⁶. Одним словом, личность не составляет первичную категорию вселенной. Плотин отмечает: «Все, что обладает самосознанием и самодеятельностью интеллекта, является производным»⁴⁴⁷. Таким образом, вне персонального Ишвары существует Брахман как абсолют, возвышающийся над всяким саморазделением и держащий абсолютную объективность и субъективность в неразрывных узах абсолютного сознания.

Существует разрыв между Брахманом, постигаемым посредством интуиции и не имеющим логических определений, с одной стороны, и, с другой — умопостигаемым Брахманом, представляющим собой творческий принцип, который объясняет различие, но в то же самое время его преодолевает. Логическому интеллекту неопределенный Брахман сам по себе кажется тенью, в которой все цвета становятся серыми. Если это должно служить объяснением конечного, то оно может быть получено только через введение самой формы конечного в сущность абсолюта. Если мы пытаемся думать о чистом бытии, мы в то же время думаем о небытии; таким образом, из взаимодействия того и другого возникает становление вселенной. Строго говоря, даже бог, и тот находится в становлении. В его собственной внутренней природе содержится противоречие бытия и небытия. Вероятно, Ишвара порождает сам себя, а раскрывает свое содержание в бесконечном процессе становления. Бытие и небытие составляют два аспекта одной и той же реальности — позитивную субстанцию и негативный призрак той же самой реальности. Упрек со стороны критики, что Шанкара ставит нас перед непроходимой пропастью между ниргуна-Брахманом, о котором ничего нельзя сказать, и сагуна-Брахманом, включающим в себя и унифицирующим весь опыт, — этот упрек основан на путанице в исходных точках зрения. Мышление никогда не может не обращать внимания на различие субъекта и объекта; так как наивысшим для мышления является абсолютный субъект с заключенным в нем самом объектом, то за пределами субъекта и объекта мы имеем Брахмана.

■ ФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ МИРА

Не могут быть одинаково реальными Брахман и мир, единство и множество. «Если бы и единство и множество были реальными, мы не могли бы сказать тому, кто занят обычной житейской деятельностью, что он уличается в неправде... нельзя было бы сказать: «из познания возникает освобождение». Более того, в этом случае познание многообразия не может быть преодолено познанием единства»⁴⁴⁸. Если судить на основе критерия реальности, то мир опыта обнаруживает свой феноменальный характер. Все отдельные факты и события как объекты противостоят познающему субъекту. Каким бы ни являлся объект познания, он подвержен разрушению⁴⁴⁹. Шанкара утверждает, что различие между реальностью и видимостью, субстанцией и внешним проявлением тождественно различию между субъектом и объектом. В то время как объекты, которые мы воспринимаем, нереальны, Атман, который воспринимает, но сам остается невоспринимаемым, реален⁴⁵⁰. Отличная объекты, находя-

⁴⁴⁵ Māyopādhir jagadyonih sarvajñatvādilakṣaṇaḥ (Vakyavṛtti, p. 45).

⁴⁴⁶ «Appearance and Reality», p. 172.

⁴⁴⁷ «Enneads», III. 9. 3; McKenna E. T., vol. II, p. 141.

⁴⁴⁸ S. B., II. 114.

⁴⁴⁹ Yad dṛśyaṁ tan naśyam.

⁴⁵⁰ Ср.: «Видимые предметы временны, а невидимые вечны».

щиеся в состоянии бодрствования, от объектов в состоянии сна со сновидениями, Шанкара настойчиво утверждает, что поскольку это объекты сознания, они не реальны⁴⁵¹. Реальное есть то, что свободно от внутреннего противоречия, а весь мир наполнен противоречиями. Мир пространства, времени и причины сам собой не объясняется. В конечном мире не существует примиряющего начала, посредством которого преодолевались бы трудности. Пространство, время и причина, являющиеся формами всякого опыта, не представляют собой первичное. Реальное только затмевается ими. Если мы выйдем за пределы различий места, моментов и событий, то мы можем сказать, что мир многообразия исчезает в одной-единственной единице⁴⁵². Опыт, отлитый в формы пространства, времени и причины, — это только феноменальный опыт. Реальное есть то, что имеется налицо во всякое время⁴⁵³. Реальное — это то, что всегда было, есть и будет⁴⁵⁴. Реальное не может быть сегодня налицо и отсутствовать завтра. Мир опыта не дан во всякое время, и поэтому он не реален. Когда достигнуто интуитивное познание реальности, тогда мир опыта становится трансцендентным. Мир, как утверждается, должен быть нереальным, так как он устраняется истинным познанием⁴⁵⁵. Признание высшего обрекает низшее на нереальность. Объекты мира изменчивы. Они никогда не обладают наличным бытием, но всегда находятся в процессе становления. Ничто из того, что изменяется, не бывает реальным, представляя собой вечное, трансцендентное бытие. Шанкара говорит: «То, что вечно, не может иметь начала, а все, что имеет начало, не бывает вечным»⁴⁵⁶. Наш разум не удовлетворяется объектами, которые изменяются; только те объекты, которые не изменяются, являются реальными⁴⁵⁷. То, что реально, не может не быть. Если что-либо реально в сансаре, оно не перестает быть реальным и в мокше. В этом смысле изменяющийся мир не реален. Мир не есть чистое бытие, равно как и чистое небытие. Чистое бытие не является существенным, а также и не каким-либо отдельным предметом всемирного процесса. Чистое бытие не является действительным понятием, но если бы это было так, то абсолютное небытие представлялось бы сущностью; а то, что, по предположению, служит отрицанием всякого существования, должно быть существованием, не требующим доказательства. Ничто не есть вещь. То, что существует, — это становление, которое не есть ни бытие, ни небытие, так как оно порождает действия⁴⁵⁸. Ни в одной точке мир не может достигнуть бытия и прекратить становление. Мир неразрывно связан с историческим процессом борьбы за то, чтобы стать бесконечным, хотя он никогда и не достигает бесконечности. Всегда имеется нечто за пределом сотворенной вселенной⁴⁵⁹. Реализация Атмана представляет собой конечную цель

⁴⁵¹ *Drśyatvam asatyatvaṃ ca aviśiṣṭam ubhayatra* (S. B., o Gaudapada, *Karika*, II. 4).

⁴⁵² Cp. *Asti bhāti priyaṃ rūpaṃ nāma cety aṃśapañcakam Ādyaṃ trayaṃ brahmarūpaṃ jagadrūpaṃ tatodvayaṃ*.

См. Appaya Dīkṣita, *Siddhāntaleśa*, II.

⁴⁵³ *Traikālikādyabādhyatvam*.

⁴⁵⁴ *Kālatrayasattāvat*. Cp. «Viṣṇu Purāṇa»: «Yat tu kālāntareṇāpi nānyasamjñam upaiti vai Paripñamādisambhutam tad vastu...» (II. 13. 95). Реальное есть то, что даже с течением времени не получает различного назначения, извлекаемого из изменения формы и т. п. Cp. слова в христианской литургии: «...как вначале, так и теперь, и в будущем мир не имеет конца».

⁴⁵⁵ *Jñānaikanivartyatvaṃ*. «Коль скоро у нас возникает сознание недвойственности, исчезает сразу же трансмиграционное состояние индивидуальной души, а также сводится к нулю и творческая способность Ишвары. Все явления многообразия, возникающие из неправильного познания бытия, устраняются совершенным познанием» (S. B., III. 2. 4; «Ātmabodha», VI и VII).

⁴⁵⁶ *Nahi nityaṃ kenacid āradhyate, loke, yad ārabdhaṃ tad anityam* (S. B., Tait. Up., Introduction).

⁴⁵⁷ *Yadvīṣavā buddhir na vyabhicarati tas sat; yadvīṣayā byddhir vyabhicarati tad asat*. См. также S. B., I. 1. 4; Tait. Up., II. 1.

⁴⁵⁸ *Arthakriyākari* Cp. Sureśvara: «Небытие, как отделенное от бытия, так и тождественное с ним, не поддается доказательству. Поэтому только бытие может явиться источником пракрити» («Varttika», p. 927).

⁴⁵⁹ S. B., IV. 3. 14.

(*авасана*) всех мирских деяний⁴⁶⁰. Эта цель остается недостигнутой, пока мир продолжает существовать как мир. Отношение Ишвары к миру безначально (*анади*). Отношение бытия и небытия есть отношение исключения противоречия, и бытие, стремясь преодолеть небытие, отрицает его путем превращения в бытие. Это и составляет цель процесса становления, происходящего под воздействием Ишвары, который всегда активен в извлечении небытия из существования и выведении из него вечного процесса существования. Однако в сфере логики превратить небытие в эквивалент бытия невозможно. В эту бесконечную задачу вовлечен мировой процесс.

От начала и до конца всех вещей всегда возникает вопрос о свете, проникающем в царство тьмы. Этот вопрос мы можем отодвигать все далее и далее. Однако он только откладывается, но никогда не исчезает. Отношение бытия к небытию в конечном мире не есть отношение исключения, а представляет собой отношение полярной противоположности. Идеи одновременно являются антитетическими и соотносительными. Ни одна из них не достигает актуальности, кроме как посредством противопоставления с другой. Как бы глубоко одна из идей не могла проникнуть в другую или оказаться сама проникнутой другой идеей, между ними всегда остается различие и противоположность. Таким образом, все в мире неустойчиво, обречено на мимолетность, быстротечность. Даже на наивысшее начало в мировом процессе — личного бога — небытие накладывает свой отпечаток. Только Брахман является чистым бытием, обладающим всем, что имеется в реальности во всех вещах, без их ограничения или элементов небытия. Все, что отличается от Брахмана, не реально⁴⁶¹. Природа сансары состоит всегда в том, чтобы становиться тем, чем она не является, и преобразовывать себя путем выхода за пределы самой себя. «Мир так же есть, как его и нет, и поэтому его природа неопишима»⁴⁶². Отличаясь как от бытия, так и небытия⁴⁶³, мир имеет характерные черты как того, так и другого⁴⁶⁴. По утверждению Платона, все конечные предметы состоят из бытия и небытия⁴⁶⁵. Приводящая нас в смущение масса многообразия явлений должна принадлежать реальности, потому что не существует ничего другого, в чем она может пребывать, и все же это не есть реальность. Как утверждается, она должна быть явлением, или видимостью реальности⁴⁶⁶. По словам Бозанкета, всякое конечное существование представляет собой «великое первичное противоречие конечно-бесконечной природы». Небо и земля должны исчезнуть, наше тело распадается, наши чувства изменяются, и наши эмпирические *ego* формируются на наших глазах. В конечном счете, все это не представляет собой ничего реального. Майя представляет собой абстрактное выражение этой феноменальности мира.

■ ДОКТРИНА МАЙИ

Итак, попытаемся понять значение доктрины майи⁴⁶⁷, составляющей главную характерную особенность системы адвайта. Весь мир рассматривается как майя, так как он не может быть признан реальным по причинам, изложенным в

⁴⁶⁰ S. B. G., XVIII. 50.

⁴⁶¹ Brahmaphinnam sarvam mithyā brahmaphinnatvāt («Vedantaparibhāṣā»).

⁴⁶² Tattvānyatvābhyām anirvacaniyā... Cp. Plotinus Enneads, III. 6, 7. McKenna's E. T., vol. II, p. 78.

⁴⁶³ Sadasadvilakṣaṇa.

⁴⁶⁴ Sadasadātmaka.

⁴⁶⁵ Satyānrte mithunīkṛtya (S. B., Introduction).

⁴⁶⁶ Vakalpo na hi vastu (Śaṅkarānanda on B. G., IV. 18).

⁴⁶⁷ В ригведе слово «майя» встречается постоянно и используется главным образом для обозначения сверхъестественной способности богов, особенно Варуны, Митры и Индры. Во многих древних гимнах майя восхваляется как поддерживающая мир сила (R. V., III. 38. 7; IX. 83. 3; I. 159. 4; V. 85. 5). Майя, понимаемая как хитрость, коварство, представляет особую прерогативу асуров,

предыдущем разделе. Каково отношение между реальным Брахманом и нереальным миром? С точки зрения Шанкары, этот вопрос является незаконным, и поэтому на него невозможно ответить. Когда мы не знаем абсолютного Брахмана интуитивно, не возникает вопрос о природе мира и его отношении к Брахману, потому что истина, обезоруживающая всякое возражение, очевидна, как факт. Если мы основываемся на логике, то не существует чистого Брахмана, который требует установления отношения к миру. Эта проблема возникает, когда мы изменяем точку зрения в процессе логического доказательства. Для воображаемой трудности не может быть никакого реального решения. Кроме того, отношение предполагает две различные стороны, и если Брахман и мир должны быть связаны между собой, то их необходимо считать различными, но адвайта утверждает, что мир есть не что иное, как Брахман. Шанкара проводит различие между научным принципом причинности (*карьякаранатвой*) и философским принципом неразличия (*ананьятвой*). Брахман и мир не различны⁴⁶⁸, и поэтому нельзя ставить вопрос об отношении между ними. Мир имеет свою основу в Брахмане⁴⁶⁹. Но Брахман тождествен миру и вместе с тем не тождествен ему; тождествен потому, что мир не стоит в стороне от Брахмана; не тождествен потому, что Брахман не подвергается изменениям нигде в мире. Брахман не есть сумма всех предметов в мире. Если мы разъединим Брахмана и мир, мы не сможем их связать иначе, как искусственно и внешним образом. Брахман и мир едины и существуют как реальность и видимость. Конечное есть бесконечное, скрытое от нашего взора определенными барьерами. Мир является Брахманом, так как если Брахман познан, все вопросы о мире исчезают. Эти вопросы возникают просто потому, что конечный ум рассматривает мир опыта как реальность в себе и для себя. Если мы познаем природу абсолюта, то все конечные формы и ограничения отпадают. Мир есть майя, так как он не является существенной истиной бесконечной реальности Брахмана.

Шанкара утверждает, что посредством логических категорий невозможно объяснить отношения Брахмана и мира. «Никогда не было известно, чтобы реальное имело какое-либо отношение к нереальному»⁴⁷⁰. Мир каким-то образом существует, и его отношение к Брахману неопределимо (*анирвачания*). Шанкара рассматривает различные попытки дать такие объяснения и находит их

против которых дэвы ведут постоянную борьбу за существование. Мы встречаемся с различными значениями известного стиха ригведы (VI. 47. 18), где утверждается, что Индра благодаря своей сверхъестественной способности принимает различные формы:

Rupam rūpam pratirūpo babbhūva
tad asya rūpam praticakṣanāya
Indro māyābhiḥ pururūpa īyate
Yuktā hyasya harayaḥ śatā daśa.

«Он представляется в любой форме, но все они — лишь его формы. Индра проходит через майю, или чудесную силу, во многих формах; в его колесницу впряжено десять сотен лошадей». Здесь майя означает способность преобразовывать самое себя или принимать чужие формы. В R. V., X. 54. 2 говорится: «Когда ты достигашь полноты в земных формах, ты проходишь среди людей, провозглашая свою силу, о Индра! Тогда все твои существа, о которых говорят люди, за исключением порожденных тобой, были творением майи. Никогда — ни сейчас, ни раньше — не имел ты врагов». Деяния Индры были результатом его стремления развлекаться. В «Прашна Уп.» (1.16) термин «майя» применяется по большей части в смысле иллюзии. В Svet. Up. (IV. 10) и B. G. (IV. 5 — 7; XVIII. 61) мы имеем понятие личного бога, который обладает могуществом майи.

⁴⁶⁸ Ataś ca kṛtsnasya jagato brahmakāryatvāt tad ananyatvāt (S. B., II. 1. 20).

⁴⁶⁹ Ср. с этим теорию причинности Спинозы. Называя богом внутреннюю причину всеобщности конечных вещей в мире, Спиноза сводит причинное отношение к отношению субстанции и атрибута. Отношение между natura naturans, или богом, и natura naturata, или вселенной, аналогично отношению между идеями геометрической фигуры и различными выводами, которые могут быть из нее извлечены. Для Спинозы бог и мир представляют собой соотносительные понятия, так же как равенство углов в треугольнике и равенство его сторон.

⁴⁷⁰ Na hi sadasatoḥ sambadhoḥ (S. B. o Māṇḍ. Up., II. 7).

неудовлетворительными. Утверждать, что бесконечный Брахман является причиной конечного мира и создает его, — значит признать, что бесконечное служит субъектом ограничений во времени. Отношение причины и следствия нельзя применить к отношению Брахмана и всего мира, так как причина имеет смысл только в отношении к конечным модусам бытия, где имеется последовательность отдельных событий. Мы не можем сказать, что Брахман является причиной, а мир — следствием, ибо это означало бы выделение Брахмана из мира и превращение его в предмет, связанный с другим предметом. С другой стороны, мир конечен и обусловлен; но каким образом может бесконечное, необусловленное явиться его причиной? Если конечное ограничено и скоропреходяще, то бесконечное, как предел конечного, является само по себе конечным, а не бесконечным. Трудно постигнуть, каким образом бесконечное выражает себя в конечном. Обнаруживается ли бесконечное в определенном момент времени в силу необходимости стать конечным? Шанкара поддерживает теорию аджати, или неэволюции, Гаудапады. Мир не выводится и не производится, но выглядит таким из-за ограниченности точки зрения. Мир не отличается (*ананья*) от Брахмана и не является от него независимым (*авьятирикта*). «Результат является проявленным миром, начинающимся с акаши; причину составляет наивысший Брахман. Результат тождествен с этой причиной в смысле наивысшей реальности, вне которой результат не существует»⁴⁷¹. Он является случаем тождества, или, употребляя эмпирические термины, вечного сосуществования, а не временной последовательности, где одна только причина как сила охраняет порядок событий. Сокровенным я всего мира является Брахман. Если он кажется независимым от Брахмана, мы можем сказать, что он не есть то, чем он нам представляется⁴⁷². Равным образом мы не можем приписывать действие бесконечности, так как всякое действие предполагает цель, которая должна быть реализована, или объект, который должен быть достигнут. Если утверждают, что абсолют проявляется в конечном, то Шанкара указал бы на ошибочность мнения, что в конечном обнаруживается абсолют. Независимо от того, существует конечное или нет, абсолют обнаруживает себя, подобно всегда сияющему солнцу. Если мы иногда не видим света солнца, это не вина солнца. Абсолют всегда пребывает в своей собственной природе. Мы не можем проводить различие между бытием абсолюта и его проявлением, ибо они тождественны друг другу. Здесь неприменимо сравнение с семенем, обнаруживающим себя в форме дерева, потому что органический рост и развитие являются временными процессами. Применять категории времени к вечному — значит низводить вечное на уровень эмпирического объекта или явления. Представлять бога зависимым в своем самовыражении от творения — значит представлять его исключительно имманентным. Шанкара не признает точки зрения паринамы, то есть перевоплощения. Превращается ли в мир весь Брахман или только часть его? Если весь, то Брахман представляет перед нашими глазами как весь мир, и тогда не существует ничего трансцендентного, которое мы должны были бы искать. Если же только часть Брахмана превращается в мир, то он должен обладать способностью к расчленению. Если нечто обладает частями, членами или различиями, то оно не вечно⁴⁷³. В священных книгах утверждается, что Брахман не имеет частей (*нирваья*)⁴⁷⁴.

Коль скоро Брахман становится, хотя бы на мгновение, частично или полностью субстанцией мира, он уже больше не есть его субстанция и перестает быть независимым. Если абсолют растет и развивается вместе с эволюцией исторического процес-

⁴⁷¹ «Kāryam ākāśadikam bahuprapaṇcam jagat, kāraṇam param brahma, tasmāt kāraṇāt paramārthatō nanyatvam vyatirekaṇābhavaḥ kāryasyāvagamyaṭe» (S. B., II. 1. 14).

⁴⁷² См. S. B., II. 1. 14; II. 3. 30; II. 3. 6.

⁴⁷³ S. B., II. 1. 26.

⁴⁷⁴ Svet. Up., VI. 19; Mūṇḍ. Up., II. 1–2; Bṛh., II. 4. 12; III. 8. 8.

са становления, если наши деяния принимают участие в жизни и росте абсолюта, то абсолют становится относительным. Тем не менее если абсолют уничтожает все различия и поглощает мир становления, то определения качества и количества во вселенной не имеют для жизни никакого значения. Отношение Брахмана к миру нельзя сравнивать с отношением дерева к своим ветвям, или моря к своим волнам, или глины к сосудам, которые из нее изготовлены, поскольку во всем этом применяются логически категории целого и части, субстанции и атрибута. Отношение между Брахманом и душами, которые не имеют частей, не может быть ни внешним (*саньйого*), ни внутренним (*самаяя*). Пребывают ли души в Брахмане или Брахман в душах? Всякая попытка поставить Брахмана в связь с миром становления заканчивается неуспехом. Отношение конечного мира к бесконечному духу представляет тайну для человеческого понимания. Всякая религиозная система утверждает, что конечное коренится в бесконечном и не существует никакого перерыва в непрерывности между ними; тем не менее ни одна система до настоящего времени логически ясно не определила отношения между Брахманом и миром становления⁴⁷⁵.

Мы не можем объяснить себе путь, на котором сфера явлений смыкается с абсолютном. Прогресс в познании дает нам возможность описывать явления, образующие объективный мир, более подробно и более точно, чем когда-либо, но возникновение конечного мира из бесконечности, объяснение исторического процесса сансары — все это совершенно недоступно нам. Какой бы длинной ни была цепь наших рассуждений, сколько бы ни было в ней звеньев, мы достигнем точки, на которой разъяснение прекращается, и нам ничего не остается делать, кроме как признать факт, не допускающий никакой дальнейшей дедукции. Слово «майя» регистрирует наш конечный характер и указывает на пробел в нашем познании. Фокусник показывает нам дерево, которое появилось из ничего. Дерево находится здесь, на этом месте, хотя мы не можем объяснить, как это произошло, и поэтому мы называем это майей. Шанкара, чтобы проиллюстрировать трудность проблемы мира, пользуется известным, но часто неправильно употребляемым сравнением веревки со змеей. Загадка о веревке есть загадка о вселенной. Почему веревка кажется змеей — это вопрос, который задают школьники, но на него не в состоянии ответить философы. Более серьезный вопрос о том, как Брахман представляется в виде всего мира, является еще более трудной проблемой. Мы можем просто сказать, что Брахман является целым миром, подобно тому как веревка кажется змеей⁴⁷⁶. Отношение между Брахманом и Ишварой является частным случаем общей проблемы отношения между Брахманом и миром.

⁴⁷⁵ S. B., II. 1. 24 — 26. «Совершенно невозможно показать, как и почему существует вселенная таким образом, что она наделена конечным существованием. Это включало бы в себя такое понимание целого, которое практически не могло бы быть применено к простой части». «В конце концов, невозможно объяснить, должен ли опыт находиться в конечных центрах и должен ли он носить формы конечной посюсторонности». «Мы не понимаем, каким образом возможна такая вещь, как явление» (Bradley, Appearance and Reality, p. 204, 226, 413). Согласно Грину, существуют как вечное сознание, в своей основе вневременное и совершенное, так и конечные сознания — неполные, несовершенные, временные. Как признает Грин, отношения между ними не поддаются объяснению. Ставить вопрос, почему совершенное сознание должно продолжать порождать бесчисленное множество несовершенных копий самого себя, — значит спрашивать, почему реальность есть то, что она есть, — вопрос, на который из-за самой природы вещей невозможно дать ответ. См. также I. P., p. 186. Ср. Шиллер: «Можно с полным основанием утверждать, что весь вопрос (о творении) является недействительным, потому что по содержанию в нем спрашивается о слишком многом. Требуется знание несколько не меньшее, чем ответ на вопрос, каким образом вообще возникает реальность, каким образом факт стал абсолютным. И все это составляет больше, чем может достигнуть, или по крайней мере сделать попытку достигнуть. любая система философии» (Schiller, Studies in Humanism).

⁴⁷⁶ Māyāmātrāṁ hy etad yat paramatmano vāsthātrayatmanavabhāsanam rajjiva ivā sarpādibhāvena... (S. B., II. 1. 9).

Шанкара показывает, что мир, хотя и связан с Брахманом, не оказывает на последнего никакого влияния, и видит в этом ту разновидность причинности, в которой причина, не подвергаясь каким-либо изменениям, порождает следствие в отличие от порождения *вивартопаданы*, из *паринамопаданы*, в которой сама причина преобразуется, порождая следствие. Виварта буквально означает «перевертывание».

Брахман есть то, виварта или перевертывание чего является пространственным миром и т. д. Виварта означает обнаружение абсолютного Брахмана как относительного мира в пространстве и времени. Однако первоисточником является Брахман, мир которого может рассматриваться как своеобразный перевод его в пространственно-временную плоскость. Поскольку этот перевод производится для нас, оригинал в своем существовании не зависит от перевода. Мир многообразия — это его аспект, представляющий реальность для нас, но не для себя самого. Мы имеем паринаму, или преобразование, когда молоко превращается в творог, и виварту, или видимость, когда веревка кажется змеей⁴⁷⁷. Используемые Шанкарой различные примеры — веревки и змеи, ракушки и серебра, пустыни и миража — предназначены для указания на эту одностороннюю зависимость следствия от причины и на сохранение целостности причины. В процессе преобразования причина и следствие принадлежат к одному и тому же порядку реальности, тогда как в отношении видимости следствие в отличие от причины принадлежит к иному порядку бытия⁴⁷⁸. Мир пребывает в Брахмане, подобно тому как иллюзия змеи, как утверждают, имеет свое основание в веревке.

Имеются и другие истолкования доктрины майи, встречающиеся в трудах адвайты⁴⁷⁹. Майя не может отличаться от Брахмана, который не является вторичным. Вселенная не обусловлена каким-либо дополнением к Брахману из некоторого другого источника реальности, ибо ничего не может быть добавлено к тому, что обладает совершенством. Таким образом, вселенная опосредована небытием. Процесс во всем мире обусловлен постепенной утратой реальности. Майя используется как название для разделяющей силы и как ограничивающий принцип, измеряющий неизмеримое и создающий формы из бесформенности⁴⁸⁰. Эта майя является чертой основной реальности, которая с ней не тождественна и не различна. Предоставление майе независимого места означало бы принятие основного дуализма. Ошибочно вновь приписывать вечности разрыв, который мы сознаем в мире опыта. В тот самый момент, когда мы пытаемся связать майю с Брахманом, последний превращается в Ишвару, и майя означает шакти, или энергию Ишвары. Однако Ишвара никоим образом не подвергается влиянию своей майи. Если майя существует, она служит пределом для Брахмана; если же она не существует, то невозможно объяснить явления мира. Майя достаточно реальна, чтобы произвести мир, и достаточно нереальна, чтобы служить пределом для Брахмана. Майя ни реальна, как Брахман, ни нереальна, как небесный цветок⁴⁸¹. Как бы мы ее ни называли, иллюзорной или реальной, она необходима для объяснения жизни. Она — вечная сила бога. Автор «Санкшешапарикари» утверждает, что Брахман является материальной причиной вселенной посредством вмешатель-

⁴⁷⁷ S. B., II. 1. 28.

⁴⁷⁸ *Pariṇāmo nāma upādanasamasattākakāryā pattih; vivarto nāma upādānaviśamasattākakāryapattih* («Vedāntaparibhāṣā», I).

⁴⁷⁹ S. B., Tait. Up., II. 6.

Nāsadrūpā na sadrūpā māyā naivobhayātmikā. Sadasadbhyām anirvācyā mithyābhūtā sanātani.

(«Sūrya Purāṇa», цитируется в S. P. B., I. 26).

⁴⁸⁰ *Eka eva parameśvaraḥ kūṭasthanityo vijñānadhātur avidyayā māyayā māyāvivad anekathā vibhāvyaṭe, nānyo vijñānadhātur asti* (S. B., I. 3. 19).

⁴⁸¹ S. B., 1. 4. 3.

ства майи, составляющей существенное, действенное условие. Однако майя рассматривается как продукт Брахмана, как разновидность его деятельности. По существу она присутствует в мире (*анугата*) и определяет его существование (*карьясаттаньямика*). Майя не является субстанцией (*гравьям*), и поэтому ее нельзя рассматривать как материальную причину (*упаданам*). Она представляет собой только *modus operandi* (*вьяпара*), который, возникая из материальной причины (Брахмана), производит материальный продукт, то есть мир⁴⁸². По мнению этого автора, майя представляет собой ограничивающий процесс, принадлежащий Брахману, и обладает двумя свойствами: *авараной*, или сокрытием истины, и *викшепой*, или представлением ее в ложном свете⁴⁸³. В то время как первое является просто отрицанием познания, второе — положительное порождение ошибки. Мы не только не воспринимаем абсолют, но мы представляем себе вместо него нечто другое. Майя раскрывает множество имен и форм, которые в своей совокупности составляют джагат, или вселенную. Под этим агрегатом имен и форм майя скрывает вечного Брахмана. Майя имеет две функции: скрывать реальное и создавать наметки нереального. Мир многообразия закрывает от нас реальное.

Иные думают: смысл Сотворения в его раскрытии.

Я говорю: его смысл — скрывать все, что можно⁴⁸⁴.

Таким образом, поскольку майя по своему характеру обманчива⁴⁸⁵, она называется авидьей, или ложным познанием. Авидья — не простое отсутствие представления, а положительная ошибка. Когда эта деятельность приписывается Брахману, тогда он становится Ишварой. «Неподвижный, безусловный, он благодаря своей собственной силе становится затем майей, или тем, кто известен как творец»⁴⁸⁶.

Майя — это энергия Ишвары, его неотъемлемая сила, посредством которой он преобразует потенциальный мир в актуальный. Его майя, которая недоступна для мысли, преобразует себя в два модуса: в модус желания (*кама*) и модус определения (*санкальпа*). Майя — это творческая сила вечного бога, и поэтому она вечна; посредством ее всевышний творит мир. Майя не имеет никакого особого местопребывания. Она пребывает в Ишваре, как теплота пребывает в огне. О присутствии майи умозаключают из ее действия⁴⁸⁷. Майя отождествляется с именами и формами, которые в своем неразвитом состоянии присущи Ишваре, а в развитом образуют мир. В этом смысле майя представляет собой синоним пракрити⁴⁸⁸. Ишвара реален в меньшей степени, чем абсолютное бытие другие объекты все в большей и большей степени теряют свою реальность. На первых ступенях этой лестницы мы имеем нечто, не обладающее никакими положительными качествами, которые могли бы быть утрачены; из этого нечто нельзя ничего извлечь. Одним словом, это нечто имеется налицо, но пребывает здесь лишь как небытие, то есть как ничто, возвышающееся, как глухая стена, там, где заканчивается реальность. Майя не есть ни часть, ни продукт всеобщей эволюции, она — непроявленное начало множественности и потери ее, составляющих основу всякой эволюции. Всевышний Ишвара в ходе творения вводит в нечто бесформенное и неограниченное те формы и каче-

⁴⁸² Tajjanyatve sati, tajjanyajanako vyāpārah.

⁴⁸³ См. «Vedāntasāra», IV.

⁴⁸⁴ Brown ing, Bishop Blougram's Apology.

⁴⁸⁵ Относительно майи как обмана см. «Milanda», IV. 8. 23.

⁴⁸⁶ Aprāṇaṁ śuddham ekam samabhavat atha taṁ māyayā kartṛsamjñam («Śatasloki», p. 24). Cp. «Pañcadaśī», X. 1.

⁴⁸⁷ Nistattvā kāryagamyāśya śaktir māyāgnīśaktivat («Pañcadaśī»).

⁴⁸⁸ Cp. Śvarasya māyāśaktih prakṛtiḥ (S. B., II. 1. 14). См. также Śvet. Up., IV. 10; S. B. G., Introduction, VII. 4; S. P. B., I. 26.

ства, которыми он обладает сам по себе. «Это неразвитое начало есть нечто, обозначаемое термином «акаша»⁴⁸⁹ или иногда термином «акшара»⁴⁹⁰, то есть неразрушимое, а иногда термином «майя»⁴⁹¹. Оно является материальным субстратом сотворения мира⁴⁹². Оно приводит вселенную посредством превращений в естественный порядок последовательности. Оно формирует каузальное тело Ишвары. В противоположность прадхане санхьи оно не бывает независимым от бога⁴⁹³. Оно является ограничением, которое Ишвара установил для самого себя. В пракрити сосредоточена возможность мира, подобно тому как потенциально будущее дерево содержится в семени. Эта пракрити, обладающая гунами, не может быть описана ни как сам Ишвара, ни как нечто иное, не похожее на нее. Подобно силе семени (*биджашакти*), она существует даже в пралайе, зависимой от всевышнего. Майя, или пракрити, становится в «Пуранах» любимой супругой Ишвары и главным фактором в акте творения⁴⁹⁴. Мир майи есть игра матери вещей, всегда готовой проявиться в бесконечных формах⁴⁹⁵. Отсюда следует, что для Ишвары, или субъекта, который всегда связан с объектом, вселенная представляет собой необходимость. Бог нуждается во вселенной, которая, по терминологии Гегеля, представляет собой необходимую ступень самореализации бога.

Мы можем суммировать различные значения термина «майя», применяемого в философии адвайты. 1) Что мир сам собой не объясняется — на это указывает его феноменальный характер, обозначаемый термином «майя». 2) Проблема отношения между Брахманом и миром имеет значение для нас, признающих чистое бытие Брахмана с интуитивной точки зрения, и требует своего объяснения отношения Брахмана к миру, который мы рассматриваем с логической точки зрения. Мы никогда не поймем, каким образом первичная реальность связана с миром многообразия, поскольку и то и другое разнородно, и всякая попытка их объяснить обречена на неудачу. Эта непостижимость характеризуется термином «майя». 3) Если Брахман должен рассматриваться как причина мира, то лишь только в том смысле, что мир основывается на Брахмане. Однако мир никоим образом не соприкасается с Брахманом. Таким образом, мир, который опирается на Брахмана, называется «майей». 4) Принцип, допускаемый для объяснения явления Брахмана как всего мира, также называется «майей». 5) Если мы ограничим свое снимание эмпирическим миром и применим диалектику логики, то мы получим концепцию совершенной личности, Ишвары, как обладающего способностью самостоятельно проявлять самого себя. Эта способность, или энергия, называется «майей». 6) Эта энергия Ишвары преобразуется в упадхи, или ограничение, — непроявленную материю (авьякрита пракрити), из которой возникает всякое существование. Это объект, посредством которого высший субъект Ишвара развивает вселенную⁴⁹⁶.

⁴⁸⁹ Bṛh. Up., III. 8. 11.

⁴⁹⁰ Mūṇḍ., II. 1. 2.

⁴⁹¹ Śvet., IV. 1. См. S. B., I. 4. 3. «Avidyātmikā hi bījaśaktir avyaktaśabdānirdeśyā, tad etadānī avyaktīn kvacid ākāśaśabdānirdeśam kvacid akṣaraśabdoditam kvacin māyeti sūcitam.

Avyaktānāmi parameśaśaktir anādyavidyā triguṇātmikā parā.

Kāryānumeyā sudhīyaiva māya yayā jagat sarvam idam prasūyate («Vivekacūḍamaṇi», p. 108).

⁴⁹² Ср. с materia prima тамильской философии.

⁴⁹³ Na... svatantram tattvaṁ (S. B., I. 2. 22). Как утверждают, из майи с преобладанием в ней тамаса могут быть произведены пять элементов, а из майи с преобладанием саттвы — пять органов восприятия, так же как и внутренний орган майи с преобладанием в ней раджаса. Из пяти органов действия и из их комбинации возникают пять пран. Все это вместе составляет лингу или сукшма шариру (sūkṣma śarīra).

⁴⁹⁴ Ср. также Bṛh. Up., I. 4. 3.

⁴⁹⁵ Ср. Tvam asi parabrahmamahiṣi («Anadalahaṛi»).

⁴⁹⁶ Cp. Īśvarasyātmabhūte ivavidyākālpīte nāmarūpe tattvānyatvābhyām anirvacanīye saṁsāraprapñcabhūte... īśvarasya māyā śaktiḥ prakṛtiḥ ity ita ca śrūtiśmṛtyor abhīlapyete (S. B., II. 1. 14). См. также S. B., I. 4. 3; II. 2. 2.

■ АВИДЬЯ

Концепция майи тесно связана с концепцией авиьи. У Шанкары имеются целые фрагменты, в которых мир опыта прослеживается вплоть до силы авидьи. Причину проявления всего мира необходимо искать в природе интеллекта, а не в природе Брахмана. Брахман существует цельным и нераздельным в каждом мельчайшем объекте, и видимость многообразия обусловлена интеллектом, который функционирует в соответствии с законами пространства, времени и причинности. Во введении к своему комментарию на «Брахма-сутру» Шанкара отмечает, каким образом авидья служит силой, которая вовлекает нас в мечты о жизни. Человеческому уму свойственна тенденция смешивать трансцендентальную и эмпирическую точки зрения, или *адхьясы*, как бы ошибочны они ни были. Это результат нашего познавательного механизма⁴⁹⁷. Когда мы воспринимаем наши чувствами звук или цвет, в то время как реальность представляет собой простые колебания, даже и тогда мы принимаем разнообразную вселенную за реальность Брахмана, следствием которого она является. Опираясь на исследование субъективной стороны опыта, Шанкара утверждает, что мы не можем достигнуть познания реальности до тех пор, пока являемся субъектом авидьи, или логического способа мышления. Авидья является отрешением от интуиции, своеобразной умственной дефективностью конечного я, расчленяющего божественное на тысячу различных фрагментов. Темнота представляет собой отсутствие света.

Авидья является тем, что Дойссен называет «внутренним затемнением нашего познания»⁴⁹⁸ или особенностью ума, благодаря которой невозможно познание вещей вне времени, пространства и причинности. Авидья представляет собой не сознательную диссимиляцию, а неоснованную тенденцию ограничения или конечного ума, который живет по несовершенным стандартам мира. Авидья — отрицательная сила, изолирующая нас от нашего богоподобного существования. Явление Брахмана, как мира, обусловлено нашей авидьей, подобно тому как видимость веревки, принимаемой за змею, обусловлена недостатком органов чувств. Когда мы видим веревку такой, какова она есть, то змея становится нереальной. Когда мы постигнем реальность Брахмана, видимость мира исчезнет. То, о чем доказано, что оно нереальность, не может быть путем более высокого опыта связано с реальностью, за исключением только случая смешения точек зрения. Явление преобразуется в абсолюте. Если нам предлагается связать образ змеи с реально существующей веревкой, то мы утверждаем, что никакая связь невозможна между тем, что есть, и тем, чего нет. Мы можем только возложить вину за неправильный образ на глаз. Когда мы видим веревку как веревку, то никакой проблемы не возникает, мы просто говорим, что веревка *кажется* змеей. Относительность не имеет другой причины, кроме неправильного восприятия. Относительность не идет дальше факта, что мы видим вещи, хотя они являются только чистым сознанием. Авидья — это либо отсутствие познания, либо ошибочное и не устраняющее сомнения познания. По своему характеру авидья бывает не просто отрицательной, но и положительной (*бхаварупа*). Когда Шанкара отмечает, что существование авидьи представляет образец для всего, он хочет только указать на факт конечности. Утверждается, что каждый обладает чувством, что он не все знает⁴⁹⁹. Доказательство существования подобного чувства является по своему объему всеобщим, так как конечным умам свойственна недостаточность.

Авидья в упанишадах является только незнанием в отличие от познания, которым обладает отдельный субъект⁵⁰⁰. У Шанкары авидья является логическим мето-

⁴⁹⁷ S. B., Introduction.

⁴⁹⁸ D. S. V., p. 302.

⁴⁹⁹ Ahum ajña ityādyanubhavāt. См. «Vedāntasāra», p. IV.

⁵⁰⁰ См. Chānd. Up., I. 1. 10; Bṛh. Up., IV. 3. 20; IV. 4. 3.

дом мышления, который обуславливает конечность человеческого ума. Авидья не бессмыслица, подобно сыну бесплодной женщины, так как она появляется и воспринимается всеми нами. Равным образом авидья не является реальной или абсолютной сущностью, так как она исчезает при интуитивном познании. Если бы авидья представляла собой небытие, то она не могла бы произвести что-либо; если бы она была бытием, то все, что она производила бы, должно было бы быть также реальным, а не феноменальным. «Она ни реальна, ни феноменальна; равным образом она ни то, ни другое»⁵⁰¹. Хотя происхождение и объяснение авидьи лежит за пределами доступного нам, условия ее действия можно определить посредством интеллектуальных категорий. Откуда появляется эта авидья как источник всякого невежества, зла и нищеты? Авидья не может быть причиной индивидуальности, потому что она не может существовать без существования индивидов. Если бы авидья служила причиной индивидуальности, она должна была бы существовать независимо от нее, то есть должна была бы принадлежать единой первичной реальности, то есть Брахману. Но авидья не может принадлежать Брахману, природой которого является вечный свет, невыносимый для авидьи⁵⁰². Авидья не может пребывать в Брахмане, как думает Сарваджнятмамуни. Она не может пребывать в индивидууме, как полагает Вачаспати⁵⁰³. Утверждать, что модифицированный Брахман является местопребыванием авидьи, бесполезно, ибо вопрос как раз и состоит в том, каким образом помимо авидьи может быть модифицирован Брахман. Рамануджа настойчиво указывает, что мы должны предположить для каждой души различную авидью, так как иначе освобождение одной души будет означать освобождение всех душ. Отсюда следует, что авидья принимает во внимание различие между душами, для которых она не служит причиной и, следовательно, не может их объяснить. Здесь мы имеем дело с логической ошибкой, которая называется кругом в доказательстве⁵⁰⁴.

⁵⁰¹ «Vivekacūḍāmani», p. 3.

⁵⁰² «Бог есть свет, и в нем совсем нет темноты» (1 John V; 2 Соч. VI. 14).

⁵⁰³ См. Śrīdharma, Nyāyakaṇḍalī, R. B., II. 1. 15.

⁵⁰⁴ R. B., II. 1. 15; S. P. S., I. 21 — 24; V. 13 — 19, 54. Партхашаратхи Мишра выдвигает следующее возражение: «Является ли эта авидья ложным представлением или чем-то, что вызывает ложное представление? Если первое, то кому принадлежит авидья (и является ли это представление авидьей)? Авидья не может принадлежать Брахману, природой которого является чистое познание. На солнце нет места для тьмы. Авидья не может принадлежать душам, так как они не отличаются от Брахмана. Поскольку авидья не может существовать, то нет оснований для появления ее причины. Кроме того, недвойственность исчезает для тех, кто рассматривает неправильное представление или причину авидьи как нечто дополнительное к Брахману. Откуда возникает авидья Брахмана? Не существует вообще никакой авидьи, так как Брахман является единственной сущностью. Если утверждать, что авидья естественно принадлежит Брахману, то каким образом может невежество явиться природой Брахмана, сущность которого — познание?» *kiṁ bhrāntijñānam? Kiṁ vā bhrāntijñānakāraṇabhūtaṁ vastvantaram? yadi bhrāntiḥ sā kasya? na brahmaṇas tasya svacchavidyārūpatvāt, na hi bhāskare timirasyāvakaśaḥ sambhavati: na jīvanām; teṣāṁ brahmātirekeṇābhāvāt. Bhrāntiyabhāvad eva ca tatkāraṇabhūtaṁ vastvantaram apy annapannam eva. Brahmātirekeṇa bhrāntijñānam tatkāraṇaṁ cā'bhyupagacchatām advaitahāniḥ, kimkṛtā ca brahmano vidyā, na hi kāraṇāntaram asti. Svābhavikī cet, katham vidyāsvabhūvaṁ avidyāsvabhāvaṁ syāt?* («Śāstradīpikā», p. 313 — 314, а также, p. 113). Кумарила выдвигает против адвайты следующее возражение: «Если Брахман представляет собой самостоятельно утвердившуюся, чистую форму, то нет ничего налицо рядом с Брахманом. Чем вызывается активность авидьи, напоминающей сон? Если вы говорите, что это происходит благодаря некоторым другим ее причинам или что она отличается от Брахмана, тогда недвойственность исчезает; если бы авидья составляла природу Брахмана, то ее никогда нельзя было бы устранить».

Svayam ca śuddharūpatvām abhāvāc canyavastunah.

Svapnādivad avidyāyāḥ pravṛttis tasya kimkṛtā.

Anyenopaplave'bhīṣte dvaitavādaḥ prasajyate.

Svābhāvikīm avidyām to nocchettum kiñcid arhati.

(S. V., «Saṁbandhākṣeparāhāra», 84 — 85.)

Шанкара обходит трудности, когда объявляет, что авидья необъяснима. Этот вопрос в метафизике Шанкары лишен всякого смысла. Мы не можем применить эмпирическую категорию в трансцендентной сфере. Мы знаем, что существует авидья, а вопрос о ее причине не имеет смысла, как и вопрос о возникновении конечных душ. Если мы в состоянии понять отношение Атмана к авидье, то мы должны быть вне и того и другого⁵⁰⁵. Кроме того, если бы авидья была существенным свойством Атмана, то последний никогда не смог бы от нее избавиться, но Атман совершенно не принимает никакого участия в чем-либо, как равно и не отделяется от чего бы то ни было. Атман не может принадлежать какому-либо конечному бытию, является ли он богом или человеком, так как последний должен быть прежде всего создан, чтобы могла стать возможной его авидья. Таким образом, причиной его сотворения не может быть ни его, ни чья-либо еще авидья. Индивидуализация Брахмана, возникновение конечных духов не могут быть обусловлены характерной особенностью авидьи в конечной жизни. Это событие обусловлено божественной активностью. Но каким образом авидья и Брахман могут сосуществовать — это как раз и составляет ту проблему, для которой у нас нет никакого решения. Шанкара отмечает: «Мы признаем, что Брахман не есть продукт авидьи или что он сам себя вводит в заблуждение, но мы не допускаем, что имеется другое, обманчивое сознательное бытие (кроме Брахмана), которое могло бы явиться создателем невежества»⁵⁰⁶. Согласно «Санкшешепарираке», «недифференцированная абсолютная разумность представляет собой пребывание (*ашрая*) и объект (*вишья*) авидьи»⁵⁰⁷. Дойссен говорит: «В реальности нет ничего другого, кроме одного только Брахмана. Когда мы воображаем, что воспринимаем превращение (*викара*) Брахмана в мир или деление (*бхеда*) его на множество индивидов, то это зависит от авидьи. Но каким образом все это происходит? Каким образом мы умудряемся обманывать самих себя и наблюдать превращение во множество там, где реально есть только один Брахман? По этому вопросу наши авторы не дают никаких сведений»⁵⁰⁸. Они не дают никаких сведений просто потому, что «никакие сведения» невозможны. Критики уже готовы сделать следующее замечание: «Абсурдность не является возражением в системе, утверждающей, что все выходит за пределы объяснения»⁵⁰⁹. Правильно, что невозможно никакое объяснение роста сбивающей с толку силы авидьи, творца ложных ценностей, которые каким-то образом внедряются в бытие явлений, несмотря на вечную и неотъемлемую чистоту подлинного, самодовлеющего Брахмана⁵¹⁰.

⁵⁰⁵ S. B. G., XIII. 2.

⁵⁰⁶ S. B. о Bṛh., 1. 4. 10. Лакшмидхара в своей «Advaitamakaranda» говорит: «Каким образом авидья касается самосветящейся души и почему благодаря лишь свету души получается высказывание «у меня нет никакого сияния»? Тем не менее на небесах сознания появляется такой же туман, как и этот, имеющий своим источником отсутствие размышления и продолжающийся до тех пор, пока не взойдет солнце мышления» (16 — 17).

⁵⁰⁷ I. 319. Āśrayatvaviśayatvabhāginī nirvidhāgatitir eva kevalā.

⁵⁰⁸ D. S. V., p. 302.

⁵⁰⁹ Parthasārathi Miśra. «Ātrānirvacanā yavāde nā'nupapattir dūṣaṇam.

⁵¹⁰ Авторы «Samkṣepaśāstraka», «Vivaraṇa», «Vedāntamuktavali», «Advaitasiddhi» и «Advaitadīpikā» утверждают, что авидья имеет своей основой (*ашрая*) и объектом (*вишья*) Брахмана, подобно темноте в доме, который ее скрывает. Вачаспати считает, что авидья имеет своей основой дживу, а объектом Брахмана. Согласно последнему взгляду, даже Ишвара является продуктом дживаджняны и должно существовать столько же Ишвар, сколько имеется душ. Кроме того, существует теория взаимозависимости: джива зависит от авидьи, а авидья — от дживы. Поэтому утверждается, что авидья имеет свое местопребывание в Брахмане, который не противоположен авидье. Автор «Видванманоранджани», имея в виду в особенности доктрину адвайты, рассматривает вопрос о том, что в состоянии глубокого сна без сновидений индивидуальная душа соединяется с Брахманом, и считает, что если авидья существует, то она может пребывать только в Брахмане (см. «Raṇḍit», сентябрь, 1872). Шудхачайтанья противоречит не авидье, а только вриттичайтанье. Как устанавливает Видьяранья, благодаря модификации внутреннего органа, принимающего форму Атмана, авидья исчезает в Атмане.

■ ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МИР ИЛЛЮЗИЕЙ?

Доктрина авидьи со своей субъективной окраской внушает вводящий в заблуждение взгляд на феноменальный мир как на иллюзию, или продукт ума. Шанкара часто относит к авидье все многообразие видимостей, включая и видимость Ишвары⁵¹¹.

Но природа Брахмана никоим образом не затрагивается просто потому, что наше несовершенное познание не способно это сделать. Луна не удваивается только из-за того, что люди с дефективным зрением видят две луны. «Вся эмпирическая реальность с ее названиями и формами, которая не может быть определена ни как бытие, ни как небытие, опирается на авидью. Бытие продолжает свое существование без изменения, или трансформации. Изменение, основывающееся просто на словах, не может внести никакой перемены в неделимость реального»⁵¹². Столкнувшись с противоречиями в вопросе о сотворении мира и конечности бога, Шанкара ставит следующие вопросы: «Когда посредством доктрины о нераздельности, в содержание которой входят такие суждения, как "это — ты", пробуждается сознание нераздельности, то прекращаются блуждания души и творческая деятельность бога, потому что вся тенденция мира к разделению возникает из ложного знания и устраняется совершенным познанием. Где тогда место для творчества? Где ответственность за то, что порождается не только добро? Сансара с ее характерными свойствами — порождать добро и зло — будет неправильным представлением, порожденным неразличением определенности, обуславливающейся авидьей и заключающейся в совокупности или агрегате инструментов деятельности, которыми являются названия и формы. Это — неправильное представление, так как даже то, которое доступно разделению и обособлению посредством рождения и смерти, не существует в абсолютном смысле»⁵¹³.

И далее: «Посредством элемента множественности, являющегося творением авидьи, которая характеризуется названием и формой и которая в равной степени как развивается, так и не развивается, Брахман становится основой этого полностью изменяющегося мира, тогда как по своей истинной реальной природе он остается неизменным за пределами мира явлений»⁵¹⁴. Этот взгляд, когда он усиленно подчеркивается, приводит к тому, что помимо индивидуальной авидьи не существует никакой множественности. Всякое изменение и движение, всякий рост и эволюция, всякая наука и умозрение сводятся к мечтаниям, призракам и ничему более. Объяснение концепции о том, что Брахман есть причина мира укрепляет это подозрение. В своем стремлении показать, что Брахман остается незатронутым изменениями мира⁵¹⁵, Шанкара старается провести ту мысль, что мир является атрибутом⁵¹⁶ Брахмана, подобно тому как змея приписывается как атрибут веревке. «Человек может ошибочно принять в темноте кусок веревки за змею и в сильном испуге броситься бежать от нее прочь. Но другой человек вслед за этим может ему сказать: "Не бойся, это только веревка, а не змея", и первый может тогда рассеять страх, вызванный воображаемой змеей, и остановиться. Но все это безразлично для самой веревки, независимо от отсутствия или присутствия ошибочного представления о веревке как змее»⁵¹⁷. Звезды в действительности не мер-

⁵¹¹ Ekavatvam... pāramārthikam mithyājñānavijñambhitam ca nānātvam (S. B., II. 1. 14).

⁵¹² Ср. S. B., II. 1. 31; II. 1. 14; II. 3. 46; II. 1. 27.

⁵¹³ Ср. также avidyākṛtam kāryaṇaparañcam. Мир следствий является продуктом авидьи (S. B., I. 3. 1).

⁵¹⁴ S. B., II. 1. 27.

⁵¹⁵ S. B., II. 1. 28; II. 1. 9.

⁵¹⁶ Adhyāropitam.

⁵¹⁷ S. B., I. 4. 6. См. также S. B. о «Kaṭha Up.», III. 14; IV. 11.

цают, хотя и кажутся мерцающими. Излучаемый звездами свет совершенно постоянен, хотя изменения в земной атмосфере, через которую свет проходит, настолько влияют на наше зрение, что звезды кажутся все время мерцающими. Подобно этому, видимость изменчивости в Брахмане представляет собой фантазию, вызванную нашим имеющим недостатки зрением⁵¹⁸. Некоторые примеры, приводимые Шанкарой, если их истолковать в буквальном смысле, показывают, что всякое различие является лишь миражем, порожденным человеческим воображением. Различия служат предлогом для человеческого мышления, которое, как призма, превращает чистое единство в различие, тогда как на самом деле многообразие и разум, его познающий, не бывают реальными. Не было бы ошибочным распространять метафоры за пределы того, к чему они относятся, и Шанкара настойчиво утверждает, что использованные примеры рассчитаны только на то, чтобы указать на некоторые точки сходства этих положений, а не на полное их тождество⁵¹⁹.

Многие поздние адвайтисты приняли субъективное истолкование мира. Вачаспати придерживается мнения, что авидья принадлежит познающему субъекту и, как пелена на глазах, скрывает природу объекта⁵²⁰. Медхусудана Сарасвати считает, что невежество служит причиной этого иллюзорного представления о мире и благодаря этому невежеству мы рассматриваем Брахмана как материальную причину всего мира⁵²¹. «Видимая вселенная имеет своим основанием интеллект (читту) и прекращает свое существование, когда читта пропадает»⁵²². «Чит-сукхи», «Адвайтасиддхантамуктавали» и «Йогавашиштха» энергично защищают солипсизм и утверждают, что наше сознание порождает мир, который с прекращением субъективно-объективного сознания погружается в небытие»⁵²³.

Нет ничего удивительного в том, что западные критики придерживаются подобного же взгляда на доктрину адвайты о вселенной. Эдуард Кэрд имеет в виду это истолкование, когда пишет: «Брахманическая религия только возвышалась до пантеизма, который был акосмизмом, и поднялась к единству, которое не было принципом порядка в многообразных различиях вещей, а представляло собой бездну, поглотившую все различия»⁵²⁴. Подобно этой точке зрения, допускающей, впрочем, серьезную ошибку, когда она относит к бессмыслице многие высказы-

⁵¹⁸ S. B., II. 3. 46.

⁵¹⁹ S. B., III. 21. 17 – 19.

⁵²⁰ *Jñāśrayam brahmaviśayam*. По этому мнению, различные формы, свойственные Брахману, определяются видоизменениями внутреннего органа, и, таким образом, Вачаспати вынужден признать существование модификаций и их объектов.

⁵²¹ *Asya daityendrajālasya yad upādānakāraṇam Ajñānaṁ tad yopāśritya brahma kāraṇam ucyate*. («*Advaitasiddhi*», p. 238).

⁵²² *Cittamulo vikalpo 'yam cittābhāve na Kaścana* («*Vivekacūḍāmaṇi*», p. 407).

⁵²³ См. также S. S. S., XII. 17 – 19. *Drstisrstivada* придерживается взгляда, что мир существует только до тех пор, пока он воспринимается. Этот взгляд поддерживается «Йогавашиштхой» («*Yogavāśiṣṭha*»).

Manodṛṣyam idaṁ sarvaṁ yat kiñcit sacarācaram,

Manaso hy unmanībhāvād dvaitaṁ naivopalabhyate.

Весь мир подвижных и неподвижных предметов представляет собой объект манаса; путем его подавления прекращается восприятие всякой действительности. См. главу о дживанмукти в «Йогавашиштхасаре» («*Yogavāśiṣṭhasāra*»). См. также «Санкшепашарирака» («*Samkṣepaśāriraka*»).

«*Tava cittam ātmatamasā janitam parikalpayaty akhilam eva jagib. Nṛsimhaṭāpaṇi Up.*», «*cid dhīdam sarvaṁ*» (II. 1. 7).

Tasmād vijñānam evāsti na prapañco na saṁsṛtiḥ («*Liṅga purāṇa*», quoted in S. P. B., i. 42).

Именно это подтверждает замечание Виджнябхику:

«*Etenādhunikānāṁ vedāntibruvānāṁ api mataṁ vijñānavādatulyayogakṣematayā nirastam*» (S. P. B., V. 43).

⁵²⁴ Edward Caird, *Evolution of Religion*, vol. I, p. 263. Относительно других подобного же рода критических замечаний западных авторов см. Kirtikar, *Studies in Vedānta*, ch. II.

вания Шанкары о мире опыта, и нарушающей тем самым каноны серьезного анализа, мы можем здесь привести некоторые соображения в защиту того положения, что феноменальность направлена против изображения мира как чего-то иллюзорного.

Авидья сама по себе не может быть причиной мира, ибо она так же мертва, как и прадхана санкхьи. От Шанкары, который подвергает критике воззрение санкхьи, нельзя ожидать поддержки теорий сотворения мира авидьей. Мы должны также иметь в виду критику Шанкарой буддистской теории цепи причинности, начинающейся с авидьи. «Итак, авидья — это фикция ума, наделенного сознанием субъекта. Она — первое звено в цепи причинности, состоящей из двенадцати звеньев, которая в результате должна рассматриваться, как принимаемое за очевидность соединение ума и тела, но без раскрытия, каким образом они появились вместе»⁵²⁵. Шанкара отвергает теорию, согласно которой якобы ничего не существует: ни материи, ни духа (*шунья-вада*)⁵²⁶, так же как он отвергает и теорию, что не существует более одного момента⁵²⁷. Опровержение буддистской теории субъективизма (виджнянавады) имеет решающее значение в вопросе о существовании внешнего мира для мыслящего субъекта. Существование не зависит от наших умственных модусов: когда утверждается, что мир должен принять форму познания (*джнянаварупа*), то описывается метафизическая истина. Подобным же образом Шанкара отвергает все попытки свести переживания, получаемые в состоянии бодрствования, к переживаниям во сне со сновидениями⁵²⁸. Он не признает, что мир есть продукт просто авидьи. Согласно Шанкаре, авидья не есть просто субъективная сила, но имеет объективную реальность⁵²⁹. Она — причина всего материального мира (*притхивья-агупрапанча*), существующая во всем (*сарва-садхарана*). Авидья по своему характеру является положительной, объективной силой, не имеющей начала⁵³⁰ и существующей как в грубой, так и в тонкой формах⁵³¹. Практически авидья, майя и пракрити отождествляются⁵³².

Шанкара утверждает, что верховная реальность Брахмана является основой мира. Если бы Брахман абсолютно отличался от мира, если бы Атман отличался от состояния бодрствования, а также от состояния сновидений и состояния сна, тогда отрицание реальности мира или этих трех состояний не могло бы вести нас к достижению истины. Мы тогда должны были бы попасть в объятия нигилизма и считать каждое учение бесцельным⁵³³. Иллюзия змеи не появляется из ничего, а равно и не переходит в ничто, когда она опровергается. Основа иллюзии имеет логический и психологический, но не метафизический характер. Мысль о многообразной вселенной вызвана ошибкой в суждении. Исправление ошибки означа-

⁵²⁵ S. B., II. 2. 19.

⁵²⁶ S. B., II. 2. 31.

⁵²⁷ S. B., II. 2. 18–21, 26.

⁵²⁸ Поздние адвайтисты писали так, как будто различия между состояниями бодрствования и сна не существуют. Сваямпракаша в своем комментарии на «Адвайта-макаранду» Локшмидхары пишет: «Так как мир моих сновидений создается иллюзией, то и мир в моем состоянии бодрствования создается иллюзией». См. Paṇḍit, октябрь 1873 года, стр. 128.

⁵²⁹ В знаменитой строфе, цитируемой в «Сиддхантаратнамале», настойчиво утверждается, что «душа, бог, чистое сознание, отчетливая определенность первых двух, авидья и ее связь с чистым сознанием — все они не должны иметь начала».

Jīva īśo viśuddhā cit vibhāgaś ca tayor dvayoḥ

Avidyā taccitor yogaḥ śaḍ asmākam anādyāḥ.

⁵³⁰ Anādhībhāvarūpam yad vijñānena vilīyate Tad ajñāham iti prajñā lakṣaṇam saṁpracakṣate («Citsukhī», I. 13).

⁵³¹ Ātmany avidyā sādādhī sthūlasūkṣmātmā ssthīṭa (S. S. S., XII. 9).

⁵³² Cp. Lokacarya. Tattvatraya, p. 48. Chowkhamda ed.

⁵³³ Yadi hi tryavasthātmanavilaksanaṁ turīyam anyat, tatpratipattidvārābhāvāt śāstropadeśanarthakyaṁ śūnyatāpattir vā (S. B. o «Māṇḍ. Up.», II, 7).

ет изменение мнения. Веревка кажется змеей, и когда иллюзия через некоторое время исчезает, веревка перестает казаться змеей. Подобным же образом мир опыта становится видоизмененным в интуиции Брахмана. Мир не столько отрицается, сколько заново интерпретируется. Концепция дживанмукти, идея крама-мукти, различение ценностей, истины и заблуждения, добродетели и порока, возможности достижения мокши посредством мира опыта — все это предполагает, что в явлениях содержится реальность, Брахман пребывает в мире, хотя и не в качестве мира. Если бы мир опыта был иллюзорным и не относился к Брахману, то любовь, мудрость и аскетизм не могли бы подготовить нас к возвышенной жизни. Поскольку Шанкара утверждает, что мы можем постигнуть абсолют посредством практической добродетели, он придает этому известное значение. Нереальный мир обладает бытием, иллюзорный не обладает. Джива не есть просто небытие, так как освобождение достигается только через устранение ложного я, которое противоположно природе Атмана. Видьяранья говорит: «Если бы индивид был целиком уничтожен то освобождение не явилось бы благотворным для человека».

Если бы не было Брахмана, тогда мы не могли бы иметь ни эмпирического бытия, ни иллюзии. Шанкара говорит: «О бесплодной женщине нельзя сказать, что она родила ребенка в действительности или иллюзорно»⁵³⁴. Если мир необходимо рассматривать как имеющий основание в реальности или возникающий из небытия, тогда мы должны отвергнуть всю реальность и даже реальность Брахмана⁵³⁵. В основе (*asṇagam*) мира лежит реальность, так как «даже мираж не может существовать без основания»⁵³⁶. Тот род сновидений, которые создаются богом и субстанцией которых является бог, совсем не есть сновидение⁵³⁷. Если мы в состоянии достигнуть реального посредством этого мира, то это возможно лишь потому, что мир явлений включает в себе следы вечности. Если мир явлений и вечность противоположны, то будет невозможно рассматривать их также и по отношению к реальному и кажущемуся. Мир не есть абсолют, хотя и основан на нем. То, что основано на реальном, но не является им, может быть названо только видимостью, или явлением реального. Хотя мир не является существенной истиной Брахмана, он представляет собой его феноменальную истину или способ, посредством которого мы вынуждены рассматривать реальное как оно представляется в нашем конечном опыте. Но все это не затрагивает вопроса о практической реальности мира⁵³⁸.

Такое воззрение на мир подтверждается взглядами Шанкары на мокшу. Шанкара настойчиво утверждает, что мокша не означает исчезновения мира, поскольку мир в этом случае должен был бы исчезнуть уже в первой стадии мокши. Если бы мокша вызывала уничтожение многообразия, то истинный путь осуществле-

⁵³⁴ S. B. о Gauḍapāda's «Kārikā», I. 6. См. также III. 28.

⁵³⁵ Yadi hyasatām eva janma syād brahmaṇo'sattvaprasaṅgah.

⁵³⁶ Na he mṛgaṭrṣṇikadyo'pi nirāspadā bhavanti (S. B. G., XIII. 14). См. также S. B. о Chāṇ. Up., VI, 2. 3; Māṇḍūkya Up., I. 7.

⁵³⁷ В поздней адвайте сравнение мира со сновидением доведено до крайности. «Адвайтамакаранда» говорит: «В этом продолжительном сне, в который погружен мир, с выявляющимся в этом глубоком сне невежеством, проявляемым в рассмотрении я, мелькает видение рая, освобождения и т. п.». *Ātmajñānamahānidrā jṛmbhite'smiñ jaganmaye Dīrghasvapne sphuranty ete svargamokṣā divibhramāḥ* (18).

⁵³⁸ Следующее высказывание Беркли применимо в другой связи и к Шанкаре: «Таким образом, что становится солнцем, луной и звездами? Что мы должны думать о жилищах, реках, горах, камнях и даже о нашем собственном теле? Неужели все это только различные химеры и иллюзии, порождаемые нашей фантазией?.. Я отвечаю, что представленные принципы не лишают нас ни одного предмета в природе. Все, что видим, ощущаем, слышим, все, о чем мудрецы думают, — все это остается всегда в неприкосновенности и всегда реальным. Все это *rerum natura*, и различие между реальностью и химерами сохраняет свою полную силу» («Principles of Human Knowledge», p. 34).

ния этого состоял бы не в замене авидьи видьей, а в разрушении всего мира⁵³⁹. Шанкара отличает *дживанмукти*, или состояние освобождения, при котором только он один полон жизни, от *видехамукти*, или состояния освобождения, когда освобожденный отрешается от своего тела или сбрасывает его с себя. Наличие или отсутствие тела не характеризует состояния освобождения, как являющееся по существу состоянием свободы от мирских оков в этом мире. Состояние освобождения заключается не в продолжении или уничтожении многообразия, а в неспособности плюралистической вселенной ввести нас в заблуждение. Для дживанмукти самоочевидно, что мир многообразия, включая и собственное тело дживанмукти, не погибает, однако такую правильную перспективу дживанмукти может наметить только в отношении вселенной. В состоянии освобождения мир многообразия не исчезает, но освещается другим светом. Исчезает слепота, порождаемая страстью или вожделением, заставляющим свои несчастные жертвы метаться и напрасно искать то, что не может быть найдено ими, опутанными цепями сансары. Ложные идеи о независимости наших *я* и объектов, а также их действий исчезают, когда постигается истина о единстве *я* и Брахмана⁵⁴⁰. Авидья — это не столько воображение, сколько неспособность проводить разграничение (*авивека*) между реальностью и видимостью. Шанкара не возражает против того очевидного факта, что мы кажемся самим себе познающими, чувствующими, проявляющими волю или желание индивидами. Однако он отрицает теорию, основанную на этих фактах, теорию, говорящую о том, что конечные *я* представляют собой реальные субъекты, то есть субъекты, являющиеся в действительности тем, чем они должны быть на самом деле. Реальное включает в себя феноменальное. Явление принадлежит реальности. Эта истина подразумевается гипотезой *ананьятвы*, или неразличия, защищаемой системой адвайта. Рамануджа критикует ее следующим образом: «Однако те, кто поддерживает взгляд об отсутствии различия между следствием и его причиной на том основании, что следствие не реально, не могут установить отсутствия различия, которое они стремятся найти потому, что не может быть никакого тождества между истинным и ложным. Если бы это было так, как они утверждают, тогда либо Брахман являлся бы нереальным, либо мир был бы реальным»⁵⁴¹. Последователи адвайты не придерживаются взгляда, что Брахман неизменен. Напротив, они считают, что Брахман сам по себе тождествен изменяющемуся миру. Равным образом они также не считают, что Брахман, являющийся источником изменяющегося мира, в той же степени нереален, как и мир. По мнению последователей адвайты, мир явлений не реален, то есть вне Брахмана он не имеет реального существования. Отсутствие различия (*ананьятвы*) истолковывается Шанкарой как несуществование, как нечто отличное от своей причины⁵⁴². Вачаспати в полной мере раскрывает содержание этого вопроса, доказывая в своей «Бхамати», что отсутствие различия не подтверждает тождества, а только отрицает различие⁵⁴³. Анализируя вопрос о причинности и ее метафизической истине тождества, Шанкара отмечает, что следствие тождественно причине, но причина не тождественна следствию⁵⁴⁴. Если монизм (*жатвам*) может поглотить все различия и всякую разницу, то в философии адвайта (не-дуа-

⁵³⁹ S. B., III. 2. 21.

⁵⁴⁰ Brahmātrnadarśinam prati, samastasya kriyākārahaphalalakṣaṇasya vyavahārasyābhāvam (S. B., II. 1. 14).

⁵⁴¹ R. B., II. 1. 15; 1. 19.

⁵⁴² Tadvyatirekeṇābhāvaḥ (S. B., II. 1. 14).

⁵⁴³ Na khalv ananyatvam ity abhedam brūmaḥ kiṁ ty bhedaṁ vyāsedhāma («Bhāmātī», II. 1. 4). В том же духе высказывается Тикакара (Tīkākāra): «Мир не тождествен Брахману; только у него нет никакого отдельного бытия, помимо лежащей в его основании причины или независимо от нее». «Kāranāt prthak sattāśūnyatvaṁ sādhyate, na tv aikyābhiprāyena».

⁵⁴⁴ S. B., II. 1. 7.

лизма) пропасть между относительным и абсолютным преодолевается исчерпывающим образом. Истолкование Шанкарой фрагмента из упанишад о том, что различные формы изделий из глины имеют своей реальностью глину, подкрепляет ту истину, что мир по своему существу является Брахманом и зависит от него. Как бы Шанкара ни отрицал реальность следствия, он ограничивает свое отрицание такими фразами, как «отличающийся от Брахмана» или «отличающийся от причины»⁵⁴⁵. Шанкара нигде не говорит, что наша жизнь в буквальном смысле является сном, а наше познание — иллюзиями.

Поскольку Шанкара не признает понятия конкретного всеобщего как первичной категории, считается, что он отвергает мир как лишенный всякого смысла. Согласно Шанкаре, его Брахман, не имеющий никакого другого Брахмана и ничего независимого от него, должен, по-видимому, представлять собой абстрактное единство, своего рода логовище льва, откуда нет ни для кого никакого возврата. По мнению Шанкары, мы не можем объяснить отношение между Брахманом и миром каким-либо логическим способом, однако Шанкара, как и всякий защитник понятия конкретного всеобщего, настойчиво утверждает, что нет ничего реального, кроме первичной реальности. Хотя мир и Брахман не считаются дополняющими элементами к некоторому целому, они не находятся и в абсолютном антагонизме. Тем не менее многие даже выдающиеся ученые сделали подобный поспешный вывод⁵⁴⁶. Утверждение Шанкары, что проблема отношения между реальностью и явлением остается для наших конечных душ загадкой, является более зрелой мыслью. Нет необходимости осуждать человеческую мудрость как иллюзорную, если она не в состоянии приподнять завесу, скрывающую все первичные начала мира.

Проблема заключается в следующем: будут ли явления, минуя которые мы должны действительно проникнуть в истинно реальное, действительными состояниями реального, хотя и обладающими лишь только производным, вторичным видом бытия, или же они представляют собой просто идеи, с помощью которых конечный ум человека постигает истинно реальное, реальное как оно есть само по себе? Иными словами, является ли относительное бытие искажением изображения истинного бытия конечным рассудком человека?

Первой точки зрения придерживается Рамануджа, который близок к теории Гегеля считающего относительный мир самообнаружением абсолюта. Ту же позицию занимают и те, кто придерживается точки зрения спинозизма⁵⁴⁷. Вторая точка зрения представлена буддистами-йогачарами, которые (как это разработано у Канта, а более основательно у Шопенгауэра) рассматривают весь мир как субъективную, данную в сознании видимость, принимающую определенную форму в зависимости от категорий пространства, времени, причинности и др. В трудах Шанкары встречаются фрагменты, дающие основание думать, что у Шанкары имелась тенденция считать, мир простым человеческим представлением в сознании истинно реального, а также в его работах встречаются другие места, где он склонен считать мир опыта объективным и независимым от конечного индивидуума. Чтобы получить правильное представление о позиции Шанкары, мы должны рассмотреть отношение авидьи к майе.

⁵⁴⁵ *Brahmavyatirekeṇa* или *Kāraṇavyatirekeṇa* (S. B., II. 2. 3, II. 1. 14 и *Gauḍapāda's «Kārikā»*, 1. 6).

⁵⁴⁶ Интерпретация Дойссена общеизвестна. Макс Мюллер делает следующее замечание: «Для всякого хорошо знающего структуру философии веданты должно быть ясно, что в той философии, которую я здесь старался объяснить, очень мало места отводится психологии, космологии и даже этике» (S. S. P., p. 170).

⁵⁴⁷ Пандит Кокилешвар Шастри приписывает подобный взгляд Шанкаре. См. его «*Advaita Philosophy*».

■ МАЙЯ И АВИДЬЯ

Когда проблемы рассматриваются с объективной стороны, мы говорим о майе, но когда с субъективной стороны — мы говорим об авидье⁵⁴⁸. Подобно тому как едины Брахман и Атман, подобно этому едины майя и авидья. Авидья — это тенденция человеческого ума видеть как бы множество в том, что реально является единством, и это свойственно всем индивидуумам. Но когда Шанкара говорит об авидье, он имеет в виду не вашу и не мою авидью. Это безличная сила, накладывающая свою печать на наши индивидуальные сознания, хотя она и выходит за их пределы. Наш познавательный механизм имеет дело с уже созданными предметами, которые мы воспринимаем, но не производим. Мир сотворен богом и в соответствии с тем порядком, который намечен в священных книгах и охарактеризован нами выше⁵⁴⁹. Майя является и субъективной и объективной, индивидуальной и всеобщей. Майя — это то, из чего возникают обусловленные формы сознания и объективного существования.

Если майя, благодаря которой нереальный мир принимается за реальный, является чисто субъективной, тогда она просто результат воображения и не может рассматриваться как материальная сила мира. Если, с другой стороны, она в соответствии с философией санкхьи рассматривается как материальная причина мира, или как нечто похожее на пракрити, тогда она не представляет собой просто индивидуальное неведение. И авидья индивидуума и пракрити Брахмана возникают вместе, ни одна из них не мыслима без другой, так что даже авидья зависит от первичной реальности⁵⁵⁰. Феноменальное я и феноменальный мир — это взаимно обусловленные факты⁵⁵¹. Авидья и пракрити одинаково вечны и принадлежат миру опыта⁵⁵². Теория пространственно-временного, причинно-обусловленного мира — это воззрение на реальность, данное нам через авидью, цель которой — дать нам изображение такого мира. Шанкара избегает как идеализма, так и материализма. Мы не можем утверждать, что природа представляет собой явление нашего сознания не в большей степени, чем феноменальное я есть продукт природы. Условия возможности объективного опыта являются также условиями возможности логически обособленного бытия, или самосознания. Почему мы мыслим в этом ложном направлении? Почему существует авидья? Почему существует пространственно-временной, причинно-обусловленный мир? Почему существует майя? Все это различные способы постановки одной и той же неразрешимой проблемы. Атман, чистое познание, отклоняется каким-то образом от правильного пути и попадает в авидью, подобно Брахману, чистому бытию, который отклоняется и входит в пространственно-временной, причинно-обусловленный мир. Посредством авидьи мы достигаем видья, подобно тому как через эмпирический мир мы достигаем Брахмана. Почему существует данное всеобщее, первоначальное — выяснить это выше наших сил. Тем не менее мы должны считать, что ни наш разум, ни мир, который представлен в этом искажении, не являются иллюзией. Явление не есть

⁵⁴⁸ Мы говорим о майе, когда имеем в виду ее силу производить чрезвычайные следствия и ее роль как предмета воли носителя этой силы. С другой стороны, мы говорим об авидье, когда имеем в виду ее скрытую силу и ее независимость («Vivaranaprameyasamgraha», I, 1; «Indian Thought», vol. I, p. 280).

⁵⁴⁹ Śrutidarsītena krameṇa parameśvareṇa sṛṣṭam, ajñātasattāyuktaṁ eva viśvaṁ tadtadviśa-yapramāṇavataraṇe tasya tasya dṛṣṭisiddhiḥ («Siddhāntaleśa», II).

⁵⁵⁰ Ср. точку зрения Канта, а также Бергсона, что материальность вещей материи становится существующей вместе с интеллектуальностью нашего сознания. Интеллект и весь мир, как они кажутся в явлениях, возникают вместе и включают в себя друг друга.

⁵⁵¹ Ср. «Viṣṇu Purāṇa»: «Avidyā pañcaparvaiṣā prādurbhūtā mahātmanah (I. 5. 5).

⁵⁵² «Advaitasiddhi», p. 595.

иллюзия. Авидья и майя представляют собой субъективную и объективную стороны единого, основного факта опыта. Субъективная сторона называется авидьей, так как она может постепенно исчезать благодаря познанию; объективная сторона называется майей, потому что она так же вечна, как и верховное существо.

Шанкара признает существование авидьи даже в состоянии пралайи, или разрушения. Ишвара, всеведущий, контролирующий свою майю, не имеет авидьи; и если Шанкара иногда поддерживает противоположную точку зрения, то это надо понимать в том метафорическом смысле, что Ишвара обладает силой, ведущей к авидье у индивидуума. Мыслители школы санкхьи не признают существования Ишвары, но прослеживают эмпирический мир до первичной авидьи, которая, как утверждается по традиции, не имеет начала. Авидья является качеством буддхи и поэтому должна пребывать в буддхи. И логика требует, чтобы безначальная природа авидьи относилась также к ее месту в буддхи. Таким образом, буддхи становится проявлением пракрити, основного объекта или коренной субстанции. Этим самым обеспечивается объективность авидьи. «Виварана-прамеясанграха» говорит: «Несомненно, авидья представляет собой недостаток сознания, поскольку она препятствует представлению недвойственности и дает повод для представления двойственности; авидья является и чем-то положительным, потому что она придает форму материальной причине и тем самым создает возможность постижения Брахмана»⁵⁵³. Прежде чем мы сможем достигнуть бесконечного, необходимо конечное.

Если Шанкара, пользуясь терминами «авидья» и «майя», отождествляет их⁵⁵⁴, то поздние адвайтисты проводят между ними различие. В то время как майя есть упадхи Ишвары, авидья представляет собой упадхи индивида. Согласно Видьяранье, отражение Брахмана в майе, являющееся чистой саттвой, — это Ишвара, тогда как отражение Брахмана в авидье, в котором присутствуют также раджас и тамас, представляет собой дживу, или индивида⁵⁵⁵. Этого взгляда придерживается и Шанкара, поскольку он утверждает, что «верховный Брахман становится низшим Ишварой через связь с чистым ограничением, когда Брахман постигает его»⁵⁵⁶. Мир является выражением природы бога, но он также связан с логическим умом человека. Как утверждается, предметы мира являются идеями божественного разума и представлениями человеческого ума. Считают, что Ишвара должен быть причиной

⁵⁵³ «Indian Thought», vol. II, p. 177. Ср. «Īśā Up.», где нам говорят о распятии на кресте из-за авидьи.

⁵⁵⁴ Полковник Джекоб высказывается против отождествления майи и авидьи. См. «Vedāntasāra», V. Мир многообразия является продуктом авидьи... Главные формы конечного разума — пространство, время, причина — также составляют основу (*аламбанам*) мира явлений. Авидья, говорят, должна по рождать названия и формы майи, посредством которых возникает эмпирический мир. Avidyāpratyupasthāpita — nāmarūpamāyāveśavaśena (S. B., II. 2. 2).

Иногда говорят, что *мулапракрити* — это майя, тогда как ее действия сокрытия (*аварана*) и обнаружения (*викшепа*) составляют авидью. Другие мыслители придерживаются мнения, что мулапракрити с чистой саттвой есть майя, тогда как мулапракрити, ограниченная нечистой саттвой, является авидьей, то есть коренная субстанция с преобладанием силы сокрытия есть авидья. В некоторых работах об адвайте утверждается, что авидья должна состоять из качеств саттвы, раджаса и тамаса, а также указывается, что авидья должна составлять упадхи Ишвары. Эта точка зрения не является полностью удовлетворяющей. Если Ишвара обладает качествами раджаса и тамаса, то очень трудно провести различие между самим Ишварой и дживой. Ср. «Skanda Purāṇa», где авидья рассматривается как ограничивающее случайное свойство дживы и майя как ограничивающее случайное свойство всевышнего, рассматриваемого как Брахма, Вишну и Махешвару.

Avidyopādhiko jivo na māyopādhikaḥ khalu
Māyākāryaguṇacchannā branmaviṣṇumaheśvarāḥ.

⁵⁵⁵ «Pañcadaśi», 16 — 17.

⁵⁵⁶ S. B., «Chān. Up.», III. 14. 2. «Viśuddhopādhisambandhāt».

мира⁵⁵⁷, и все же отмечают, что в формировании мира, принадлежащего самому Ишваре, должна участвовать и авидья⁵⁵⁸. Брахман и майя присутствуют во вселенной и составляют материальную причину мира. И Брахман как реальность, и майя как основанная на ней видимость сплетаются в одно целое.

■ МИР ПРИРОДЫ

Шанкара не останавливается на простом описании реальности, а исследует в свете своей теории мир явлений. Он формирует истину, содержащую в себе неадекватные понятия, и располагает по порядку различные явления в зависимости от их приближения к истине. Шанкара пытается показать, каким образом каждое явление раскрывает характер реальности, составляющие его основу. Так как неисчерпаемый Брахман является источником всего сущего, то непрерывно обнаруживаются все более и более возвышенные по своему качеству проявления его в мире⁵⁵⁹. «Подобно тому как в цепи творений постепенно, начиная от человека и кончая листьями растений, наблюдается некоторое уменьшение знания, силы и т. п. (хотя все эти творения и обладают общим атрибутом живого существа), — подобно этому в рядах, идущих по восходящей линии от человека до Хираньягарбхи, усиливаются явления познания, силы и т. п.»⁵⁶⁰.

В мире явлений можно различить: 1) Ишвару, воздающего, возмездие; 2) расширение природы (*намарупапрапанчу*) как расширение названия и формы всего мира, являющегося ареной возмездия; 3) многообразие индивидуальных душ, подверженных ограничениям индивидуальности, которая страдает от возмездия в каждом новом существовании за деяния, совершенные на предшествующих стадиях жизни. Многообразие мира обуславливается двумя факторами: наслаждающимся и доставляющим наслаждение, актерами и сценой. Материальный мир называется *кшетра*, так как из него состоит окружающая среда, в которой могут действовать индивидуальные души, осуществляя свои желания и пожиная плоды своих минувших карм⁵⁶¹. Неорганическая природа состоит из пяти элементов. Органическую природу составляют тела, в которых пребывают души, вошедшие в элементы тел и перемещающиеся в виде растений, животных, людей и божества⁵⁶². Мир сансары представляет собой создания различного рода с различными модусами и различными сферами, отвечающими условиям, необходимым для осуществления переживания этих созданий. Эти создания располагаются в определенном порядке, где самыми низкими будут те из них, переживания которых наиболее ограничены, а самым высшим бытием обладают божества сверхчувствительной сферы⁵⁶³. Эволюция вселенной подчиняется определенному⁵⁶⁴ порядку. Из праkritи, элемента объективности, возникает первая акаша, первичное пространство и материя. «Весь мир возникает из Ишвары; первой создается акаша, а затем в надлежащей

⁵⁵⁷ I. 1. 2.

⁵⁵⁸ Ср.: Avidyātmikā hi sā bījaśaktir avyaktaśabdanirdeśyā parameśvarāśrayā māyā (S. B., I. 4. 3).

Ср. также S. B., II. 1. 14; I. 3. 19. Avidyayāmāyayā.

⁵⁵⁹ Vady apy eka evātmā sarvabhūteṣu sthāvaraṅgameṣu gūḍhas tathapi cittopādhiviśeṣatāratamyā ātmanāḥ kūṣaṭhanityasyaika rūpasyāpy uttarottaram āviṣṭasya tāratamyam aiśvaryaśaktiviśeṣaiḥ śrūyate (S. B., I. 1. 2).

⁵⁶⁰ S. B., I. 3. 30. Yathā hi prāṇitvāviśeṣe 'pi manuṣyādīstambaparyanteṣu jñānaiśvaryādiratibandhaḥ pareṇa pareṇa bhūyān bhavan dṛśyate, tathā manuṣyādīṣv eva hiraṇyagarbhaparyanteṣu jñānaiśvaryābhiviyaktir api pareṇa pareṇa bhūyastī bhavati. См. также S. B., I. 1. 1.

⁵⁶¹ Phalopadhogārtham... sarvapraṇīkarmaphalāśrayaḥ (S. B., Muṇḍ. Up., III. 1. 1).

⁵⁶² Ведийские божества также относятся к сфере космического процесса (S. B., I. 2. 17; I. 3. 32).

⁵⁶³ S. B., I. 3. 10; S. B. на Brh. Up., I. 4. 10.

⁵⁶⁴ S. B., II. 1. 24 — 25.

последовательности другие элементы»⁵⁶⁵. Таким образом, первоначальным результатом является единая, бесконечная, невесомая, всепроникающая акаша⁵⁶⁶. Акаша представляет собой и пространство и чрезвычайно тонкую материю, наполняющую все пространство. Как бы ни была разрежена субстанция акаши, все же она представляет собой явление того же порядка, что и элементы воздуха, огня, воды и земли.

Таким образом, Шанкара возражает против взгляда буддистов, что акаша представляет собой отрицательную сущность, простое отсутствие препятствий⁵⁶⁷. Шанкара считает, что отрицательный результат есть следствие положительной природы⁵⁶⁸. Из акаши в восходящем порядке возникают другие тончайшие элементы⁵⁶⁹. Следуя данному в упанишадах⁵⁷⁰ описанию, Шанкара указывает, что из акаши возникает воздух; из воздуха появляется огонь; из огня — вода; из воды — земля. Так как эти пять элементов сравнительно более постоянны, чем их видоизменения, они символически называются бессмертными, неразрушимыми⁵⁷¹. Акаша обладает качеством звука, воздух — качествами сжатия и давления, свет — лучистостью и теплотой, вода — вкусом, а земля — запахом. Отношение свойств к элементам аналогично отношению семени к растению. Шабдтанматра, или сущность звука, вызывает появление акаши, которая в свою очередь производит внешнюю форму звука. Танматра, или сущность, заключает в себе элемент и его свойства. Мы уже знаем, что имеется градуированная шкала элементов. По-видимому, все элементы содержатся в акаше танматры. Весь мир берет свое начало из акаши, или звука. Грубая материя мира (*махабхутас*) состоит из изменяющихся комбинаций этих тончайших рудиментарных зачатков (*сукшмabhутас*)⁵⁷². Грубая субстанция — акаша — проявляет звук; воздух — звук и давление; огонь — все это и, кроме того, свет и теплоту; вода в добавление к другим качествам обладает вкусом; земля — качествами других субстанций и своим собственным особым качеством запаха. У каждого объекта имеются свойства звука, осязаемости, формы, вкуса и запаха. Если тончайшие рудиментарные зачатки являются однородными, постоянными формами материи, не допускающими никакой атомичности в своей структуре, то грубые субстанции сложны, хотя, как утверждается, они также должны быть постоянными и лишенными атомической структуры⁵⁷³. Грубые элементы благодаря видоизменениям (*паринама*) порождают различного рода предметы. Материя постоянно претерпевает изменение своего состояния. Изменения могут быть также вызваны извне. Шанкара говорит о космическом вибрационном движении⁵⁷⁴. Все эти элементы лишены сознания (*ачетана*) и сами по себе не могут развиваться. Предполагается, что во всех элементах присутствует имманентно бог⁵⁷⁵. Если действия различных элементов иногда восходят как к своему источни-

⁵⁶⁵ S. B., II. 3.7.

⁵⁶⁶ S. B., I. 1. 22; I. 3. 41. См. Chān. Up., III. 14. 3; VIII. 14.

⁵⁶⁷ Avarāṇābhāva (S. B., II. 2. 22).

⁵⁶⁸ Vastubhūtam.

⁵⁶⁹ S. B., II. 3. 8 — 13.

⁵⁷⁰ Tait. Up., II. 1; Chān. Up., VI. 2. 2 — 3.

⁵⁷¹ Chān. Up., IV. 3. 1; Bṛh. Up., I. 5. 22.

⁵⁷² Все пять тончайших элементов присутствуют в каждой грубой субстанции, хотя и в разных пропорциях. Пятёричность (*панчикарана*) — это название процесса соединения пяти тончайших элементов в грубые субстанции мира. Шанкара не упоминается о панчикаране, имеющей большое значение в поздней адвайте. См. «Vedāntasāra». Шанкара придерживается точки зрения *три вриткараны*, или соединения трех элементов. Это также взгляд у Вачаспати.

⁵⁷³ В адвайта-веданте атом, или *ану*, есть не первичная, неделимая дискретная составная часть материи, а самое наименьшее, какое только может мыслиться, количество материи.

⁵⁷⁴ Sarvalokaparispandanam.

⁵⁷⁵ Parameśvara eva tenātenatmanāvatīṣṭhamāno 'bhidhyāyaṁstaṁ taṁ vikāraṁ sṛjati (S. B., II. 3. 13).

Рамануджа считает, что санкальпа бога, или воля, не является необходимой для каждого случая изменения. Она проявляется только один раз, перед возникновением акаши.

ку к ведийским божествам, то это не имеет большого значения, так как ведийские божества только символизируют функции Ишвары.

В случае разложения порядок творения обратен⁵⁷⁶. Разлагаясь, земля становится снова водой, вода — огнем, огонь — воздухом, воздух становится акашей и акаша возвращается к Ишваре.

Шанкара допускает, что психические органы, такие, например, как манас (внутренний орган), должны иметь одинаковую природу с психическими элементами. Человеческий организм, как и другие объекты, состоит из трех элементов: земли, воды и огня⁵⁷⁷. Манас, или внутренний орган, прана, или жизненное дыхание, и ван, или речь, соответствуют земле, воде и огню⁵⁷⁸. Шанкара сознает, что они рассматриваются иногда как отличные по качеству от физических элементов и произведены до или после них. Во всяком случае, сами по себе они, как и элементы, лишены жизни и произведены в качестве средств для достижения цели. Неорганическая природа представляет собой *парартху*, то есть служит цели, которая лежит за ее пределами⁵⁷⁹. В неорганическом мире существует единообразие природы⁵⁸⁰. Когда мы переходим к органической природе, нашему взору открывается новое начало, сила жизни, которая имманентна некоторым предметам и благодаря которой они осуществляют свои цели и получают способность достигать состояния большого совершенства. Камень не живет, так как у него нет тенденции стать совершенным, как равно нет и внутренней силы превратиться в колонну или стацию. Растение же живет. Если растение поместить в подходящие условия, то у него появится способность расти, распускать почки, давать листья, цвести и приносить плоды. Животное же способно к более полной жизни, чем растение. Животное видит, слышит и чувствует, а также смутно понимает, что происходит вокруг него. Животное не только растет хорошо в благоприятных условиях, но само ищет этих условий. Животное передвигается намеренно, а растение — не намеренно. Человеческое существо живет гораздо более высокой жизнью. Человеческое существо — это то, что Шанкара называет *вьютпанначиттой*, то есть мыслящим существом, обладающим пониманием и волей. Человек наделен силой роста растения, способностью животного передвигаться и видеть, а также способностью проникать во внутреннюю суть вещей, отличать вечную форму от не вечной и выбирать между добром и злом. Люди, которые осуществили свои желания, являются божественными. Таким образом, в органической природе мы находим четыре класса существ: божества, людей, животных и растения⁵⁸¹. Следуя духу упанишад, Шанкара утверждает, что растения являются вместилищами наслаждения и обладают живыми душами⁵⁸², которые входят в растения в результате своей нечистой жизни в прошлом. Хотя растения и нечувствительны к наслаждениям и страданиям, они, как утверждается, должны искупать вину за деяния души, которые она совершила в прежнем своем существовании. Шанкара признает вообще три рода воплощенных душ: божества, которым предназначено состояние беско-

⁵⁷⁶ См. S. B., II. 3. 14. Ср. Дойссен: «Эта точка зрения должна, вероятно, до некоторой степени пролить свет на научные мотивы учения о постепенном развитии и поглощении элементов, относительно которых у нас нет никаких других сведений. Наблюдение, что твердые тела растворяются в воде, что вода превращается в пар благодаря теплоте, что пламя огня гаснет на воздухе, что воздух по мере возрастания высоты все более и более разрежается и переходит в пустое пространство, — все это может привести к постепенному распаду мира и, посредством обращения в свою противоположность, — к созданию мира».

⁵⁷⁷ Chān. Up., VI. 2. 2–3.

⁵⁷⁸ S. B., II. 4. 20; III. 1. 2.

⁵⁷⁹ S. B., G., XIII. 22.

⁵⁸⁰ S. B., Tait. Up., II. 8.

⁵⁸¹ S. B., III. 1. 24.

⁵⁸² Там же.

нечного наслаждения; людей, судьба которых состоит из смеси счастья и несчастья, и животных, удел которых — бесконечное страдание⁵⁸³. В своем воплощенном состоянии души существуют вместе с жизненными силами и тончайшими телами, и до тех пор пока они не освобождены, они прочно к ним прикреплены. Считается, что души должны быть эманациями Брахмана, подобно искрам, возникающим из огня; но с той разницей, что эманации возвращаются к Брахману, тогда как искры не входят обратно в огонь⁵⁸⁴.

■ ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я

Цель веданты состоит в том, чтобы вести нас от анализа человеческого я к анализу реальности единого абсолютного я. Это двоякое направление и имеют фрагменты веданты⁵⁸⁵. Индивидуальное я представляет собой систему воспоминаний и ассоциаций, симпатий и антипатий, предпочтений и целей. Хотя, быть может, мы и не в состоянии окинуть одним взглядом всю эту систему, но нашему исследованию доступна ее общая структура и ее основные элементы. Эта система — *виджнянатман* — является объектом изменений, тогда как *параматман* свободен от всяких изменений⁵⁸⁶. Утверждается, что джива в сущности должна быть единой с Атманом. Это — ты⁵⁸⁷. «Равным образом не имеет никакой силы возражение, что предметы, обладающие противоположными качествами, не могут быть тождественными, так как противоположность качеств может быть изображена ложно»⁵⁸⁸. Шанкара тщательно отличает я, подразумеваемое во всяком опыте, от я, представляющего собой установленный путем наблюдения факт интроспекции, метафизического субъекта, или я, и психологического субъекта, или я как личности. Объект самосознания (*ахам пратьявишя*) не есть чистое я (*сакшин*), а активный, наслаждающийся индивидуум (*картри*), наделенный сложными качествами. Когда психологи говорят о я, они рассматривают его как объект интроспекции. В то время как Атман является предметом чистого понятия⁵⁸⁹, наше индивидуальное сознание представляет собой активное по своей природе действие, направленное на определенную цель. Для каждого из нас чувство деятельности представляет собой наш наиболее интимный опыт. Это эмпирическое я является носителем всех видов деятельности⁵⁹⁰. Если бы деятельность (*картритва*) составляла существенную природу души, тогда душа никогда бы не могла от нее освободиться, подобно тому как огонь не может отделиться от теплоты, и пока человек не освободил себя от деятельности, он не в состоянии достигнуть своей наивысшей цели, так как деятельность по своему существу обременительна.

«Деятельность души зависит только от качеств упадхи, которые ей приписываются, а не от ее собственной природы»⁵⁹¹. Индивидуальная душа по существу пред-

⁵⁸³ S. B., II. 1. 34.

⁵⁸⁴ Muṇḍ. Up., II. 1. 1; Kauṣītaki, III. 3. 4. 20; Bṛh., II. 1. 20. См. S. B., III. 1. 20–21; Ait. Up., III. 3. См. также Chān. Up., VI. 2. 2.

⁵⁸⁵ S. B., II. 3. 25.

⁵⁸⁶ S. B., I. 3. 24. Ср. также Kaṭha Up., III. 1; Muṇḍ., III. 1. 1; Śvet. Up., IV. 6. 7.

⁵⁸⁷ Ср. с этим известную доктрину квакеров, согласно которой в каждом сокровенном бытии человека имеется внутренний свет, сияние, посредством которого должны оцениваться все догмы и доктрины.

⁵⁸⁸ S. B., IV. 1. 3.

⁵⁸⁹ S. B., II. 3. 40.

⁵⁹⁰ S. B., I. 1. 4.

⁵⁹¹ S. B., II. 3. 40. Tasmād upādhidharmādhyāsenavātmanaḥ kartṛvaṁ na svābhāvikaṁ. См. также S. B. на Kaṭha Up., III. 4. И адвайта и санкхья рассматривают Атмана или пурушу как нечто, не определяемое деятельностью субъекта действия. Об этом речь может идти только тогда, когда

ставляет собой носителя активности, иначе ведийские предписания и т. п. были бы бесцельными. В упанишадах содержится много фрагментов, рассматривающих деятельность как атрибут души⁵⁹². Действительно, деятельность помещается в упадхи, или в ограничении (*виджняне*), то есть в понимании. Джива есть субъект-объект, я и не-я, реальность и видимость. Джива есть Атман, ограниченный объектом⁵⁹³. Это — Атман, находящийся в связи с аджняной. По словам Эмерсона, «всякий, играющий роль глупца, является богом»⁵⁹⁴. Авидья, или логическое познание, является причиной чувства индивидуальности эмпирического я, которое представляет собой «то, что вводит в заблуждение, и то, кого вводят в заблуждение». Характерной особенностью индивидуальной души является ее связь с буддхи, то есть пониманием, или рассудком. Эта связь продолжается до тех пор, пока благодаря совершенному познанию не прекращается состояние сансары⁵⁹⁵. Связь души с буддхи не ликвидируется даже после смерти. Она может быть разорвана только путем достижения свободы. Во время глубокого сна или смерти эта связь имеет потенциальный характер, а в новом воплощении или пробуждении она становится действительной. Если мы не допустим этот род длительности, то будет нарушен закон причинности, так как ничто не может возникнуть без некоторой данной причины⁵⁹⁶.

Психофизический организм состоит из органического тела⁵⁹⁷, созданного из грубых элементов и оставляемого душой, когда оно (тело) умирает, из органов жизни (пран)⁵⁹⁸, а также из тонкого тела, возникающего из тончайших элементов и являющегося источником развития тела⁵⁹⁹. Тончайшее тело⁶⁰⁰ образуется из семнадцати элементов, а именно: пяти органов восприятия, пяти органов действия, пяти форм жизни, духа и интеллекта⁶⁰¹. Это тонкое тело материально и вместе с тем прозрачно, поэтому оно остается невидимым, когда происходит переселение дживы. В то время как тонкое тело и формы жизни существуют как постоянные факторы души вплоть до освобождения, имеется еще и изменяющийся фактор морального ограничения (*кармашрая*), который сопутствует душе только в пределах одной жизни и возникает в каждой другой жизни как новая форма⁶⁰². Основа индивидуальности

Атман отождествляется с границами индивидуальности. Это отождествление или неразличение представляется в адвайте как результат действия авидьи, а в санхье — как результат действия пракрити.

⁵⁹² «Bṛh. Up.», IV. 3. 12; Tait., III. 5. См. также S. B., II. 3. 33.

⁵⁹³ S. B., II. 3. 40.

⁵⁹⁴ Сурешвара сравнивает дживу с принцем, которого унес пастух и воспитал в деревенской среде. Когда принц узнал о своем царском происхождении, то бросил все свои прежние занятия и стал вести себя как царь.

Rājsunoh smṛtiprāptau vyādhhabhāvo nivartate
Vathaivam ātmano 'jñāsyā tattvam asy ādivākyataḥ.

(S. L. S.) См. также S. B. Bṛh. Up., II. 1. 20; Vārttika Suresvara относительно Bṛh. Up. II. 1. 507 — 516.

⁵⁹⁵ S. B., II. 3. 20.

⁵⁹⁶ Утверждается, что души, связанные с буддхи, пребывают в Ишваре, когда связь потенциальная, хотя вместе с тем указывается, что души при смерти и в глубоком сне проникают в самого Брахмана (Chān. Up., IV. 8; S. B., II. 3. 31).

⁵⁹⁷ Deha, sthūlaśarīra, annamayakośa.

⁵⁹⁸ Жизненные органы бывают двух родов: 1) жизненные органы сознательной жизни, а именно: пять органов чувств (*бугдхиндрияни*), пять органов действия (*кармендрияни*), манас, контролирующий восприятие, а также действие; 2) жизненные органы несознательной жизни. *Мукхьяпрана*, которая является основным дыханием жизни, подразделяется на пять различных пран, обуславливающих разные формы дыхания, питания и т. п. Мукхьяпрана хотя имеет ограниченный объем, но является неделимой (S. B., I. 4. 13).

⁵⁹⁹ Sūkṣmaśarīra, līṅgaśarīra, bhūtāśraya.

⁶⁰⁰ Dehātjāni, bhūtāsūkṣmāni.

⁶⁰¹ Это соответствует līṅgasarīra санхьи.

⁶⁰² Kartṛtvabhoktṛtvaviśiṣṭajīvo manomayadipañcakośaviśiṣṭaḥ. Его элементы определяются посредством механической причинности.

сти должна быть найдена не в Атмане или в упадхи, а в моральном ограничении, представляющем собой единство познания (видьи), деяний (кармы) и опыта (праджни)⁶⁰³. Жизненные силы продолжают существовать, как и тончайшее тело, которое является их носителем, пока длится сансара, и нераздельно сопутствует душе, если она даже должна переселиться в растение. В этом случае внутренние чувства, естественно, не могут раскрыться. Поскольку сансара не имеет начала, душа должна обладать этим аппаратом жизненных форм вечно. В-третьих, иногда упоминается каранашарира, которая отождествляется с не имеющей начала и не поддающейся определению авидьей. Причинно-обусловленное *я (карана-атма)* есть относительно постоянное человеческое *я*, которое продолжает существовать посредством следующих один за другим перевоплощений, определяемых законом кармы. Это описание психологического механизма тождественно с его описанием в системе санкхьи, за исключением вопроса о пяти жизненных силах.

Пять органов чувств — органов действия — созданы из мельчайших (*ану*, или *сукушма*), ограниченных (*паричхинна*) объектов⁶⁰⁴. Величина этих объектов не равна величине атомов (*параманутулья*), так как их способность проникать по всему телу [в случае такого равенства] оказалась бы непостижимой. Они рассматриваются как тончайшие, ибо если бы они были крупными, то можно было бы наблюдать их, когда они выходят из умирающего. Они имеют ограниченные, а не бесконечные размеры, потому что в последнем случае было бы невозможно их перемещение, выхождение из тела и возвращение в него. Шанкара во всей этой концепции имеет в виду функции чувств, а не их материальный дубликат. Чувства не являются всеохватывающими, но ограничены пределами той области телесного, в которой они функционируют⁶⁰⁵. В некоторых органах чувств, как правило, усматривают различные их элементы⁶⁰⁶, и божества, контролирующие эти элементы, как считают, контролируют также и органы чувств. *Мукхьяпра*на — это начало, поддерживающее жизнь и одушевляющее ее. Даже аппарат психики зависит от нее. Чувства поддерживаются мукхьяпраной и поэтому называются *пра-нами*⁶⁰⁷. Атман, наделенный *упадхи*, есть *джива*, которая наслаждается, страдает (*бхоктир*) и действует (*картри*); высшая же душа свободна от этих состояний⁶⁰⁸.

Джива управляет телом и чувствами и связана с результатами действий. Так как ее сущностью является Атман, то говорят, что она есть *вибху*, или всепроникающая, но не считают, что она — *ану*, или обладающая размерами атома. Если бы верно было последнее, то оказалось бы невозможным испытывать ощущения, охватывающее все тело⁶⁰⁹.

Те, кто полагает, что душа атомична, доказывают это тем, что бесконечная душа не может двигаться; тем не менее считается, что она покидает одно тело и вселяется в другое. Это высказывание, согласно Шанкаре, касается лишь вопроса о границах души⁶¹⁰, но не вопроса о душе как таковой. Возражение, заключающееся в том, что

⁶⁰³ S. B., II. 4. 8 — 12; D. S. V., p. 325 — 326.

⁶⁰⁴ S. B., II. 4. 1 — 4.

⁶⁰⁵ II. 4. 8. 13.

⁶⁰⁶ S. B., II. 4. 14 — 16; Brh. Up., I. 3. 11; III. 2. 13; Ait. Up., I. 2. 4.

⁶⁰⁷ II. 4. 1 — 6.

⁶⁰⁸ Param brahma... apahatapāpmatvādidharmakam, tad eva jīvasya paramārthikam svarūpam... itarad upādhikalpitam (S. B., I. 3. 19).

Платон придерживался подобного же взгляда, который он проиллюстрировал замечательным сравнением с Глаукусом, погружившимся в пучину моря. Если мы увидим его там, нам не удастся узнать его, настолько он оброс водорослями, ракушками и другими обитателями морских глубин. Каждая индивидуальная душа — это потерянная душа, и мы не можем постигнуть ее истинную природу, если не извлечем ее из океана сансары и не очистим от плевел, шелухи и шлама.

⁶⁰⁹ S. B., II. 3. 39.

⁶¹⁰ S. B., II. 3. 39.

душа, если она атомична, может пребывать в теле лишь в одном определенном месте и поэтому неспособна воспринимать тело повсюду, отклоняется указанием на следующий пример: точно так же, как кусок сандалового дерева освежает все тело, хотя прикасается к нему только в одном месте, так и атомичная душа способна чувствовать все тело посредством ощущений прикосновения, которые распространяются по всему телу. Шанкара опровергает это мнение, настаивая на том, что шип, на который человек наступает ногой, оказывает действие на состояние всех чувств, хотя боль ощущается только подошвой ноги, а отнюдь не всем телом. Те, кто защищает точку зрения атомичности души, полагают, что атомичная душа пронизывает все тело духовным качеством, или *чайтаньей*, точно так же, как свет лампы, находящийся в одном определенном месте, освещает всю комнату. Шанкара заявляет, что это качество не может распространяться за пределы субстанции. Пламя лампы и ее свет не относятся друг к другу как субстанция и ее качество, но оба представляют собой огненные субстанции, хотя при этом в пламени его составные части тесно сближены между собой, в то время как в свете они широко расходятся друг с другом.

Если качество чайтаньи, или духа, распространено по всему телу, то душа не может быть атомичной. В тех местах упанишад, где речь идет о душе как об ану⁶¹¹, имеется в виду не Атман, а ядро качеств понимания и разума. Там показывается неуловимость Атмана, ускользающего от восприятия⁶¹². Признается, что эмпирическое я, связанное с манасом и т. п., не бесконечно, в то время как высшая реальность бесконечна⁶¹³. Если говорят, что эмпирическое я атомично, то это потому, что оно эмпирически связано с буддхи⁶¹⁴. Все положения о пребывании души в сердце обязаны теории о локализации в нем буддхи. Кроме того, находящееся повсюду может, конечно, быть и в каком-нибудь одном месте, хотя ограниченное одним определенным местом не может находиться повсеместно⁶¹⁵. Таким путем Шанкара объясняет все отрывки из упанишад, в которых утверждается, что душа ограничена в пространстве⁶¹⁶. Существование религиозных обязательств всецело основано на относительной реальности эмпирических *ego*. Вся область практической жизни с ее системой заслуги виновностей, с ее священными законами, с ее повелениями и запретами, с ее надеждами на счастье на небесах и ожиданиями страданий в аду предполагает отождествление тела, чувств и многообразия окружающих условий с я. Во всей последовательности жизни не Атман, а именно лишь его тень огорчается, жалуется и действует, принимая участие в мирских делах. До тех пор пока душа отделена от упадхи, она является субъектом наслаждений, страданий и индивидуального сознания⁶¹⁷.

Шанкара различает несколько состояний души. В состоянии бодрствования весь перцептивный механизм человека находится в действии и он воспринимает объекты посредством своих чувств и разума. В состоянии сна чувства пребывают в покое и только манас остается активным. На основе впечатлений, оставленных чувствами во время бодрствования, манас познает объекты. Спящее я является не первичным духом, а духом, ограниченным дополнениями. Вот почему мы не можем произвольно вызывать состояние сна. Если бы мы могли это делать, то ни один человек не видел бы неприятных снов⁶¹⁸. В состоянии глубокого сна разум и чувства пребывают в покое, а душа оказывается, так сказать, растворенной в своем собственном я и вновь обретает свою истинную природу. Шанкара упоминает о непрерывности кармы как об аргументе, доказывающем непрерывность я. Имеет место также воспоминание. Осозна-

⁶¹¹ Muṇḍ. Up., III. 19; Śvet., V. 8–9.

⁶¹² S. B., II. 3. 29.

⁶¹³ См. S. B., II. 3. 19–32.

⁶¹⁴ II. 3. 29.

⁶¹⁵ S. B., II. 1. 7; II. 3. 49.

⁶¹⁶ См. S. B., I. 3. 14–18; I. 2. 11–12.

⁶¹⁷ Viśeṣavijñāna.

⁶¹⁸ S. B., III. 2. 6.

ние личностью собственной тождественности (*атману смараны*) доказывает, что проснувшаяся душа остается той же самой, что и душа засыпавшая. Эта подтверждается священными текстами. Положения последних потеряли бы смысл, если бы состояние глубокого сна приводило к нарушению непрерывности я. Если кто-либо засыпает, будучи А, а просыпается, будучи В, то не будет никакой непрерывности действий. Даже освобожденный мог бы проснуться. Очевидно, что даже в состоянии глубокого сна, как и при наступлении смерти, ядро индивидуальности сохраняется неизменным. Несмотря на неточные положения противоположного толка, все же допускается, что упадхи, который ограничивает дживу областью сансары, даже при глубоком сне потенциально существует. Если в глубоком сне, подобном состоянию освобождения, особого рода сознание полностью отсутствует, то каким образом и в чем спящий человек сможет сохранить семена авидьи, благодаря которой наступает пробуждение? Шанкара делает вывод о различии между временным единением с Брахманом в состоянии глубокого сна и постоянным единением с Брахманом в мокше. «В случае глубокого сна ограничивающий упадхи существует, так что когда он появляется в каком-нибудь существе, то начинает свое существование джива»⁶¹⁹. В состоянии мокши все семена авидьи исчезают⁶²⁰.

Состояние обморока рассматривается как занимающее особое место, так как оно отличается от состояния бодрствования тем, что с его наступлением чувства перестают воспринимать объекты. Такое безразличие к миру объектов не является результатом концентрации внимания находящегося в обмороке человека на других каких-то предметах. Состояние обморока отличается от состояния сна отсутствием какого-либо сопровождающего его сознания; от смерти обморок отличается тем, что при нем жизнь не покидает человеческого тела; наконец, от сна без сновидений обморок отличается тем, что тело упавшего в обморок охвачено беспокойством. Находящийся в обмороке человек не может быть выведен из этого состояния так же легко, как может быть разбужен спящий. Состояние обморока, как считают, занимает промежуточное место между глубоким сном и смертью. «Оно относится к смерти, поскольку представляет ее преддверие. Если в лишившемся чувств человеке остается какая-то (хотя и не проявляющаяся) деятельность души, речь и сознание возвращаются к нему; если же никакой деятельности души в нем не сохраняется, то дыхание прекращается и тепло жизни покидает его»⁶²¹.

Каждый человек в сущности есть высшая реальность, не подверженная превращениям и видоизменениям и неделимая, хотя мы и говорим о становлении и развитии человеческой души. Ибо, когда дополнение создается или разрушается, я, как полагают, тоже создается или разрушается⁶²². Ограничивающее дополнение придает индивидуальность различным душам в мире⁶²³. Они определяют природу тела, касту дживы, продолжительность жизни и т. д.⁶²⁴ Души отличаются друг от друга благодаря различиям между дополнениями, и действия не смешиваются с их результатами⁶²⁵. Даже если индивидуальная душа рассматривается как *абхьяса*, или исключительно как отражение, подобно отражению солнца в воде, индивидуальность души этим не ставится под сомнение⁶²⁶.

⁶¹⁹ S. B., III. 2. 9.

⁶²⁰ См. S. B. относительно *Gaudapāda*, *Kārikā*, III. 14.

⁶²¹ S. B., III. 2. 10.

⁶²² S. B., II. 3. 17.

⁶²³ S. B., III. 2. 9.

⁶²⁴ *Sureśvara. Vārttika*, p. 110 – 113.

⁶²⁵ S. B., II. 3. 49.

⁶²⁶ «Подобно тому как одно отражение солнца в воде дрожит, а другое отражение не дрожит в этом отношении, таким же образом одна душа связана с действиями и их результатами, а другая с ними в том же отношении не связана. Поэтому действия и их результаты не смешиваются друг с другом (S. B., II. 3. 50).

■ САКШИН И ДЖИВА

В каждом индивидуальном я мы имеем наряду с познавательным, эмоциональным и волевым опытом созерцающее я, или *сакшин*. Вечное сознание именуется сакшином, когда внутренний орган служит как ограничивающее дополнение и когда сознание освещает предметы. Наличие этого дополнения достаточно для превращения первичного сознания в созерцающее я. Хотя это созерцающее сознание возникает вместе с восприятием объектов, оно не обусловлено этим восприятием, а предполагается им. Когда внутренний орган входит в индивида и становится его составной органической частью, мы имеем *дживу*.

Какова связь между созерцающим я и дживой? В трактатах поздней адвайты эта связь определяется по-разному. Видьяранья определяет созерцающее я как неизменное сознание, которое является субстратом явлений грубого и тонкого тел и которое наблюдает их действия без того, чтобы быть ими каким-либо образом затронутым⁶²⁷. Когда деятельность удовлетворившегося я прекращается, озарение, одухотворение двух тел обуславливается этим созерцающим я. Созерцающее я непосредственно осознает два вида тел, которые присутствуют при нем как его окружение даже тогда, когда удовлетворившееся я перестает функционировать. Постоянное присутствие созерцающего я позволяет сохранять идентичность провидца в серии идей, относящихся к чему-либо другому, а не к я. Для Видьяраньи ясно, что созерцающее я не может быть отождествлено с дживой, которая принимает участие в жизни и делах. Упанишады объясняют его как нечто бескачественное, как только наблюдающего, но не пользующегося результатами действий⁶²⁸. Видьяранья в другом месте сравнивает его с лампой на сцене, которая одинаково освещает режиссера, актрису и публику и освещает саму себя, даже тогда, когда она отсутствует⁶²⁹. Этот пример указывает на то, что созерцающее я озаряет одинаково эмпирическое я (*дживу*), внутренний орган и предметы и освещает самих себя во время здорового сна, когда все они отсутствуют⁶³⁰. От Ишвары сакшин отличается пассивностью. В «Таттвапрадипике» созерцающее я определяется как чистый Брахман, который является универсальным я всего существующего и который, будучи субстратом каждой индивидуальной души, кажется столь же множественным, как и дживы. Созерцающее я не может отождествляться с Брахманом, получившим определения, то есть с Ишварой, так как оно определяется как абсолютно лишенное качеств: не может созерцающее я также отождествляться с дживой, которая действует и наслаждается действиями и их результатами⁶³¹. Точка зрения, представленная в «Панчадаше» и в «Таттвапрадипике», поддерживается Шанкарой.

«Каумуди» учит, что созерцающее я — это особая форма Ишвары. Автор этого трактата опирается на то место в «Шветашватара-упанишаде», где Ишвара представлен созерцающим. Хотя он и является сознанием этой деятельности дживы и прекращения его деятельности, сам он не затрагивается этими действиями⁶³². Он действует в дживе, освещая ее видью и все относящееся к дживе. Он

⁶²⁷ «Pañcadāśī», VIII. «Siddhāntaleśa» передает точку зрения Видьяраньи следующим образом (ch. I): «Dehadvayādhiṣṭhānabhūtaṁ kūṣasthacaitanyaṁ svāvacchedakasya dehadvayasya sāṅkṣād ikṣād ikṣaṇān nirvikāratvat sāṅkṣīty ucyate».

⁶²⁸ Ср.: «Sākṣi» cetā, kevalo, nirguṇaś ca» (Śvet. Up.).

⁶²⁹ «Nṛtyaśālāsthito dīpaḥ prabhuṁ sabhyāniś ca nartakīm Dīpayed aviśeṣeṇa tadabhāve 'pi dīpyate» («Pañcadaśī», X. 11).

⁶³⁰ «Pañcadaśī», X. 11.

⁶³¹ Tattvapradīpikāyām api, māyāśabalite, saguṇe parameśvare, «kevalonirguṇa» iti viśeṣaṇānupapatteḥ sarvapratyagbhutam, viśuddham brahma, jīvād bhedenā, sāṅkṣīti pratipādyata ity uditam («Siddhāntaleśa», I).

⁶³² Parameśvarasyaiva rūpabhedāḥ kaścit jivapravṛttinivṛtṭyor anumantā svayam udāśīnaḥ sāṅkṣī nāma («Siddhāntaleśa», I).

известен как праджня, когда всякая деятельность прекращается, как это происходит, например, в состоянии сна без сновидений⁶³³. Автор «Таттвашудхи» согласен с этим взглядом. Что Ишвара — сакши, это заявление представляет собой религиозный или эмпирический способ изложения первой точки зрения. Шанкара поддерживает это мнение. Комментируя знаменитое место в упанишадах⁶³⁴, где рассказывается о двух птицах, сидящих на одном дереве, Шанкара пишет: «Из этих двух птиц, сидящих на дереве, одна, ксетраджня, с тонким телом, ест (то есть пробует) по незнанию плоды кармы, символизирующие счастье и несчастье и притом имеющие множество самых различных вкусовых качеств; другая, божественно-вечная, чистая, обладающая разумом и свободная по своей природе, всеведущая и обусловленная саттвой, не ест, так как управляет обоими — и тем, что ест, и тем, что поедается». «Ее простое наблюдение равнозначно управлению, как это бывает при царской власти»⁶³⁵.

Некоторые полагают, что джива, обусловленная авидьей, и есть это созерцающее я, так как она по своему существу — наблюдатель, а не деятель. Действующей и пользующейся результатами своих действий она бывает только тогда, когда ошибочно отождествляет себя с внутренним органом⁶³⁶. Таким образом, у дживы два аспекта — один реальный, другой нереальный. В одном аспекте она — *сакшин*, или пассивный наблюдатель, в другом — *абхиманин*, или активный деятель, пользующийся результатами своих действий. Против этой точки зрения выдвигается возражение, что если всепроникающую авидью рассматривать как условие созерцающей дживы, тогда последняя должна быть способна осветить не только свой собственный разум, но также разум любого другого творения. Однако такое предположение не подтверждается опытом. Таким образом, созерцающее я — это джива, обусловленная *антахкараной*, или внутренним органом, и различная в различных индивидах. В *сущупти* (сне без сновидений) она предполагается существующей в тонкой форме и, таким образом, она представлена во всех трех состояниях. Различие между эмпирическим *его* и созерцающим я состоит в том, что в то время как для первого внутренний орган является его атрибутом или принадлежностью, для последнего он только условие или ограничение⁶³⁷. Эта точка зрения изложена в «Ведантапарибхаше» и не противоречит другим выдвигаемым точкам зрения, так как она устанавливает, что первичное сознание, если оно проявляется в индивидуальном субъекте, называется сакшин. Бесконечное сознание, или Атман, получает название *джива-сакши*, когда оно действует в индивидуальном субъекте, и называется *Ишвара-сакши*, когда оно действует во вселенной как целое. Различные названия в этих случаях объясняются характером ограничений — *упадхи*. В первом случае упадхи представляют собой внутренний орган, тело и т. п., во втором — весь мир сущего. Ишвара — это мировая душа, а джива — индивидуальная душа.

■ АТМАН И ДЖИВА

Индивидуальному *его* мы не можем приписать ни субстанциальности, ни простой структуры. Оно не является атомической единицей и обладает весьма сложной структурой. Это — систематическое единство переживаний сознания, происходящих в некотором частном индивидуальном центре который сам ограни-

⁶³³ См. V. S., I. 3. 42.

⁶³⁴ Muṇḍ. Up., III. 1. 1.

⁶³⁵ Paśyaty eva kevalam darśanamātreṇa hi tasya prerayitṛtvam rājavat (S. B., Muṇḍ., III. 1. 1).

⁶³⁶ Keced avidyopādhiko jīva eva sāksād draṣṭṛtvāt sāksī: jīvasyāntaḥkaraṇatādātmyāpatyā kartṛtvādyāropabhāḥ tv epi svayam udāśmatvāt («Siddhāntaleśa», I).

⁶³⁷ Antaḥkaraṇopādhānena jīvaḥ sāksī... antaḥkaraṇaviśiṣṭaḥ pramātā («Siddhāntaleśa», I).

чен и определен с самого начала телесным организмом и другими условиями. Тело, чувства и пр. включаются в его сознание и вносят в него некое единство и целостность. Сознание, связанное с организмом, является всецело ограниченным сознанием; оно включает в себя состояния тела как часть своего содержания. Подобно тому как тело создается постепенно, так же происходит и с переживаниями сознания. Конечное я — не первичная причина своего собственного сознания. *Ego* — это чувственное единство эмпирического сознания, развивающееся во времени. Это идеальная конструкция, объект мышления понятиями⁶³⁸. Оно изменяется, хотя и в рамках одного индивида, и потому не может быть отождествлено с сущностью, неизменной и не вызывающей изменений. Атман, лежащий в основе эмпирических *ego*, не испытывает ни изменений, ни переживаний, ни эмоций.

Хотя это и необъяснимо, Атман не имеет никакого отношения к событиям жизни индивида, при которых он неизменно присутствует и которые он сопровождает. Занимая положение постоянного наблюдателя, Атман служит только экраном или основанием, на котором совершается игра духовных фактов. Мы не можем сказать, что они вырастают из него, так как реальное не затрагивается тем, с чем оно смешивается. Вещи не изменяют своей природы только из-за того, что мы не понимаем их правильно. Каким образом неизменный Атман может проявляться как ограниченный, каким образом вечный свет интеллекта может быть затемнен каким бы то ни было действием, если он по своей природе свободен от всех связей? Не есть ли это старый вопрос о том, каким образом реальное может стать феноменальным? Связь Атмана с упадхи тела, чувств, духа и чувств-объектов говорит о его феноменальном характере; но эта связь между Атманом и психологическим я необъяснима, майя, или мистична. Если Атман — это вечный мир и чистое сознание, если он не нуждается ни в чем и не действует, то как может он быть источником движения и желаний я, заключенного в телесную оболочку? «Вещь, — отвечают на это, — которая сама неподвижна, может тем не менее приводить в движение другие предметы. Магнит сам не движется, но заставляет двигаться железо»⁶³⁹. Когда мы говорим о связи конечных я с бесконечным Атманом, мы находимся во власти категорий конечного, которые не могут быть точно применены.

Шанкара разбирает различные упоминаемые в «Брахма-сутре» мнения о связи между индивидуальной душой и Брахманом, а именно точки зрения Ашмаратхьи, Аудуломи и Кашакритсны. Ашмаратхья основывается на тех местах текста упанишад, где отношение индивидов к абсолюту сравнивается с отношением искр и огня. Как искры, вылетающие из огня, с одной стороны, не абсолютно отличны от огня, потому что их природа та же, что и огня, а с другой стороны, не тождественны с ним, поскольку иначе они были бы неотличимы как от огня, так и друг от друга, так и индивидуальные души не являются совершенно отличными от первичной реальности, потому что в противном случае это означало бы, что они по своей природе лишены интеллекта и в то же время не тождественны с ней, поскольку в таком случае они не отличались бы одна от другой. Отсюда Ашмаратхья делает вывод, что индивиды одновременно и отличны и не отличны от Брахмана⁶⁴⁰. Мнение Аудуломи таково, что индивидуальная душа, связанная ограничивающими дополнениями в виде тела, чувства и ума, отлична от Брахмана, хотя посредством познания и созерцания она удаляется из тела и становится единой с высшим я. Он допускает абсолютное различие между несвободным индивидуальным я и Брахманом и абсолютную идентичность свободного индивидуального я с Брахманом⁶⁴¹. Шанкара принимает точку зрения Кашакритсны⁶⁴².

⁶³⁸ Cp. Ward, *Psychological Principles*, p. 361 — 382.

⁶³⁹ S. B., II. 2. 2.

⁶⁴⁰ S. B., I. 4. 20.

⁶⁴¹ S. B., I. 4. 21.

⁶⁴² S. B., I. 4. 22.

Индивидуальное *его* не может быть частью абсолютного духа, как думает Рамануджа, поскольку абсолют не имеет никаких частей и существует вне пространства и времени. Оно не может быть отлично от абсолюта, как предполагает Мадхва, поскольку не существует вообще ничего отличающегося от абсолюта, который существует только один, без чего-либо другого⁶⁴³. Оно не может быть и видоизменением абсолюта, как полагает Валлабха, поскольку абсолют неизменен. Мы не можем также рассматривать индивидуальную душу как создание бога, поскольку веды, рассказывая о создании огня и прочих элементов, не упоминают о создании души. Джива не отличается от абсолютного Атмана, не является ни его частью, ни видоизменением его. Это сам Атман. Мы не можем до конца представить себе истинную природу дживы, поскольку она скрыта упадхи⁶⁴⁴. Если бы она не была единой с высшим я, утверждения священных книг о бессмертии потеряли бы свой смысл. Высказываясь об учении Ашмаратхи, Шанкара замечает: «Если бы индивидуальная душа была отлична от высшего я, познание его не заключало бы в себе познания индивидуальной души, и, таким образом, сделанное в одной из упанишад заверение, что путем познания единой реальности мы познаем и все остальное, оказалось бы неправильным»⁶⁴⁵. Комментируя «Тайттирия-упанишаду», Шанкара пишет: «Невозможно, чтобы кто-нибудь достиг когда-либо тождества с другим, совершенно от него отличным»⁶⁴⁶, и точно так же, как упанишады утверждают, что познавший Брахмана становится Брахманом, познавший Брахмана должен быть единым с Брахманом.

Метафизическое тождество верховного Атмана и индивидуальной дживы должно быть допущено. Однако это не затрагивает вопроса об отношении высшего я к индивидуальной душе, пока она еще не достигла познания своей истинной природы. Наши эмпирические *его* находятся в движении, в то время как бремя упадхи тянет их вниз⁶⁴⁷. Зная, что связь между абсолютным и индивидуальным я не может быть логически выражена, Шанкара все же предлагает некоторые аналогии, которые в поздней адвайте были развиты в различные теории.

Рассказывают, что когда одному ирландцу предложили объяснить, что такое бесконечное пространство, он ответил, что «пространство подобно большому ящику, крышка, дно и боковые стенки которого оторваны». Как ящик с его границами и сторонами не является пространством, точно так же и живые существа, связанные разумом и чувствами, не являются Брахманом. Когда же мы отбрасываем прочь стенки, крышку и дно нашей конечной индивидуальности, мы становимся едиными с Брахманом. Теория ограничений⁶⁴⁸ применяется во многих местах. Шанкара использует пример с космическим пространством и с частями пространства, так как благодаря ему хорошо выясняются известные черты связи Брахмана с индивидами. Когда границы, образуемые формой некоего кувшина или чего-либо подобного, устранены, ограниченное пространство сливается с единым космическим пространством. Точно так же, когда ограничения пространства, времени и причинности устранены, дживы становятся едиными с абсолютным я. Далее, когда пространство, заключенное в одном кувшине, соединяется с пылью и ды-

⁶⁴³ S. B., IV. 3. 14.

⁶⁴⁴ См. S. B. относительно Muṇḍ. Up., II. 2. 1; Kaṭha. Up., II. 2. 1.

⁶⁴⁵ S. B., I. 4. 20.

⁶⁴⁶ S. B. о Tail Up., II. 8. 15.

⁶⁴⁷ В связи с замечанием, что аханкара, или самоощущение, становится субъектом познания своей близости к Атману, который отражен в нем, Рамануджа спрашивает: «Является ли сознание отражением аханкары или аханкара является отражением сознания? Первое предположение неприемлемо, так как вы отказываете сознанию в способности познавать; точно так же неприемлемо и второе, так как лишенная интеллекта аханкара никогда не сможет стать субъектом познания» (R. B., I. 1. 1).

⁶⁴⁸ Avacchedyāvachchedaka. S. B., I. 3. 7; I. 2. 6; I. 3. 14 – 18; I. 2. 11 – 12; II. 1. 14. 22; II. 3. 17; III. 2. 34.

мом, другие части пространства не затрагиваются ими; подобно этому, когда одна джива испытывает наслаждение или страдание, другие этим не затрагиваются. Одно и то же пространство получает различные названия, которые даются ему в соответствии с присущими ему упадхи, тогда как само пространство неизменно. Когда абсолют оказывается поглощенным, слитым с этими ограничениями (*упадхи-антарбхав*), природа Брахмана скрывается (*сварупатпробхав*) и природное всеведение абсолюта подвергается ограничению (*упадхипариच्छинна*). Этот контакт ограничений (*упадхисанпарка*) подобен контакту хрустала с красным цветом, когда он с ним связывается⁶⁴⁹. Пространство нельзя сжечь вместе с телами или передвигать вместе с кораблями⁶⁵⁰. О пространстве, заключенном в кувшине, нельзя сказать, что оно часть или видоизменение единого бесконечного пространства; также и дживы не являются частями или видоизменениями Атмана. Как пространство представляется запачканным грязью и подобным детям, точно так же и Атман представляется незнающим, несведущим, ограниченным или опороженным грехом. И если кувшин создается или уничтожается, то пространство, заключенное в нем, не производится и не уничтожается; точно так же и Атман не был порожден и не умрет. Некоторые из поздних последователей адвайты принимают это мнение и считают дживу универсальным духом, ограниченным внутренним органом.

Против теории ограничений возражают, говоря, что когда джива идет на небо за свои заслуги; разум, ограничиваемый ею на небе, отличен от того, который ограничивается ею, когда она пребывает на земле. Это должно привести к неудовлетворительным моральным последствиям, как например к разрушению накоплений нашей кармы (*критана*), и к получению таких результатов действий, которые не производились действующим агентом (*акритабхьяга*). Мы не можем сказать, что на небо идет тот же самый ограниченный интеллект, так как это означало бы приписать способность движения тому, что всепроникающе. Эфир не движется вместе с кувшином, когда мы передвигаем последний.

Чтобы обеспечить идентичность удовлетворившейся души, она рассматривается не как ограниченный разум, но как разум отраженный неразрывно связанный с тем, что отражает, то есть с умом⁶⁵¹. В комментарии на «Брихадараньяка-упанишаду»⁶⁵² Шанкара поддерживает теорию рефлексии. Как явление солнца и месяца в воде представляет собой простое отражение и не означает ничего реального или как красный цвет белого хрустала является просто отражением красного цветка и также не представляет ничего реального, так как, если убрать воду, остаются только солнце и месяц и если убрать красный цветок, белизна хрустала останется прежней, точно так же и элементы и индивидуальные души — это только отражения единой реальности в авидье и они не представляют собой никакой реальности. С уничтожением авидьи отражения перестают существовать, остается только реальное. Абсолют — это оригинал (*бимба*), а мир — его отражение (*пратибимба*). Точно так же вселенная во всем многообразии своих форм подобна океану, отражающему солнце Брахмана различными способами. Шанкара поддерживает эту точку зрения за ее предполагаемую ценность — за вытекающий из нее вывод, что оригинал, реальность, остается незатронутым, если отражения получаются нечистыми. Как различия в отражениях связаны с зеркалами, так и абсолют, не имеющий рядом с собой ничего другого, проявляется как различные индивидуальности путем отражений самого себя в различных внутренних органах. Когда зеркальность поверхности воды, на которую отброшено отражение,

⁶⁴⁹ S. B., III. 2. 15. «Ātmabodha», p. 16.

⁶⁵⁰ S. B., I. 2—8.

⁶⁵¹ S. B., II. 3. 50; S. B. о Gaudapāda, Kārikā, I. 6.

⁶⁵² S. B., Bṛh. Up., II. 4. 12. См. также «Brahmabindu Up.», p. 12.

нарушена, само отражение оказывается нарушенным. В то время как представители теории ограничений считают, что авидья, поскольку она есть тонкое вещество в форме внутреннего органа, является *аваччхегакой* — ограничением — или *вишешаной* — существенной частью дживы, без которой джива как таковая вообще не существует, те, что придерживаются теории рефлексии, видят во внутреннем органе просто упадхи⁶⁵³ — вещество, которое принимает отражение чистого интеллекта и вследствие этого присутствует в дживе, но не принадлежит самому существу природы дживы.

Некоторые из поздних последователей адвайты принимают это мнение и рассматривают дживу как отражение универсального духа во внутреннем органе⁶⁵⁴. Если мир — это тень, то Брахман — субстанция, отбрасывающая тень. Теория рефлексии критикуется по различным основаниям. Вещь, не имеющая формы, не может отбрасывать отражения, тем более на бесформенный рефлектор. Чистый интеллект и авидья оба бесформенны. Если индивидуум является отражением, тогда то, что отражается, должно находиться вне рефлектора и реальность, являющаяся оригиналом, должна лежать вне космоса, вне всей совокупности сотворенных предметов. Это противоречит взгляду на систему как на «имманентную». Гипотеза рефлексии не свободна от тех трудностей, с которыми сталкивается теория ограничений. Отражение каждого духа обусловлено соприкасающимся с ним интеллектом, из чего следует, что в том же самом духе отражения могут быть различны в разных местах. Такая критика не учитывает единообразной природы интеллекта. Если джива является отражением Брахмана, она отличается от него и вследствие этого нереальна. Автор «Вивараны» предлагает выход из этого затруднения. Лучи, исходящие из глаз, отражаются тем, что отражает, возвращаются обратно и делают действительно существующее лицо воспринимаемым. Отражение, таким образом, — это сам оригинал. Эта точка зрения, называемая *бимбапратибимбабхега-вадой* (или неразличением оригинала и его отражения), все же не принята. Если понимать сравнение буквально, то нам нужно тело, отбрасывающее лучи, другое тело, на которое отбрасываются лучи, и третье, которое улавливает свет. Отражение требует наличия реально существующего посредника, обособленного от того тела, которое отбрасывает лучи, но это противоречит монистической природе Брахмана. Те, кто отвергает обе теории — как теорию «ограничений» так и теорию «рефлексии»⁶⁵⁵, — заявляют, что джива — это тот же неизменный Брахман, не сознающий своей истинной природы. Шанкара, так же как и Сурешвара, склонен согласиться с этим мнением. Личное сознание возникает как следствие необъяснимого вмешательства Брахмана⁶⁵⁶. Джива появляется, но мы не можем сказать каким образом.

■ ИШВАРА И ДЖИВА

Если Ишвара — это то же самое, что Брахман, если джива также и в метафизическом смысле едина с Брахманом и если оба они подвергаются ограничениям, то различие между богом и индивидуумом представляется незначительным. Шанкара считает, что в то время как Ишвара всеведущ, всемогущ и вездесущ, джива

⁶⁵³ В то время как вишешана — это существенный предикат, который входит в состав результата и присутствует рядом с ним, то есть с определенной вещью, упадхи не является существенным свойством определенной вещи. Цвет — это вишешана окрашенной вещи, а глиняный сосуд — это упадхи пространства, которое он в себе включает.

⁶⁵⁴ *Antaḥkaraṇeṣu pratibimban jīvacaitanyam* («Vedāntaparibhāṣā», I).

⁶⁵⁵ Критику этих теорий см. S. P. B., I. 152, 153.

⁶⁵⁶ См. S. B. о *Bṛh. Up.*, II. 1.

несведуща, мала и слаба. «Бог, обладающий высшими ограничивающими его дополнениями» (*ниратишайонагхи*)⁶⁵⁷, управляет душами с низшими ограничивающими дополнениями (*нихинонагхи*)⁶⁵⁸. Ишвара всегда свободен от авидьи⁶⁵⁹. Ограничения Ишвары не влияют на его способность к познанию. Майя Ишвары подчинена ему и поэтому не скрывает его сущности. Она не скрывает его качеств точно так же, как стекло, покрывающее предметы, не скрывает их особенностей. Майя — ограничение Ишвары — возникает из *шуддхататтвы* и не порождает авидьи или антахкараны. Она подчинена его контролю и помогает ему в сотворении и разрушении. Эта майя, или сила самовыражения, пребывая в Ишваре, приводит к многообразию мира; индивидуальную душу она обманывает, внушая ей ложную веру в независимость мира и душ в нем. Авидья — это следствие майи. Чистое сознание Брахмана, когда оно соединяется с майей, в этом смысле называется Ишварой, а в соединении с авидьей — дживой. Поскольку у Ишвары отсутствуют личные желания и заинтересованность в создании мира, он называется *акартри*, или недеятелем, тогда как джива есть *картри*, или деятель. Ишвара почитается как бог, который осуществляет воздаяния в соответствии с кармой, знает свое единство с Брахманом и поэтому наслаждается блаженством все время в своем собственном разуме. Джива — это почитающий бога, который не знает о своем божественном происхождении и вследствие этого подчинен сансаре. В религии мы имеем отношения господина и слуги (*свамибхритьяйох*)⁶⁶⁰. В другом месте конечное *я* считается частями (*анша*) Ишвары, точно так же как искры относятся к огню⁶⁶¹.

В поздней адвайте выдвигались различные предположения о связи Ишвары и дживы, о которых следует вкратце упомянуть. «Пракатартхавиварана» говорит: «Отражение интеллекта в майе, которая безначальна, неопишима, является источником неорганического мира и связана только с интеллектом, есть Ишвара; отражение в многочисленных малых частях той майи, которая находится во власти двух сил — обволакивающей и отбрасывающей — и известна как авидья, есть джива»⁶⁶². Согласно автору, майя и авидья относятся друг к другу, как целое к части. Майя является дополнением Ишвары, а авидья — дживы. То же самое мнение принято «Санкшепашариракой», хотя различие целого и частей здесь представлено как различие между авидьей и антахкараной, где авидья выступает как причина, а антахкарана — как следствие⁶⁶³. Так как ее автор придерживается теории рефлексии, он не одобряет деления на целое и части. «Панчадаши» принимает различие, близкое к этому. Примитивный, лишенный интеллекта первичный элемент, мулапракти, состоящий из трех гун, имеет две формы. Та часть его, где саттва не подчинена раджасу и тамасу, а господствует над последними, называется майей и является дополнением Ишвары; та, в которой саттва подчиняется двум другим качествам, представляет собой авидью, служащую дополнением дживы. Различие между майей и авидьей здесь качественное, а не просто количественное. Так же получается и в другом месте «Панчадаши», где пракрити, обладающая способностью активного отражения, называется майей; та же самая пракрити с преобладанием способности затемнения есть авидья⁶⁶⁴. Видьяранья в «Панчада-

⁶⁵⁷ S. B., II. 3. 45.

⁶⁵⁸ S. B., II. 3. 43.

⁶⁵⁹ Nityanivṛttāvidyatvāt (S. B., III. 2. 9).

⁶⁶⁰ II. 3. 43.

⁶⁶¹ S. B., II. 3. 43.

⁶⁶² Anādir anivācyā, bhūtaprakṛtiś cinmātrasambandhinī māyā; tasyāṁ citpratibimba īśvarah. Tasyā eva paricchinnānantapradeśeṣv āvaraṇa vikṣepaśaktimastvavidyābhidhāneṣu citpratibimbo jīva iti («Siddhāntaleśa», I).

⁶⁶³ Avidyāyāṁ cit pratibimba īśvarah; antaḥkāraṇe citpracibimbojīvaḥ (S. L. S.).

⁶⁶⁴ I.

ши»⁶⁶⁵ различает акаши: 1) акашу, ограниченную кувшином (*гхатьякаша*); 2) акашу, которая отражается вместе с облаками, молниями и т. п. в воде, содержащейся в кувшине, или акашу воды в кувшине (*гжалакаша*); 3) акашу, не имеющую ограничений (*махакаша*), и 4) акашу, которая отражена в частичках воды, как бы в водяной пыли, о наличии которой в облаках мы заключаем из следующего за этим дождя (*метхакаша*). Точно так же имеется и четыре вида интеллекта: 1) *кутьястха*, или интеллект, не подверженный изменениям и ограниченный грубым и тонким телами; 2) интеллект, отражаемый в манасе, который ошибочно принимают за неизменный интеллект (*дживу*); 3) интеллект, ничем не ограниченный, и 4) интеллект, находящий свое выражение в тонких впечатлениях ума⁶⁶⁶ всех созданий, которые существуют в подобной облаку майе, находящей свою опору в Брахмане (Ишваре). Из этого следует, что в то время как джива представляет собой интеллект, отраженный в манасе. Ишвара — это интеллект, отраженный в майе, опосредствованной тонкими впечатлениями всех творений. Автор «Панкападикави-вараны» видит в дживе отражение Ишвары⁶⁶⁷. Иногда джива под влиянием майи становится Ишварой.

■ ЭКАДЖИВАВАДА (ТЕОРИЯ ЕДИНОЙ ДУШИ) И АНЭКАДЖИВАВАДА (ТЕОРИЯ МНОЖЕСТВА ДУШ)

Шанкара не поддерживает мнения, что поскольку авидья единична, то и джива, ограниченная авидьей, единична. Ибо, если бы все души были единой дживой, мир прекратил бы свое существование тотчас же, как только произошел бы первый случай освобождения души, что не имеет места. Брахман, ограниченный различными внутренними органами, порожденными авидьей, разделяется и распределяется, как это и происходит на самом деле, по многим индивидуальным душам, но трудности в понимании связей майи и авидьи с Брахманом привели к созданию в поздней адвайте различных теорий, из которых главные — *экадживавада*, или теория единой души, и *анэкадживавада*, или теория множественности душ.

Существует одна джива и одно материальное тело. Это единственное личное сознание реально, тогда как другие тела, подобно тем, которые являются нам в сновидениях, лишены личного сознания. Многообразие мира представляет собой результат ложного изображения авидьей этой единственно существующей дживы. Однако этот вид экадживавады противоречит В. С. (II. 1. 22; II. 1. 33; I. 2. 3). Творцом мира является не джива, а отличный от дживы Ишвара, творческая активность которого обусловлена просто его стремлением к развлечениям: как только его желания исполнились, он лишился побудительных причин для творения. Эти авторы также считают, что имеется одна главная джива — *хираньягарбха*, которая является отражением Брахмана, что другие дживы, являющиеся образами единой дживы, представляют собой отражения Хираньягарбхи и что лишь к этим отражениям имеют отношение рабство и конечное освобождение. Эти писатели признают доктрину единственности дживы, утверждающую, что существует множество материальных тел, каждое из которых наделено нереальной дживой. Согласно третьему виду экадживавады, имеется одна единственная джива, находящаяся в каждом из многочисленных тел. Индивидуальность сознания зависит от числовых различий материальных тел. Те, кто придерживается этого мнения,

⁶⁶⁵ VI.

⁶⁶⁶ Dhīrvāsanā.

⁶⁶⁷ Это основано на «Antaryami Brāhmaṇa» Brh. Up. (VI. 7) и на местах В. Г., подобных следующему: «Īśvaras sarvabhūtaṇāṃ hṛddeśe'juna tīṣṭhati».

не считают, что оно опровергается возражением, что точно так же, как один и тот же человек по-разному осознает внешние воздействия на различные части своего тела, так и единая джива должна была бы сразу осознавать удовольствия и страдания, испытываемые всеми численно различными материальными телами, в которых она обитает. Тот факт, заявляют они, что мы не осознаем удовольствия и страдания нашей прежней формы существования, доказывает, что числовые различия материальных тел мешают проявлению такого сознания. Они принимают доктрину единственности дживы, признавая при этом множественность тел.

Имеются также различные версии анэкадживавады, исходящие из различных концепций в понимании авидьи. 1. Для природы дживы существенно наличие авидьи в форме внутреннего органа. Если внутренний орган и прочее составляют условия, которые образуют дживу, и если этих органов много, то это значит, что и джив много. 2. Другие считают, что хотя имеется всего лишь одна авидья, которая пребывает в Брахмане как его субстрат и скрывает его, и что хотя окончательное освобождение является не чем иным, как разрушением этой авидьи, все же авидья имеет части и необходимо допустить, что некая часть авидьи (определяемая еще иначе как ее способность отражения) существует в личности, достигшей освобождения еще во время ее жизни в данном теле. Эта авидья перестает существовать частично, то есть рассматривается как то или иное ограничивающее условие, когда достигается познание Брахмана, и продолжает, как и прежде, существовать в других частях, то есть в том, что связано с остающимися ограничивающими условиями. (В состоянии дживанмукти индивид сохраняет способность осознавать свое тело в форме санскары, или мысленного *retentum*, представляющего собой тонкую форму авидьи; в состоянии видехакайвалья осознание тела прекращается.) 3. Согласно третьему варианту, сходному с описанным выше, зависимость заключается в связи авидьи с интеллектом, а конечное освобождение состоит в прекращении этой связи. Внутренний орган, или манас, определяет отношение авидьи к интеллекту. Когда возникающее интуитивное познание Брахмана кладет конец манасу, тогда прекращается связь авидьи с этой особой частью интеллекта, хотя, как и прежде, сохраняется ее связь с продолжающими существовать частями интеллекта. 4. Авидья представляет собой нечто целое и целиком присутствует в каждой дживе, скрывая Брахмана от всех джив. Конечное освобождение состоит в том, что авидья покидает дживу. 5. Авидья состоит из частей, которые распределены по всем дживам. Мокша каждой отдельной дживы состоит в уничтожении относящейся к ней авидьи. Мир в целом зарождается в совокупности всех авидий. «Подобно тому как какая-нибудь часть одежды возникла из совокупности всех нитей и перестает существовать, когда какая-либо из составляющих ее нитей оборвана, и как новая часть одежды создается в это время из сохранившихся нитей, так и этот мир возникает из совокупности всех авидий и прекращает свое существование, когда одна из джив достигает освобождения... и некий новый мир, общий для всех оставшиеся джив, создается в это время из сохранившихся авидий». 6. Каждая часть авидьи дает начало отдельному и особому миру. Весь мир чувств и деятельности ограничен для каждой личности и создается авидьей, пребывающей в этой частной личности, точно так же, как простая кажимость серебра, воспринимаемая в месте нахождения раковины, различна для каждого наблюдателя и создана авидьей, пребывающей в каждом наблюдателе. Однако то, что многие миры должны представляться единым миром, является результатом совершенно неправильного представления, сходного с тем, которое выражено в словах «я также видел то же самое настоящее серебро, которое видели вы». 7. Другие считают, что имеется только один мир, материальной основой которого является майя, пребывающая в Ишваре и отличающаяся от совокупности авидий, пребывающих в дживах. С другой стороны, эти авидьи выполняют свои функции, частично состоящие в том, чтобы скрывать Брахмана, а частично в

том, чтобы образовывать иллюзорные объекты, такие как фальшивое серебро, которое видят в перламутровой раковине, или такие, которые мы видим в сновидениях⁶⁶⁸.

■ ЭТИКА

Из всего существующего во вселенной один только человек является объектом этики. Он знает, что он имеет отношение к двум мирам — миру бесконечного и миру конечного. Действие бесконечного в конечном — это не просто поэтический образ, а трезвая истина философии. Бесконечное пребывает во всем конечном, и человек осознает это. Хотя он связан с организмом, который механически определяется прошлым, все же свойственные бесконечному идеалы истины, красоты и добра действуют в нем и дают ему возможность избирать их и бороться за более яркое их выражение. Это происходит потому, что бесконечный Брахман широко обнаруживает себя в человеческих существах, так как они способны к этической и логической деятельности⁶⁶⁹. Пока индивид стремится к ним, но еще не может их достичь, он находится в связанном состоянии; в момент, когда он достигает бесконечного, внутреннее напряжение ослабляется, чувство свободы и радости наполняет его душу. Достижение Брахмана представляет собой конец всякой деятельности, так как Брахман — это не просто существо или сознание, но также и блаженство (*ананга*) и поэтому — объект всех стремлений⁶⁷⁰. *Брахматмайкатва*, или постижение тождества с бесконечной реальностью, является конечной целью жизни, «надлежащей пищей каждой души»⁶⁷¹ и единственной высшей ценностью. Пока это не достигнуто, конечная душа находится в состоянии беспокойства и разлада с самой собой. «Каждый во всех трех мирах стремится к источникам счастья, а не к источникам несчастья»⁶⁷². Все люди ищут лучшего, и, как говорит Броунинг,

Все, в ком видно благородство,
Несмотря на свои заблуждения, все, даже слабые, стремятся ввысь,
Подобно растениям в коях, которые никогда не видели солнца,
Но грезят о нем и гадают, где оно может быть,
И прилагают все старания, чтобы тянуться вверх и достичь солнца.

Лучшие плоды, какие мы можем сорвать с дерева жизни (*сансары*), превращаются в пепел в наших устах. Величайшее наслаждение надоедает, и даже жизнь на небесах (*сварга*) не удовлетворяет, так как она мимолетна. Какое-нибудь простое проявление добра, наслаждение сладкой мелодией или созерцательное проникновение в сущее могут на момент, как кажется, поднять нас над узкими рамками нашей индивидуальности, но все это не может дать нам постоянного удовлетворения. Единственное, что может дать нам постоянное удовлетворение, — это ощущение Брахмана (*брахманубхава*). Это высшее состояние радости, умиротворенности и завершение индивидуального развития⁶⁷³. К несчастью, наше

⁶⁶⁸ См. «Siddhāntaleśa».

⁶⁶⁹ Prādhanyāt... karmajñānadhikārah (S. B., Tait. Up., II. 1).

⁶⁷⁰ Prayojanasūcanārtham ānandagrahaṇam («Sikhāmaṇi» о «Vedāntaparibhāṣā», Introduction).

⁶⁷¹ «Phoedrus», p. 247.

⁶⁷² «Śataśloki», p. 15.

⁶⁷³ «Сущностью мокши, или освобождения, является бесконечная радость и полное устранение страдания; так как совершенно ясно, что люди постоянно желают и того и другого, стремление к освобождению всегда имеется» («Saṃkṣepaśāriraka». I. 67). Ср. Спиноза: «Все наше счастье или несчастье зависит исключительно только от качества объекта, на который направлена наша любовь... Но любовь к вечному и бесконечному объекту наполняет дух радостью — радостью чистой, без какой-либо примеси печали» («De Intellectus Emendatione», p. 9, 10).

беспокойство возникает из-за того, что мы цепляемся за мир, лелеем веру в его фантомы и чувствуем разочарование, когда дразнящая нас видимость удовлетворения конечными телами обманывает нас как раз тогда, когда мы их достигаем. «Индивид впадает в грех и печаль до тех пор, пока он верит, что его тело — Атман, но когда он постигает свое единство с я всех вещей, его печаль исчезает»⁶⁷⁴. Мы не можем манипулировать реальностью, приводя ее в соответствие с неким идеалом нашего разума, а только должны познавать ее. Философия, связанная с именем Шанкары, является не продуктом идеи о том, что *должно быть*, а пониманием того, что *есть*. Духовное восприятие бесконечного как реальности ведет к миру и радости.

Все этические блага, тесно связанные такими, какие они есть, с миром различий, имеют ценность как средства достижения цели. В то время как самосознание представляет собой абсолютное благо, этические блага могут быть названы так только в относительном смысле. Этическим «благом» является то, что помогает познанию бесконечного, а этическое «зло» — это его противоположность.

Правильным является такое действие, которое воплощает в себе истину, а скверным — то, которое воплощает в себе ложь⁶⁷⁵. Все, что ведет к лучшему будущему существованию, есть добро, а все, что осуществляет худшую форму существования, — зло. Индивид старается действовать в соответствии со своей бесконечной природой и все более и более уподобляется богу. В эмпирическом мире Ишвара выступает как высшая реальность, а мир — это его творение. Почитающий бога должен любить всю вселенную, являющуюся продуктом божества. Истинный мир и превосходство заключаются не в самоутверждении и не в индивидуальном устремлении к своему собственному благу, а в принесении себя в жертву истинной сущности вселенной. Эгоизм является величайшим злом, а любовь и сострадание — величайшим благом. Отождествляя себя с социальным благом, мы поистине достигаем наших реальных целей. Каждый индивид должен подавлять те свои чувства, которые способствуют его самоутверждению; гордость должна уступить место скромности, чувство обиды — прощению, узкое чувство привязанности к семье — всеобщей благожелательности. И ценность имеют не столько действия, сколько настойчивость в подавлении своей эгоистической воли и утверждение воли общества. Долг, обязанность — это возможности, предоставленные человеку для того, чтобы уменьшить значение своего обособленного я, и для того, чтобы врасти в мир. Шанкара принимает предустановления своего времени и призывает нас избегать прегрешений, запрещенных шастрой. Изучение вед, жертвоприношения, дары, эпитимии и посты представляют собой средства познания⁶⁷⁶. Они закаляют характер, очищают дух и углубляют способность проникновения в сущее. Лишь редкие умы могут усвоить истину сразу, обычному же человеку требуются для этого время и старание. Выполнение ежедневных житейских обязанностей и требований благочестия⁶⁷⁷ по отношению к старшим в семье способствует приведению сознания в такое состояние, которое благоприятствует познанию сущего⁶⁷⁸. Ведийские ритуалы, если они соблюдаются тщательно, ведут к *абхьюгайе* (буквально — к подъему или прогрессу на лестнице сансары), а не к *нихшреясе* — спасению⁶⁷⁹. В то время как проникновение ума в природу первичной реальности имеет своим результатом мокшу, почитание бога в зависимости от формы почитания ведет к различным результатам, хотя все они ограничены ми-

⁶⁷⁴ S. B., Muṇḍ. Up., III. 1. 2.

⁶⁷⁵ Ср.: «Всякий, кто творит зло, ненавидит свет» (Иоанна, III. 19).

⁶⁷⁶ Bṛh. Up., IV. 4. 22.

⁶⁷⁷ S. B., III. 4. 26.

⁶⁷⁸ IV. 1. 4.

⁶⁷⁹ S. B. о Muṇḍ. Up., Introduction.

ром сансары⁶⁸⁰. Они помогают нам выйти из власти эгоистических желаний, ненависти и глупости и достичь спокойствия, мира и терпения в страданиях. Бхакти помогает джняне. Истинной мудрости достигают лишь те, чей ум подготовлен к этому суровой дисциплиной. Это не означает, что знание вливается в лишенный его ум извне. Истина находится в центре души. Для того чтобы она воссияла, разум должен отвратиться от мира, обреченного на гибель. Наш разум должен быть доведен до степени ясности, прозрачности стекла лампы, через которое сияет внутренний свет. «Хотя Атман существует всегда и во всех вещах, он не обнаруживается во всех них. Он светит только через разум, подобно тому как отражение появляется только на отполированной поверхности»⁶⁸¹. Шанкара придает большое значение философской мудрости, которая достигается только через добродетель. В то время как джняна прямо ведет к освобождению, другие средства помогают достижению той же цели косвенным образом⁶⁸². «Желание познать Брахмана возникает только в том, чей дух чист, кто свободен от желаний и кто, будучи свободен от действий, совершенных в этом или в прежних рождениях, испытывает отвращение к эфемерной, несущественной смеси целей и средств»⁶⁸³. Шанкара принимает принцип практики йогинов, согласно которому главная цель заключается в достижении самадхи, что Шанкара называет *санрадханой*, или полным удовлетворением, и который состоит в отстранении чувств от всего внешнего и концентрации их в области своей внутренней природы. Адвайта принимает проводимые в философии йога различия ямы и ниямы и т. п. в качестве внешних средств (*бахирангасагханы*) и дхаранью и дхану в качестве внутренних средств (*антарангасагханы*)⁶⁸⁴. Внутренние требования определяются также как резкое различие вечного и преходящего, уклонение от эгоистических стремлений к достижению земных и небесных благ и развитие достоинств: спокойствия (*шамы*), самообладания (*гамы*), самоотречения (*упараты*), смирения (*титикши*), сосредоточения (*самадхи*), твердости духа (*шраггхи*) и, наконец, страстного стремление к свободе. Этим достигается истинное познание⁶⁸⁵.

Мыслитель, пытающийся дать широкую концепцию истины, не порывает полностью с общепринятыми мнениями своего времени. Хотя действительность кастовых предустановлений уже не имеет для Шанкары жизненно важного значения, он допускает веру в них. Принимая традиционную теорию, что рождение в особой касте является не делом случая, а необходимым следствием поведения души в одном из прежних существовании, Шанкара склонен признавать претензии высших классов — богов и риши — на их исключительное право изучать веды⁶⁸⁶. Хотя Шан-

⁶⁸⁰ S. B., I. 1. 24. См. также III. 2. 2.

⁶⁸¹ Sadāsarvagato 'py ātmā, na sarvatrābhabhāsete. Buddhyāvevābhabhāseta, svaccheṣu pratibimbavat («Ātmabodha», p. 17).

⁶⁸² S. B., IV. 1, 1; S. B. относительно Tait. Up., 1. 3. Платон предписывает философам стремиться к достижению мудрости, которая имеет своим конечным результатом проникновение в идею бога, а всем прочим — к составлению истинного мнения, которое для каждого определяется его положением и выполненными им обязанностями (см. «Федон» и «Государство»). Точно так же и Аристотель рекомендует обычному человеку, явно как «сферу человеческих дел», «моральные достоинства», а тем, кто стремится к бессмертию, он советует развивать свой разум, «который воспринимает вещи благородные и божественные» («Никомахова этика», X. 8).

⁶⁸³ S. B., Kena Up., Introduction. См. также S. B., Chān. Up., Introduction, VIII. 5. 1; Bṛh. Up., IV. 4. 22; Kaṭha, I. 2. 15.

⁶⁸⁴ Śvarāna и manana веданты соответствуют dhāraṇa и входят в нее, nididhyāsana соответствуют dhyāna, a darśana — samādhi.

⁶⁸⁵ S. B., III. 4. 27.

⁶⁸⁶ Случай с Джанашрути (Chān., IV. 1. 2), которого Раикви назвал шудрой и которого он все же учил ведам, и случай с Сатьякама Джабалой объясняются тем, что пока такой шудра не поднялся до высшей касты посредством сансары, он не имеет права на спасательное познание.

кара считает, что каждый человек из любой касты может достичь высшего знания⁶⁸⁷, Шанкара все же разрешает тем, кто следует правилам жизни брахманов, выполнять обязанности, налагаемые на них кастой и той стадией жизни, которую они проходят. В то время как брахман может изучать веды и достигать мудрости, другие прибегают к богослужению и т. п. и достигают той же самой цели брахмаджняны⁶⁸⁸. У Шанкары трудно найти поддержку претензии, что только путем изучения вед можно достичь познания Брахмана. Как в своей философии, так и в своей теории хиндудхармы Шанкара пытается примирить противоречивые требования. Признавая, что высшее познание брахмаджняны открыто для всех, кто создан по образу и подобию бога (*пурушаматра*), независимо от касты и веры, Шанкара обнаруживает глубокую гуманность и строго следует выводам из своей философии адвайты. Однако он поддается брахманическому убеждению, что шудры, как, например, Видура, который достиг высшей мудрости, имеют эту возможность в результате их прежнего поведения. Если такой шудра оказывается способным понимать истину в данной жизни, мы можем из этого заключить, что он изучал веды в какой-нибудь из прежних жизней. Так Шанкара подрывал веру в исключительное право высших классов на спасение. Он был склонен рассматривать всех, кто обладал способностью духовного проникновения в сущее, как своих учителей, независимо от того, были ли они брахманами или париями. «Тот, кто умеет посмотреть на мир феноменов в свете недугализма, — мой истинный учитель, будь он *чандала* (пария) или *двиджа* (дважды рожденный). Таково мое убеждение»⁶⁸⁹.

Шанкара настаивает на выполнении правил *ашрамов*, или стадий жизни. Чтобы достичь спасения, не обязательно быть санньясином. В «Брихадараньяке» и в «Чандогья-упанишаде» *грихастхас* — ведущие семейную жизнь — постигали брахмавидьи и сами обучали ей. Тем не менее санньясины лучше всего подготовлены для этого, так как им легче достичь брахмавидьи, чем другим, поскольку их не призывают к совершению богослужений, выполнению семейных обязанностей и ведийских ритуалов. Шанкара утверждает, что те, кто выполняет предустановления ашрама, должны, прежде чем достичь освобождения, стать санньясинами, хотя это не обязательно для тех, кто не очень сильно связан правилами ашрамы. Санньясины основываются непосредственно на Брахмане (*брахмасанстха*). «Такое состояние невозможно для тех, кто находится на трех других стадиях жизни. Как говорят священные тексты, эти люди страдают от несовершенства деяний, предписанных их жизненной стадией, тогда как санньясин не страдает от этого несовершенства»⁶⁹⁰. Кроме того, «хотя джняна доступна всем при любом устройстве жизни, к свободе ведет только тот ее вид, которым овладел санньясин, а не тот, который постепенно создается вместе с кармой»⁶⁹¹. Шанкара ощущал в практической религии индуизма недостаток дисциплины ума и всеобщего образца и поэтому старался перестроить аскетические предписания, желая этим путем добиться для индуизма преимуществ, которые дает наличие дисциплины ума, характерной для организации буддизма⁶⁹².

⁶⁸⁷ S. B., III. 4. 38.

⁶⁸⁸ *Puruṣamātrasambhādhibhir japo pavāsadevatārāḍhanādibhir dharmaviśeṣair anugraho vidyāyas sambhavati.*

⁶⁸⁹ «*Manīṣapañcaka*». См. также «*Каупīнаpañcaka*», p. 3, 5.

⁶⁹⁰ S. B., III. 4. 20.

⁶⁹¹ S. B., Introduction to *Muṇḍaka Up.*, *Sayññāsaniṣṭhaiva brahmavidyā mokṣasādhanaṁ na karmasahitēti.*

⁶⁹² Видьяранья вслед за Шанкарой (см. B h ā s y a, Introduction on «*Ait. Up.*») отличает *вивидишасаньясу*, или самоотречение ищущего спасения, от *видватсаньясы*, или самоотречения достигшего спасения; в то время как первое — результат свободного выбора, второе, по-видимому, следует за приобретением видьи. Первое, если решение принято, должно соблюдаться по определенным, предписанным на этот случай правилам; второе не имеет никаких правил, связывающих его. См. «*Jīvanmuktivēka*».

Женщин Шанкара в свои монастыри не допускал. Монастыри по основному своему назначению были местом учения и убежищем для тех, кто стремился к бедности, строгой чистоте жизни и свободе от рабской связанности миром. Кастовые различия Шанкара при выработке уставов создаваемых им монастырей игнорировал.

Правила варнашрамы связываются с индуизмом, так как они выражают более высокий дух общности. Их не следует рассматривать как навязываемые извне индивидам, которые не существуют просто ради общества. Моральная ценность индивида не зависит всецело от того вклада, который индивид вносит в общественную жизнь. Человек — это не кусок глины, которому извне придается нужная форма. Он должен иметь внутреннее убеждение. Шастры не предписывают человеку делать то или другое, но просто напоминают людям о коллективном опыте человечества⁶⁹³. В отличие от общих принципов обычаи изменяются от места к месту⁶⁹⁴. Моральная жизнь становится глубже, по мере того как повышается степень нашего развития⁶⁹⁵. Общепринятая мораль представляет собой нечто постоянно растущее. Предписанные ведами правила не являются совершенно необходимым средством достижения мудрости. Как раз те люди, которым не были предоставлены права на это, достигали высшей цели. Бедняк и пария путем молитв и почитания бога, голодовок и жертвоприношений может достичь цели благодаря божественному милосердию⁶⁹⁶.

Тот, кто достигает цели, становится истинным брахманом, познавшим Брахмана. Образ жизни, которому он следует, описан Шанкарой, цитирующим следующее место:

Тот, о ком никто не знает, высокого он или низкого происхождения,
О ком никто не знает, ученый ли он или неученый,
О ком никто не знает, совершал ли он добрые или злые дела, —
Тот именно и есть настоящий брахман.
Преданный тайному долгу, строго выполняя его,
Он проводит всю жизнь свою скрытно,
Как если бы он был и слеп, и глух, и лишен чувств;
Так истинный мудрец проходит через этот мир⁶⁹⁷.

Это — жизнь в духе, полная кротости и мира, святости и радости, лишенная того, чтобы впадать в состояние созерцательной инертности. Его действия не связывают его. Его карма — это уже не карма в обычном смысле⁶⁹⁸. В то время как некоторые из достигших освобождения предпринимают минимум активных действий для поддержания своей жизни (*дживанаматрапартхам*), другие предаются мирским делам (*локасанграхартхам*)⁶⁹⁹. Эта деятельность освобожденного не основывается на индивидуалистической точке зрения⁷⁰⁰ и вследствие этого не должна рассматриваться как то, что втягивает индивида в круговорот рождений и смер-

⁶⁹³ Jñāpakaṁ hi śāstraṁ, na kārakam. См. также S. B., Bṛh. Up., II. 1. 20.

⁶⁹⁴ S. B., I. 1. 4.

⁶⁹⁵ Там же.

⁶⁹⁶ S. B., III. 4. 36 — 39.

⁶⁹⁷ Iam na santam na cāsantam, nāsrutam na bahuśrutam
Na suvṛttam na durvṛttam veda kaścīt sa brāhmaṇaḥ.
Gūḍhadharmāśrito vidvān ajñātacaritaṁ caret
Andhavaj jaḍavac cāpi mūkavac ca mahīm caret.
(S. B., III. 4. 50; D. S. V., p. 144.)

⁶⁹⁸ Viduṣaḥ kriyamāṇam api karma paramārthatō 'karmeva (S. B. G., IV. 20).

⁶⁹⁹ S. B. G., IV. 19.

⁷⁰⁰ S. B., IV. 1. 13.

тей⁷⁰¹. Свободные души, спасая себя посредством собственных усилий, спасают весь мир своим примером.

Ведийские предписания и моральные правила, необходимые для тех, кто вовлечен в круг сансары, теряют свой смысл для души, которая отказывается от всей совокупности желаний и отвращается от различий сансары⁷⁰². Возник вопрос, может ли освобожденная душа поступать так, как она хочет. Шанкара отвечает, что, поскольку эгоистические стремления, побуждающие к действию, отсутствуют, как это имеет место с душой, достигшей освобождения, душа вообще не действует⁷⁰³. Действие, возникающее из авидьи, не может сосуществовать с истинным познанием души⁷⁰⁴. В то время как такие объяснения, по-видимому, отрицают у освобожденной души возможность предпринимать какие бы то ни было действия, у Шанкары имеются другие высказывания, из которых следует, что освобожденная душа, свободная от эгоистического желания, действует, не заинтересованная в результатах своих действий⁷⁰⁵. Дурное действие для нее психологически невозможно. Свобода от моральных законов упоминается как то, что повышает ценность — аланкару — состояния освобождения, или то, что его украшает, но не как призыв к нарушению моральных законов. Ни в коем случае это не может рассматриваться как поощрение пренебрежения моралью. Свободная душа возвысилась до такой степени родства с абсолютным духом, что грех для нее невозможен. Для греха она поистине мертва. Позицию, занимаемую Шанкарой, не следует смешивать с точкой зрения, выражаемой иногда антиномиями в учениях христианской церкви. Хотя и верно, что освобожденная душа «не имеет больше объекта, к которому бы она стремилась, так как она достигла всего»⁷⁰⁶, все же она действует для блага всего мира. Кроме того, хотя Шанкара считает, что моральный долг не имеет значения для свободной души, он вовсе не хочет этим сказать, что душа отказывается от моральных добродетелей⁷⁰⁷. Достижение морального совершенства действительно ведет к смерти, но к смерти не морали, а моралистического индивидуализма. Правила поведения сохраняют свою силу до тех пор,

⁷⁰¹ «Он, который, хотя и бодрствует, находится как бы в состоянии здорового сна и не видит двойственности мира или, если и видит ее, рассматривает ее как единство и который хотя и действует, но не связан результатами своих действий, — он, и только он один, несомненно познал себя» (*Upadesasahasri*, р. 45). «Действует ли он активно или находится в покое, он не связывает своего *ego* со своей деятельностью и не допускает, чтобы его дух оказался как-то затронутым; о нем сказано, что он есть реальный дживанмукта». «Хотя он и глубоко погружен в дела, он всегда остается так же спокоен и невозмутим, как и тогда, когда, полный мира и удовлетворенный, занимается чужим делом; о нем сказано, что он есть реальный дживанмукта». Рама спрашивает Вашиштху: «Скажи мне, кто из двоих лучше — тот, который, подобно пробудившемуся после долгого пребывания в состоянии транса, всегда остается покойным, хотя и принимает участие в мирских делах, или тот, который впадает в транс и остается в нем, пребывая в каком-нибудь уединенном уголке?» И его учитель Вашиштха отвечает: «Транс — это только такое внутреннее спокойствие, которое создается, если рассматривать этот мир и создавшие его гуны как все, что образует не-я. Когда это приятное внутреннее спокойствие достигается благодаря убеждению — “я не соприкасаюсь с объективным”, йогин может оставаться в мире или погрузиться в созерцание. Оба о Рама, равно хороши, если внутренний огонь желания полностью погашен» (*Yogavāśiṣṭha*); цитируется в *Jīvanmuktiviveka*, I и IV).

⁷⁰² Ср. *Nīstraiguṇye pathi vicaratām ko vidhiḥ ko nīśedhaḥ?*

⁷⁰³ *Na ca nioḡābhāvāt saṃyagdarśīno yatheṣṭaṣṭāprasāṅgaḥ... sarvatrabhimānasyaiva pavartakatvāt, abhimānābhāvāt ca saṃyagdarśinaḥ* (S. B., II. 3. 48).

⁷⁰⁴ См. S. B., *Tait Up.*, Introduction.

⁷⁰⁵ S. B. G., IV. 21.

⁷⁰⁶ S. B. G., Introduction, V.

⁷⁰⁷ Сурешвара заявляет: «У человека, в котором возникает сознание высшего, отсутствие ненависти и другие качества станут привычкой, достигаемой без усилий; это уже не достоинства, которые приобретаются путем сознательных усилий, предпринимаемых в этом направлении» (*Naiṣkarmyasiddhi*, IV. 69).

пока мы стремимся вперед, подавляя зверя в самих себе. Они помогают нам держаться правильной линии поведения, когда возникает опасность, что мы можем поступить дурно.

Как обычаи убийц, воров и им подобных не затрагивают цивилизованного человека, так и человек, живущий духовной жизнью, не заботится об условных правилах морали.

■ РАЗБОР НЕКОТОРЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ НА ЭТИКУ ШАНКАРЫ

Этические взгляды Шанкары часто критикуются, и мы должны вкратце рассмотреть некоторые такие обвинения⁷⁰⁸. Если все существующее есть Брахман и если мир множественности является только тенью, то нельзя провести действительного различия между добром и злом. Если мир — это только тень, то грех — менее чем тень. Почему бы человеку не поиграть с грехом, не получить удовольствия от преступления, поскольку они только тени действительности? Что за польза нам бороться с дикими зверями и жертвовать нашими интересами, стремясь к добродетели в этом сне жизни? Если моральные различия обладают ценностью, жизнь реальна; если жизнь не реальна, тогда они не имеют ценности. Это возражение рушится, если мы не признаем мысль о совершенной иллюзорности природы мира. Добродетель и порок имеют моральный вес для достижения высшей цели.

По поводу мнения о метафизическом тождестве индивида и абсолюта заявляют, что это не может служить основанием для этики. Если Брахман — это все, то не имеют смысла никакие моральные устремления. Эти возражения основаны на отождествлении «реальности» и «существования», на отождествлении вечного и временного. Шанкара не утверждает, что по существу несовершенные и неполные серии происходящих во времени событий — это тоже самое, что поистине вневременный Брахман. Метафизическая истинность единственности Брахмана никоим образом не подрывает действительности этических различий в эмпирической области. Шанкара говорит: «Огонь существует только один, но все же мы избегаем лишь того огня, который уничтожил мертвые тела, а не какого-либо другого; солнце существует только одно, и все же мы избегаем только той части его света, которая светит на нездоровые места, а не той части, которая падает на здоровую почву. Некоторые вещи, образованные из земли, служат предметом желаний, как, например, алмазы и бериллы, других же вещей, также состоящих из земли, мы избегаем, например, мертвых тел и т. п.»⁷⁰⁹. Точно так же, хотя все вещи в конечном счете являются Брахманом, некоторых вещей мы избегаем, к другим стремимся. Утверждение «я — Брахман» (*ахам брахмасми*) не служит для обозначения прямого тождества⁷¹⁰ активно действующего я с первичным Брахманом, но только выражает тождество с ним реального я, когда ложное представление устраняется⁷¹¹. Этические проблемы возникают как следствие постоянно происходящей борьбы между бесконечным характером души и конечным одеянием, в которое она облачается. В то время как естественным состоянием человека является состояние чистоты, данная налицо стадия испорченности вызвана отходом от этого состояния чистоты, обусловленным действием упадхи⁷¹². Наша борьба с несо-

⁷⁰⁸ Резкую критику этики адвайта-веданты и изложения ее у Дойссена см. в статье профессора Хора (Hogg, Advaita and Ethics, «Madras Christian College Magazine», December, 1916).

⁷⁰⁹ S. B., II. 3. 48.

⁷¹⁰ Mukhyasāmānādhikarāṇya.

⁷¹¹ Badhasāmānyādhikarāṇya.

⁷¹² Экхарт спрашивает: «Какая польза человеку от того, что он был бы царем и не знал бы об этом?» Царство небесное — это потерянная для нас область.

вершенством мира теряет свой смысл, если мы достигаем точки зрения, которая позволяет нам видеть реальность. Борьба будет продолжаться до тех пор, пока изолированность от бесконечного не будет уничтожена. Пока конечная душа не достигла понимания того, что она — Брахман, она находится в несогласии с самой собой и чувствует тоску по своей естественной родине. Мы имеем обязанности, и нам отведена роль конечных агентов. Каждый индивид ответствен за свое дело, и дело, совершаемое одним из индивидов, не может быть завершено другим⁷¹³.

Этику Шанкары определяют как интеллектуалистическую, так как, согласно ей, причиной нашей порабощенности является авидья, или неразличение⁷¹⁴. *Митхьягджняна* дживы служит основой всего опыта, и деятельность *саньягджняны*, или осознания единства, ведет к освобождению⁷¹⁵. Так как различие между высшим я и индивидом возникает как следствие ложного знания⁷¹⁶, мы освобождаемся от него путем истинного познания. Все это приводит к мысли, что спасение является результатом метафизической способности проникновения, а не морального усовершенствования. Дойссен рассматривает эту черту адвайта-веданты как ее «основной недостаток». «Правильно, — заявляет он, — что веданта рассматривает наше собственное я как единственный источник, из которого мы можем почерпнуть истинное знание, истинное понимание бытия в самом себе. Однако сильно хромает форма, в которой она непосредственно обращается к нашему сознанию как к познающему, даже после того, как весь аппарат интеллекта отбрасывается и рассматривается как *не-я*, то есть как мир явлений; точно так же она совершенно правильно указывает, что местом пребывания высшей души является не голова, как у Декарта, а сердце»⁷¹⁷. Если единый и единственно сущий Брахман совершенен и если все, что остается доделать, — это утверждать его реальность и отрицать реальность всего прочего, то в области этики не остается никакой побудительной причины для действий. Если единственная возможность избежать зла конечности — это просто отрицать его, то не остается никакой почвы для серьезной этики. Нет необходимости в том, чтобы серьезно заботиться о преодолении ненависти, об изменении своей природы. Однако мы должны помнить, что авидья, хотя она и является по преимуществу логическим понятием, в метафизике Шанкары используется для обозначения всего состояния жизни. «Авидья — это тщеславное представление, что телесная природа и есть я, отсюда возникает культ тела, который на самом деле означает страсть, презрение и ненависть к нему; мысли о несправедливости по отношению к нему возбуждают страх и т. п.»⁷¹⁸. Ложное знание образует основу всех эгоистических стремлений и действий⁷¹⁹. Авидья — это ограниченность ограниченного индивида, побуждающая его вести жизнь, полную стремлений и борьбы, что логически следует из того, что индивид не знает о своем единстве с Брахманом. Недостатки характера представляют собой не просто глупости и заблуждения, а искажения воли и нарушения требований бога. Часто Шанкара использует составное слово *авидьякамакарма*⁷²⁰, где авидья означает ошибочное суждение, заключающееся в том, что различие индивидов

⁷¹³ S. B., III. 3. 53, см. также III. 2. 9.

⁷¹⁴ S. B., II. 3. 48.

⁷¹⁵ S. B., I. 2—8, см. также III. 2. 25; IV. 2. 8; S. B., I. 3. 19.

⁷¹⁶ *Mithyājñānakṛta eva jīvaparamēśkarayor bhedo na vastukṛtaḥ* (S. B., I. 3. 19). См. S. B. o Introduction к *Gaudapāda, Kārikā*. Cp. *jñānaṁ vinā mokṣa na siddhyati* («Ātmabodha»). *Vivekāvivekamātrepāyaiva* (S. B., I. 3. 19). См. также «*Aparokṣānubhūti*», p. 14.

⁷¹⁷ D. S. V., p. 59.

⁷¹⁸ *Dehādīṣv anātmav, aham asmīty ātmabuddhir akidyā; tatas tatpūjanādau rāgaḥ; tatparibhavādaudeśaḥ; taducchedaśānād bhayaṁ* и т. д. (S. B., I. 3. 2).

⁷¹⁹ S. B., Kena Up., Introduction; *Saṁsārabhījam ajñānaṁ kāmakarma pravṛttikāraṇam*. Кроме того: «*Avidyākāmakarmalakṣaṇam saṁsārabhījam*» (S. B. относительно Kena Up., IV. 9).

⁷²⁰ S. B. относительно *Muṇḍ. Up.* III. 1. 1.

рассматривается как реальное⁷²¹, *кама* — эмоциональную реакцию на воздействие объекта, а *карма* — практическое действие, имеющее целью достичь или избежать объекта. В этом и заключается вся позиция индивидуалистического действия, которая основывается на смешении реального и нереального; что приводит к сансаре⁷²². Кама порождена авидьей, а карма представляет собой результат камы.

Состояние свободы мыслится как уничтожение заблуждения, восстановление истинных желаний и подавление всех эгоистических стремлений⁷²³. Дисциплина моральной жизни включает в себя подавление эгоистической деятельности, развитие истинных желаний и преодоление эмпирического индивидуализма. Пока такое преодоление не произошло, мы несовершенны по своей природе. Мы можем подавлять нашу каму, мы можем действовать для блага всего мира, но при этом нет гарантии, что мы не будем побеждены ложными желаниями или эгоистической деятельностью в другой момент нашей жизни; но пока мы не искоренили страстей и мелкого эгоизма, пока авидья еще не уничтожена, мы не можем быть уверены, что займем объективную позицию истинного просвещения. Моральный человек не заинтересован в счастье. Святой же не заинтересован в нем потому, что он просвещен⁷²⁴.

Шанкара отличает *парокшаджняну*, или логическое знание, которое мы извлекаем из книг и получаем от учителей и смысл которого состоит в том, что вышшее я и индивид тождественны, от *анарокшаджняны*, или анубхавы, которая представляет собой опыт провидца, отказавшегося от чувства разобщенности и познавшего свое единство с всевышним⁷²⁵. Шанкара сообщает нам, что первое не в состоянии освободить нас от рабства. Комментируя «Брихадараньяка-упанишаду»⁷²⁶, Шанкара говорит, что необходимо шаг за шагом подниматься от состояния простого обучения (*пангутьям*) до простоты, которая свойственна детям (*баль-яб*)⁷²⁷, от этого последнего — до состояния молчаливого мунд и, наконец, — до состояния подлинного брахмана, душа которого отказывается от всякого обладания, от удовольствий и т. п., которые не свойственны ему и которые ведут к подчинению и зависимости. Адвайта есть одновременно и философия, и религия. Просвещенность выражается в переживании непосредственно и определенно. Она не преследует цели достижения отдаленного идеала.

В том же самом смысле нужно понимать и утверждение, что *читташугхи*, или очищение сердца, является необходимой предпосылкой духовного понимания. Это влечет за собой все возрастающее господство качества саттвы и подавление раджаса и тамаса. Оно осуществляется бескорыстной деятельностью и практикой упражнений духа. Оно не вытесняет мораль, а дополняет ее. «Когда для кого-нибудь понятие личного *его*, выраженное через я (*ахам*), и понятие личного владения, выраженное через «мое» (*мама*), перестает быть реальным, тогда он

⁷²¹ Avidyākaipitām lokaprasiddham jīvabhedam (S. B., II. 1. 14; I. 3. 19).

⁷²² Anātmadarśino hy anātmaviśayaḥ kāmāḥ; kāmaya mānāś ca karoti karmāni; tatas tatphalopabhogāya śarīrād upādānalakṣaṇaś saṁsāraḥ (S. B., Tait. Up., I. 11).

⁷²³ Sarvavāsanākṣayaṁ sarvakāmaavināśaṁ sarvakarmapravilayam.

⁷²⁴ См. по этому вопросу весьма ценную благодаря тем мыслям, которые она возбуждает, статью профессора Хириянны в «Proceedings of the Indian Oriental Conference», Poona, vol. II. Рассматривая различие между истинным просвещением и эстетическим наслаждением, он замечает: «Говоря словами Шанкары, вечно повторяющиеся серии камы и кармы, или заинтересованности и действий, составляют жизнь. Уничтожение камы и кармы при сохранении в скрытой форме их причины — авидьи — означает эстетическую позицию; освобождение от авидьи как раз в этой скрытой форме означает позицию святости» (стр. 241).

⁷²⁵ Ср. «Varāhopaniṣad»:

Asti brahmeti ced veda paroksajñānam eva tat
Aham brahmeti ced veda sāksātkāras sa ucyate.

⁷²⁶ III. 8. 10. См. также Chān. Up., IV. 1.7.

⁷²⁷ Ср. Ев. от Матфея, XVIII. 3.

познает Атмана»⁷²⁸. Пока эгоистическое желание (*кама*) не подавлено, авидья не может быть искоренена. Джняна имеет более широкий смысл, чем его английский эквивалент «knowledge». Это — истинная мудрость, жизнь в ее высшем напряжении⁷²⁹. Она заключается не в принятии готовой догмы, а в живом опыте, и интеллектуальная способность восприятия служит только ее внешним символом. Шанкара не особенно восхищается абстрактным разумом. Высшим разумом, по его мысли, будет тот разум, который понимает, что один только интеллект недостаточен. Верно, что цель разума состоит в уничтожении авидьи, но мы не можем разделаться с авидьей путем простого отрицания ее реальности. Мы не можем сказать, что мы познали Брахмана, на том только единственном основании, что мы имеем спекулятивное понятие о его существовании. Брахмаджняна — это постижение нашим духом нашей укорененности в вечном, которая сохраняется как непреходящая часть нашего истинного существа.

Как на слабое место в системе Шанкары указывают на то, что он не считает моральные ценности в конечном счете реальными. Моральные различия сохраняют свое значение лишь до тех пор, пока наше *эго* резко отделено от всего, лежащего вне нашего тела в пространстве и за пределами нашего опыта во времени. Мир морали, который предполагает изоляцию и независимость своих членов, относится к миру явлений. Обязанности, возложенные на нас, и требования, которые должны выполняться, представляют собой личное дело индивидуумов. Приказ и требование основываются на предполагаемой независимости конечных индивидуумов. Пока мы придерживаемся точки зрения индивидуалистического морализма, мы остаемся в мире сансары с ее опасностями и лишениями. Моральное величие состоит в постепенном исправлении индивидуалистической точки зрения, и когда это исправление завершено, мораль как таковая перестает существовать. Пока же она еще существует, идеал остается недостижимым. Цель морали состоит в том, чтобы подняться над своей индивидуальностью и стать единой с безличным духом универсума. Однако, пока еще сохраняется хоть что-нибудь от индивидуальности, цепляющейся за мораль, это возвышение может быть только частичным. Достижение единства с бесконечным на основе конечного — задача явно невыполнимая. Чтобы постичь идеал, мы должны выйти за пределы морали и подняться до духовного осознания, по которому жизнь, состоящая в борьбе за конечные цели и осуществление наших устремлений, — преходяща. Таким образом, Шанкара снова и снова настаивает на неадекватности морального блага и борьбы за конечные цели в той мере, в какой они имеют отношение к идеалу совершенства. Карма не может вести к мокше. Конечное как таковое должно быть превзойдено. Авидья, образующая основу всей конечной жизни, должна быть преодолена. Мы должны прорваться через крут сансары — неведения, привязанностей, деятельности (*авидьякамакарма*), — чтобы познать наше единство с высшим духом. Сколь нравственны мы бы ни были, совершенство еще не достигнуто, поскольку простая добродетель не выводит нас за пределы конечного и не уничтожает барьеры авидьи. Так, Шанкара доказывает, что мы не можем достичь мокши за счет усиления наших стремлений, так как всякая карма, будь то соблюдение ведийских обрядов или почитание бога, ведет только к сохранению конечного как конечного и вовлекает нас в сансару, или в борьбу конечного за бесконечное, борьбу, длящуюся без конца. Избавление от этого кругооборота приходит благодаря джняне, или проницательности, поднимающей нас над нашей индивидуальностью до единства с бесконечным⁷³⁰. Морали по ее природе свой-

⁷²⁸ Upadesasāhasrī, XIV. 29. См. также XIV. 141. См. также S. B. о Kena Up., Introduction.

⁷²⁹ См. Платон, Тимей, с. 90; Аристотель, Никомахова этика, X. 7.

⁷³⁰ Позиция покойного профессора Бозанкета по этому вопросу аналогична позиции Шанкары, и его толкование оправдания верой подобно точке зрения Шанкары об освобождении, достигаемом посредством джняны. Ср.: «Мы достигаем единства полностью верой, а не действием.

ственно развитие, и она не может приводить к познанию, истины, которая существует сама в себе. Если моральный прогресс является основной характерной чертой жизни человека, в нем нельзя указать стадию, на которой человек мог бы сказать, что он осуществил свою цель и усовершенствовал свою природу. Если бог является природой человека, в моральном прогрессе не существует такого момента, когда индивид мог бы сказать: «Я — бог»; тот, кто сообразуется с правилами морали, не может чувствовать, что он осознал себя. Если бы моральная жизнь была всем, самая блестящая карьера была бы пустяком, любовь — мимолетной иллюзией, а счастье — вечно отодвигающейся целью. Апостол Павел⁷³¹ настаивает на невозможности достичь искупления через соблюдение закона. Что бы мы ни предпринимали, до тех пор, пока мы не подавили своего эгоизма, мы не можем быть спасены. Мы можем поступать согласно закону морали из эгоистических соображений, но это не имеет большой моральной ценности. Чтобы избавиться от греховности нашей природы, от нашей авидьи, как ее называет Шанкара, Павел требует веры, а Шанкара — джняны, которая одна только поднимает нас над нашей конечностью и над возможностью греха. Спасение — это не вопрос какого-либо изобретения или толкования текстов, но следствие открытия или раскрытия. Мораль всегда имеет отношение к чему-либо стоящему вне ее, а джняна, чистое созерцание или осознание, закончена в себе. Она ни в чем не нуждается, не имеет ни цели, ни намерений. Шрути заявляют, что существующая сама по себе вечная свобода не может быть достигнута через действия⁷³².

Если мы вспомним здоровое правило интерпретации, смысл которого заключается в том, что лучший способ достичь правильного понимания какой-либо религиозной формулы состоит в анализе ересей, которые она стремится опровергнуть, мы сможем понять представляющееся излишним особое подчеркивание Шанкарой тщетности кармамарги для конечной цели достижения совершенства. Он почувствовал, что мимансаки слишком переоценили значение действий, заявляя, что простого формального выполнения ритуалов достаточно, чтобы добыть для нас свободу духа. Его отрицание достаточности действий для спасения является реакцией на тот излишне выделяемый акцент, который мимансаки ставят на ведийском ритуализме. Окончательное освобождение есть не что иное, как устранение аджняны. «Приобретение высшего блага есть попросту устранение авидьи»⁷³³. «По устранению незнания природы Брахмана они пребывают в самих себе и добиваются высшей цели»⁷³⁴. Познание Брахмана не равнозначно приобретению какого-либо объекта, который мы не видели, а означает осознание нашей истинной природы, которой мы раньше не осознавали. Когда авидья уничтожена, видья проявляется сама собой⁷³⁵, точно так, как кусок веревки распознается в ка-

Здесь наша неадекватность уничтожается. В этом состоит истинный смысл «спасающего опыта». Мы предаем себя милости универсума и в единстве с ним обретаем адекватность с бесконечным, которая сама по себе противоречива для нас как представителей конечного» («The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy», p. 173). См. также Mind., N. S., vol. XXX, p. 98.

⁷³¹ «Послание к Римлянам», III, VIII, X, XIII и «Послание к Галатам», II и III.

⁷³² Nāstyakṛtaḥ kṛtena. Шанкара комментирует akṛto mokṣaḥ kṛtena karmaṇā nāstīti. См. также S. B. на Tait. Up., Introduction. Опять же, «действие — это нечто, существующее независимо от природы существующих вещей и зависящее от энергии духа какого-либо индивидуума... Знание представляет собой результат праман (праманаджаньям), объектами которым служат существующие вещи, и зависит оно полностью от существующих вещей (вастутантрам), а не от ведийских формулировок или от духа человека» (S. B., I. 1. 4). См. также S. B., I. 4. 22. Мадхьямики рассматривают придание мудрости (джнянасанбхары) как путь к абсолютной свободе (дхармакайе), тогда как придание заслуг (пуньясанхара) они рассматривают как путь к состоянию блаженства (санбхога-кайе) (Mādhyamikāvatāra, III. 12). См. Kei th, Budd. Ph., p. 277.

⁷³³ S. B., Muṇḍ. Up., I. 5. Avidyāpaya eva hi paraprāptih. Avidyānivṛttir eva mokṣaḥ.

⁷³⁴ S. B., Tait. Up., Introduction. «Avidyānivṛtttau svātmany avasthānam paraprāptih».

⁷³⁵ S. B., III. 2. 21.

честве веревки как только ложное представление, что это змея, опровергнуто⁷³⁶. Простая карма, результатом которой являются преходящие события, не может привести нас к вечной реальности свободы. Карма не может рассеять авидьи, поскольку между ними нет антагонизма. Когда говорят, что знание предшествует карме, имеют в виду не высшую духовную способность проникновения в сущее, а внешнее знание о том или ином объекте. Карма всегда наступает за выполнением желания. Мокша несомнима с присутствием желания. Карма не имеет смысла, если индивидуум не верит в эффективность своей собственной деятельности и не отличает объект от самого себя⁷³⁷; но пока эти отличия существуют, мокша недостижима. «Мокша невозможна при восприятии различия, а карма невозможна без его восприятия»⁷³⁸. От выполнения действий ожидают достижения одного из следующих результатов — «создания новой вещи (утпатти), изменения состояния (викары), посвящения (санскары) и приобретения (апти)». Мокша не является ни одной из этих вещей⁷³⁹. Карма имеет ценность как ступень подготовки, но она по существу основывается на неполном представлении и поэтому не может сама по себе привести нас к окончательной цели. Джняна, или духовная пронизательность, служит только средством достижения свободы⁷⁴⁰. Шанкара настаивает на этом, иногда даже излишне подчеркивая эту мысль. «Неразумно предполагать, что познание Брахмана, перед которым исчезают все понятия различий между действием, действующим и результатами действий и т. д., может нуждаться в привлечении постоянного элемента в качестве своего дополнения или сопутствующего ему помощника в завершении этого познания; не может также и его результат — свобода — испытывать нужду в чем-то подобном; поэтому джняна не может в согласии со своей природой нуждаться в карме как в сопутствующем ей помощнике или как в дополнении»⁷⁴¹. Шанкара допускает, что выполнение обязательных действий (*нитьяни кармани*) помогает нам устранять результаты наших прежних грехов, тогда как стремящиеся к особым объектам могут прибегать к действиям, предназначенным для обеспечения выполнения их желаний (*камьяни кармани*). Оба эти вида действий удовлетворяют индивида, его стремления и желания на время, но ни один из них не способствует ему в достижении вечной жизни. Мимансаки считают, что если мы избегаем действий корыстных и запрещенных и исчерпываем, пользуясь ими, плоды кармы, которая уже начала действовать, и посредством выполнения предписанных нам обязанностей не допускаем грехов, возникающих вследствие упущений, то, не делая при этом каких-либо других усилий, мы можем достичь мокши. Шанкара в ответ на это замечает, что всегда имеется так много карм, не начавших действовать, что их последствия не могут быть исчерпаны в течение одной жизни; они вовлекут нас в другие рождения, а в результате этого начинает накапливаться новая карма. Это не дает нам никакой надежды на освобождение, если мы не разделаемся с желаниями, из которых возникает карма. Желания ведут к авидье, и, таким образом, только видья, уничтожая авидью, может вырвать нас из когтей кармы⁷⁴². Брахмавидья устраняет действи-

⁷³⁶ S. B., II. 1. 14.

⁷³⁷ S. B., Chān. Up., Introduction.

⁷³⁸ S. B., Kena. Up., Introduction.

⁷³⁹ S. B., Tait. Up., II. 2.

⁷⁴⁰ «Ātmabodha», p. 203.

⁷⁴¹ См. S. B. на Kena Up.

⁷⁴² S. B., I. 1. 4. Ср. Платона: «Между ними, продолжал Сократ, не самые ли счастливые и не отправляются ли в самое лучшее место души, ознаменовавшие себя при жизни добродетелью общественной и государственной, которую называют воздержанием и справедливостью и которую они приобрели путем навыка и упражнения, без помощи философии и размышления? Потому что они, вероятно, снова войдут в тела таких же существ, общительных и мирных, как, например, пчел, шмелей и муравьев, или в таких же точно людей, и тогда от них будут рождаться люди

тельное основание этих внешних обрядов⁷⁴³. Что имеет значение, так это не внешнее поведение, а внутренняя жизнь. Проблемы, волнующие ее, не могут быть разрешены путем обращения к правилам морали. Наши тайные чувства, наши моления и размышления помогают нам разрешать проблемы жизни. Поэтому высшая мораль состоит в развитии правильного духа. Секрет морального гения лежит в одухотворении нашего сознания. Моральная жизнь есть необходимый результат духовной способности проникновения. Пока эта последняя не приобретена, правила морали строятся по чуждому нам образцу.

В другом смысле моральные обязанности относительны, связаны со стадией жизни индивида, с состоянием индивидуума. Мораль в современном мире смешивается с социальными ценностями, однако последнее не составляет собой всех ценностей. Не только наши взгляды на общество, но и наши мысли о боге должны быть учтены. Робинзон Крузо на необитаемом острове даже без Пятницы может создавать ценности.

Шанкара полагает, что познание внутреннего я находится в антагонизме с кармой и не может сосуществовать с ней даже в сновидении. Хотя имеются случаи, записанные в священных книгах, когда люди, занятые ведением домашнего хозяйства, выполняющие карму, обладали священной мудростью и передавали ее своим ученикам, Шанкара указывает, что эти утверждения не могут опровергнуть очевидного факта, что «сосуществование света и мрака не может быть достигнуто даже при применении сотен правил, а тем более путем простых указаний, подобных этим»⁷⁴⁴. Весь этот спор вызван двусмысленным применением слова «карма». Если карма означает деятельность, выполняемую индивидом для достижения той или иной частной цели, то она несовместима с духовной способностью проникновения. С другой стороны, бескорыстное действие, совершаемое индивидом после приобретения им способности проникновения ради общих целей, не связывает деятеля, не вовлекает его жизнь в круг сансары. Карма в первом смысле не может сосуществовать с духовным проникновением⁷⁴⁵. Если джняна и карма противостоят друг другу, как свет и мрак, то речь идет о карме в смысле эгоистической деятельности и о джняне в смысле мудрости, лишенной эгоизма. Согласно Шанкаре, то, что делает освобожденная душа, не должно называться кармой. Деятельность освобожденной души, выражающая ее солидарность с миром (*локасанграха*), — это не карма в строгом смысле слова. Комментируя место в «Мундака-упанишаде», которое гласит: «Развлекаясь в себе, наслаждаясь в себе, всегда находясь в действии, он есть лучший из тех, кто знает Брахмана»⁷⁴⁶, — Шанкара замечает, что мнение, будто в этом тексте допускается соединение кармы и познания, есть только «лепет невежды»⁷⁴⁷. Что некоторый род деятельности допускается, отрицать нельзя. Шанкара утверждает лишь одно: что это не та деятельность, которую мы обычно называем кармой, так как карма основана на эгоизме⁷⁴⁸. В другом месте он говорит: «К тому, кто знает, не может присоединиться никакое дело, даже если он выполняет дела в течение всей своей жизни только из-за величия

благоразумные. Войти же в сонм богов тому, кто не посвящал себя занятиям философией и не отошел совершенно чистым, невозможно; это доступно только любителю знания» («Федон». М., 1896, с. 59).

⁷⁴³ *Idanīm karmopādānahetuparihārāya brahmavidyā prastūyate* (S. B., Tait. Up., Introduction).

⁷⁴⁴ *Vidyā karmavirodhāc ca na hibrāhmātmaikatvadarśanena saha karma svapne'pi sampādāyitūṃ śacyam... yat tu grhasthesu brahmavidyā sampadāyakartṛtvādiliṅgam na tat sthitany āyam bādhitum utsahate; na hi vidhiṣatenāpi tamahprakāśayor ekatrasambhavas śakyate kartum. Kimuta lingaiḥ kevalair iti.* (S. B., Muṇḍ. Up., Introduction)

⁷⁴⁵ См. S. B., Īśa. Up., 18.

⁷⁴⁶ III. 1. 4.

⁷⁴⁷ *Asatpralapitam evaitat.* См. также S. B., Chāṇ. Up., Introduction.

⁷⁴⁸ *Karmahetuh kāma Syāt* (Tait. Up., S. B., Introduction).

знания»⁷⁴⁹. Карма означает всякую деятельность, которая ведет к продолжению существования в сансаре, и она противоположна истинному знанию. Другой вид деятельности не называется кармой, поскольку он не обусловлен кармой — эгоистическим желанием. Освобожденный подавляет свои эгоистические желания (*акамаямана*). С другой стороны, в некоторых местах, где Шанкара стремится подчеркнуть свободу освобожденной души от препятствий сансары, он заявляет, что, поскольку всякая активность мучительна по своему действию, для освобожденного никакая активность вообще невозможна⁷⁵⁰. Аскетизм — обвинение, которое часто выдвигается против этики Шанкары. Сотней способов Шанкара убеждает, что не существует ничего другого, к чему стоит стремиться в эмпирической жизни⁷⁵¹. Болезнь и смерть приходят не сегодня, так завтра и к нам самим и к тем, кого мы любим, и ничего не остается на земле от всего, что мы любим, кроме праха и золы. Ничто на земле не составляет твердой опоры для души человека. Тщетность сансары и приверженность к ней показаны в распространенной истории о путешественнике, который, спасаясь от дикого зверя, преследующего его, забегает в высохший колодец. Однако на дне колодца находится дракон, его пасть широко открыта, чтобы пожрать путешественника. Путешественник не может вылезти из страха перед диким зверем и не смеет спуститься вниз, боясь дракона, и поэтому хватается за ветку какого-то дикого растения, растущего в колодце. Его все больше охватывает усталость, и он чувствует, что скоро должен погибнуть. Хотя смерть ожидает его с обеих сторон, он еще держится, судорожно цепляется за дикое растение — но вдруг! Сидят две мыши — одна черная, другая белая — и грызут ствол дикого растения. Оно скоро сломается, и путник не может избежать пасти смерти. Точно так же и мы, путники, идущие по кругу сансары, знаем ловушки нашей жизни, знаем, что все вещи, за которые мы цепляемся, неизбежно погибнут, но, несмотря на все это, находим несколько капель меду на листьях некоего дикорастущего растения и заняты тем, что лижем их. Хотя мы знаем, что дракон смерти ожидает нас, хотя мы знаем, что белая и черная мыши — день и ночь — грызут ветви, за которые мы цепляемся, нас еще привлекает дерево жизни. Дракон находится здесь, но это не существенно, ибо мед сладок. Мы принимаем это дерево за истину и не желаем смотреть в лицо страшному факту, что ничто в сансаре не может удовлетворить бесконечное в человеке. Шанкара объясняет нам, что высшее осуществление является результатом и наградой за высшее самоотречение. Оно достигается, когда желание умерло, а наслаждение и страдание отброшены. Наиболее совершенная добродетель и самое высокое интеллектуальное проникновение недостаточны для успеха в духовном совершенствовании. Шанкара настаивает на необходимости вести жизнь, полную самопожертвования, и призывает нас освободиться от привязанности к телу. Врагом души будет не тело как таковое, а наша зависимость от тела и чувство этой зависимости⁷⁵². Душа, достигшая освобождения раньше смерти, находится во власти тела, но его присутствие не несовместимо со свободой духа. Так обстоит дело, потому что тело у обычного индивида ставит тысячи препятствий свободному росту духа. Мы находим у Шанкары утверждения, что жизнь духа подавлена и затруднена из-за союза с материальным телом. Появление аскетизма связано с постоянно повторяемыми призывами умерщвлять плоть с ее страстями и вожделениями.

⁷⁴⁹ S. B., III. 4. 14. См. также S. B., Chān. Up., II. 23. 1.

⁷⁵⁰ S. B., II. 3. 40.

⁷⁵¹ Ср. Первое послание Иоанна, II. 15 — 17: «Не любите мира, ни того, что в мире; кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская — не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек».

⁷⁵² «Śataślokt», p. 15.

Утверждают, что философия отрицания мира Шанкары лишает смысла общественную жизнь и понятие гражданского долга. Зачем нам интересоваться миром, если он ложен? Шанкара, утверждают, настаивает не на достижении свободы для мира, а на освобождении от него. Он не предлагает изменить мир, а побуждает нас бежать от него. Это не вызывает у нас желания улучшить существующие социальные институты. Что дело обстоит не так плохо, как это кажется, будет ясно, если посмотреть на жизнь Шанкары, являющуюся непрерывным опровержением приписываемой ему мысли, что должно избегать существующего миропорядка с его установлениями. Вся его философия опровергает утверждение, что индивидуальность зависит от разобщения. Человек должен очиститься от скверны мира, сбросить с себя всякую одежду, отойти от всего недостойного. Он должен вырваться из рабства эгоизма, страсти и чувства. Добровольный отказ от всех личных чувств и предпочтений, самоотречение вплоть до того, чтобы прийти к кажущемуся ничто, «переход от одиночества к одиночеству» означает вечную жизнь. Шанкара делает упор не на уходе от мира, а на отречении от я. Бежать от мира легче, чем от себя. Шанкара предлагает нам подавлять наш эгоизм, и если это требует одиночества и уединения, они рекомендуются как средства к цели. Тот же, кто совершенно освободился от эгоизма, волен взять на себя решение задач мира. Его позиция не будет позицией человека, который стремится в мир, или такого, который убегает от мира, но позицией человека, спасающего мир. Человек, достигший совершенства, живет и умирает не ради себя, а ради человечества. Однако верно, что Шанкара призывает нас находиться в мире, но не принадлежать к нему, точно так, как капля воды находится на листке лотоса, не смешиваясь с ним. Роль мудрости в том, чтобы грезить, в то время как глаза наши открыты, быть обособленной от мира, не испытывая к нему никакой враждебности⁷⁵³.

Разбор замечания критиков, что когда мы толкуем мокшу как мирное убежище, где всякая жизнь успокаивается, а сознание и индивидуальность подавляются, тогда мы можем достичь мокши, только перестав быть человеком, уводит нас за пределы стоящей перед нами задачи и приводит к более широкому вопросу — об отношении бесконечного к конечному, поскольку мораль принадлежит к системе конечных вещей. Логически, это вопрос об отношении интуиции к интеллекту, духовной способности проникновения к логическому знанию. Тогда как это последнее зависит от первого, мы не знаем, в чем в точности состоит их связь. Эмпирический мир зависит от Брахмана, но мы не можем сказать как. Точно так же моральная жизнь связана с духовной мокшей, но каким образом — мы сказать не можем. Оторвать одно от другого, интуицию от интеллекта, Брахмана от мира, религиозное освобождение от моральной жизни, означало бы признать правильным критическое утверждение, что для Шанкары мир — только иллюзия, наше знание — ложь и наша моральная жизнь — пародия. Однако Шанкара вновь и вновь заявляет, что корни мира следует искать в Брахмане. Мы должны пройти через мир явлений, переступить через него. Как путь к реальному лежит через феноменальное, так и путь к совершенству проходит через моральную жизнь. Хотя

⁷⁵³ Относительно высказывания Шопенгауэра: «Изучение упанишад было утешением моей жизни и будет утешением, когда я буду умирать», Макс Мюллер замечает: «Шопенгауэр был последним человеком, который писал необдуманно, разрешая себе впадать в экстаз по поводу так называемой мистической, или логически не расчлененной мысли. Что касается меня, то я не боюсь и не стыжусь заявить, что я разделяю его энтузиазм по отношению к веданте и чувствую себя обязанным ей за многое, что помогло мне на моем жизненном пути. В конце концов, не каждый призван активно участвовать в жизни, защищая страну или управляя ею, собирая состояние или разбивая камни; а для людей, которым по душе жизнь созерцательная и спокойная, я не знаю лучшей подготовки к ней, чем веданта. Человек может быть последователем Платона и тем не менее хорошим гражданином и честным христианином; то же самое я сказал бы и о последователе веданты».

цель такова, что этическое как таковое выступает в ней как переходная ступень, но отсюда не следует, что духовное не связано с этическим, ищущий духовного нигде у Шанкары не подстрекается к тому, чтобы отказаться от выполнения своего долга или от почитания бога. Нереальность положений морали выявляется только тогда, когда функция морали выполнена. Конечное благо не является потусторонним, несмотря на то что моральная борьба в этом мире — это арена ошибок и неудач. Это благо может быть достигнуто здесь и теперь. Сказать, что моральные усилия относительно, означает признать в них элемент идеального. Утверждение, что различие добра и зла относительно только по отношению к нашему конечному существованию, не обесценивает проведения этого различия в мире практики. Нереальность различия не имеет значения для тех, которые сами заковывают себя в цепи эгоизма и продлевают мучения конечного существования. Шанкара полностью закон не отбрасывает, но считает, что к свободе мы приходим через ворота закона. Интеллект опирается на интуицию, а моральная жизнь — на духовную свободу. Это завязь, которая распускается в цветок совершенства.

■ КАРМА

Закон кармы принимается Шанкарой. Индивидуальность обусловлена кармой, являющейся продуктом авидьи⁷⁵⁴. Вид и образ, в каком мы являемся в мир, есть как раз следствие обратного воздействия на деятеля⁷⁵⁵. Индивидуальный организм представляет собой действующий механизм⁷⁵⁶, предназначение которого — произвести это возмездие в форме действий и их результатов — страданий и счастья. Иногда деяния одного существования должны искупаться в нескольких последующих существованиях. Как раз тогда, когда искупление за прошлое совершилось, накапливается свежая карма, «так что стрелки часов искупления, направляясь вниз, всегда снова поднимаются вверх»⁷⁵⁷. Моральная жизнь — это непрерывное активное возбуждение, которое никогда не исчерпывается. Она имеет бесконечное количество форм, определяемых разнообразными требованиями, вытекающими из условий человеческой жизни. Этот процесс совершается все время, пока не достигается совершенное знание, которое уничтожает семена кармы и делает новое рождение невозможным. Свобода от подчинения закону кармы означает конец человеческой жизни. Избавиться от авидьи — это то же самое, что освободиться от закона кармы. Однако пока индивидуум остается конечным, он подчиняется закону кармы, то есть он постоянно стремится к идеалу, которого никогда не достигнет. Мораль — это только точка опоры, а не остановка. Все дела, совершаемые в ожидании возмещения, приносят свои плоды в соответствии с законом кармы, тогда как те деяния, которые совершаются без эгоистической заинтересованности, в духе посвящения богу, очищают дух.

Однако отсюда вовсе не следует, что мы движемся, как марионетки, вследствие того, что нас дергает за ниточки наша прежняя карма. Уже было сказано, что индивид отвечает за свои действия и бог — это только ассистирующий посредник, сохраняющий плоды его деяний⁷⁵⁸. Бог не принуждает никого поступать так или иначе. Даже те тенденции, с которыми мы тесно связаны, могут быть преодолены силой воли⁷⁵⁹. Вашиштха в «Йогавашиштхе» призывает Раму «свободным усилием разбить цепь, ко-

⁷⁵⁴ S. B., III. 2. 9.

⁷⁵⁵ Kriyākāraṇakaphalam.

⁷⁵⁶ Kāryakāraṇasamghāta.

⁷⁵⁷ D. S. V., p. 354.

⁷⁵⁸ S. B., II. 3. 42.

⁷⁵⁹ S. B. G., III. 3. 4.

торая держит нас в рабстве»⁷⁶⁰. Природа индивида импульсивна, в силу этого он наделен симпатиями и антипатиями⁷⁶¹. Человек, если он руководствуется той лишенной формы природой, в которой он рожден, полностью подчиняется своим импульсам. Пока его действия определяются этими импульсами, человек не свободен. Однако человек — это не просто общая сумма своих импульсов. В нем имеется и бесконечное я, как каузальная сила, находится вне эмпирических серий и определяет их. История человека — это не кукольный театр, а творческая эволюция.

■ МОКША

Мокша есть сущность непосредственного осознания того, что существует вечно, хотя и скрытно от нас. Когда ограничения устранены, душа свободна. Она остается там же, где она есть, чем она есть и чем она была всегда, — первопричиной всех вещей. Это — покой, которого мир никогда не может дать, не может и отнять, высшее и единственное блаженство. «То, что реально в абсолютном смысле, неизменно, вечно, всепроникающе, как акаша, то, что свободно от всяких изменений, что дает полное удовлетворение, неделимо, то, природой чего является его собственный свет, в чем нет места ни добру, ни злу, ни действию, ни прошлому, ни настоящему, ни будущему — все это бестелесное называется «освобождение»⁷⁶². Когда авидья исчезает, истинная душа самопроявляется — точно так, как блестит золото, когда его освободят от примесей, которые оказывали на него воздействие, или как сияют звезды в безоблачную ночь, когда день, который скрывал их свет, кончается»⁷⁶³. Избавление человека от всякой зависимости, созданной им самим, слава, которую совершенно неспособна представить себе наша мысль, мир, являющийся истинной целью всех наших стремлений, ближе нам, чем самое близкое нам сознание. Шанкара показывает нам не небо, лежащее где-то в стороне, не отличный от обычного порядок опыта, не землю, а небо, которое все время находится здесь, если мы только оказываемся способными видеть его. Это не нечто, лежащее в воображаемом будущем, не продолжение существования в мире, который появится, после того как теперешняя жизнь закончится, а состояние отождествления себя с реальным — здесь и теперь⁷⁶⁴.

Свободная душа принимает форму своего истинного я (*сватманьяваст ханам*)⁷⁶⁵. Свобода — это не уничтожение я, а осуществление его бесконечности и абсолютности посредством расширения и озарения сознания. Читсукхасарья говорит, что мокша представляет собой осознание всякого блаженства⁷⁶⁶. Существенная природа я как блаженства скрыта под страданием, порожденным незнанием; при отсутствии незнания страдание исчезает и природа я как чистого блаженства выявляется. Осознание мокши не является объективным процессом, посредством, которого мы пытаемся уничтожить весь мир. Это не «подобно тому, как добиваться, чтобы масло перестало быть жестким, бросая его в огонь»⁷⁶⁷. Та-

⁷⁶⁰ См. «Jīvanmuktiviveka», ch. I.

⁷⁶¹ S. B. G., VIII. 18; III. 3. 3.

⁷⁶² *Idam tu pāramārthikam, kūṭastham, nityam, vyomavat sarvavyāpi, sarvavikriyārahitam, nityatṛptaṁ nṛavayavam svayaṁjyotiṣvabhāvam, yatra dharmādharmau saḥakaryena kālatrayam ca nopāvaratate tad aśāriram mokṣākhyam* (S. B., I. 1. 4).

⁷⁶³ S. B., I. 3. 19.

⁷⁶⁴ Ср. с этим мнение Нагарджуны о том, что нирвана не имеет ни рождения, ни гибели, что она не единична, не множественна, что ей не свойственно ни движение, ни отсутствие движения, что она не вечна, не конечна и что она едина с сансарой (*Mādhyamika Kārikā*, XXV. 19).

⁷⁶⁵ S. B., IV. 4. 1 — 3. Ср. «Advaitabrahmasiddhi»: *Ātmany evāvidyānivṛttin*.

⁷⁶⁶ *Anavacchinnānandaprāpti*. S. L. S.

⁷⁶⁷ S. B., III. 2. 21. См. также Bṛh. Up., IV. 5. 13.

кое громадное дело, как уничтожение мира, невозможно для простого человека. Если бы значение мокши состояло в уничтожении множественности мира, в таком случае весь мир был бы уничтожен, как только первый человек достиг бы освобождения⁷⁶⁸. Осознание истины не означает уничтожения множественности, а оно только устраняет ощущение множественности⁷⁶⁹. Это — проникновение, оно изменяет лицо мира и «обновляет все вещи». Это проникновение, которое изменяет позицию, с которой мы относимся к жизни и ее событиям, представляет собой не столько условие мокши, сколько самую мокшу⁷⁷⁰. Развитие мира с его периодами подъема и упадка продолжается бесконечно, но прикрепленность освобожденного человека к нему кончилась.

Слово «авидья» выражает сущность этой позиции. По достижении освобождения с миром ничего не происходит, меняется только наше мнение о нем. Его преходящие вещи, способные очаровать неосторожного, больше не смущают достигшего освобождения. Причиной страдания является просто заблуждение, истекающее из ложного знания, и с устранением недоразумения приходит избавление от страдания. Таким образом, мокша — это разрушение не мира, а только ложной точки зрения⁷⁷¹. Озабоченный тем, чтобы доказать, что свободная душа не может снова оказаться в плену мира явлений, Шанкара настойчиво внушает мысль, что свобода состоит в полном распаде всех эмпирических категорий и различий субъекта и объекта⁷⁷².

Критическое утверждение, что мир является чистой иллюзией, опирается на мнение, что эмпирический мир с присущими ему различиями между душами, вещами и Ишварой перестает существовать для тех, кто познал свое единство с Брахманом и Атманом⁷⁷³. Часто встречаются у Шанкары места, в которых он заявляет, что как неверное представление о веревке как о змее исчезает, когда веревка осознана, что как создания наших сновидений исчезают, когда мы пробуждаемся, точно так и сансара прекращает свое существование, когда достигает мукти. Форма, в которой мир является нашему конечному пониманию, изменяется после осознания тождества души и Брахмана. Вещи, о которых мы знаем как о том что составляет содержание всего, что окружает нас в этой нашей практической жизни, не представлены как таковые в абсолюте⁷⁷⁴. Шанкара различными способами подчеркивает тот факт, что мир, не существует для абсолюта в том смысле, как он существует для нас. Брэдди, как и Шанкара, уверен, что различия в природе явлений не сохраняются в абсолюте. Можно сказать, используя его выражение, что явления в абсолюте оказываются как-то преображенными. Каким образом они переходят в реальность, это выражается словом «как-то» у Брэдди и «анирвачанья» у Шанкары. Шанкара протестовал бы против употребления Брэдди слова «преобразование», потому что элемент несовершенства, который предполагается в этом слове, несовместим с неизменным совершенством абсолюта. Чрезмерная приверженность Шанкары к логической точности приводит его к не совсем удач-

⁷⁶⁸ Ekena cādimuktena pr̥thivyādīpravilayaḥ kṛta itīdanīm pr̥thivyādi śūnyaṁ jagad abhaviṣyat (S. B., III. 2. 21).

⁷⁶⁹ Jñāte dvaitam na vidyate.

⁷⁷⁰ Ср. Śuddhabrahmāś rayaviṣayam ekam eva jñāpam tannāśa eva ca mokṣaḥ Кришнананда, комментатор «Siddhāntaleśa», пишет: Caitanyasyājñānanasambandho bandhas tadasambandho mokṣo na tu tannivṛttiḥ. Падмапада считает, что мокша представляет собой отсутствие ложного знания. Mithyājñānanivṛttimātram mokṣaḥ.

⁷⁷¹ Mithyābhimānabhramaninitta eva duḥkhānubhavaḥ.

⁷⁷² Сурешвара говорит: «Когда бесконечный свет интуитивно постигнут, все существующее, от Брахмы до самого примитивного растения, сливается в иллюзию, подобно тому как это происходит в сновидении» (Mānasollāsa, I).

⁷⁷³ Gṛhīte tv ātmaikatve bandhamokṣādisarvavyavahārāparisamāptir eva syāt (S. B., I. 2. 6).

⁷⁷⁴ S. B., I. 2. 12; I. 2. 20.

ным утверждениям и к выводу, что мир — ничто. Когда мы говорим о «преобразовании» явлений в реальность или о «смешении» нот в вечной гармонии, мы пользуемся рационалистическими категориями. Все это, по мнению Шанкары, представляет собой попытку внести множественность и эмпирические различия в самое сердце абсолюта, на что нет никаких метафизических оснований. Реальность выше всех связей. Абсолют остается чем-то, что мы не можем выразить в наших понятиях. Относительное как таковое не имеет места в абсолюте. Когда то, что ставит абсолют в какие-то отношения, уничтожается, то, что остается, есть абсолют. Комментируя «Мандукья-упанишаду», Шанкара замечает, что турия, или четвертое состояние (составной опыт), осуществляется путем поглощения в нем трех остальных состояний (бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений). Высшее состояние включает в себя остальные, будучи в то же время больше их всех в сумме. Используемое Шанкарой выражение «прапанчопашамам» означает погружение мира в Брахмана, а не его отрицание. Мы обладаем способностью отвечать на требования истины, и применение этой способности приводит к изменению всего характера нашей вселенной. Когда мы достигаем состояния турии, мы видим реальность с другой позиции, освещаемую другим источником света; только эта позиция и этот свет абсолютны. Когда мы воспринимаем реальность с этой позиции, мы видим, что реальность мира — это сам Брахман⁷⁷⁵. То, что мы отрицаем, есть только иллюзорное обрамление, а то, что остается, — реальность в самой себе⁷⁷⁶. Майя, как то, что скрывает, не властвует над душой, достигшей свободы. Когда посредством анубхавы достигается уверенность в нашем единстве с Брахманом и Атманом, узы, которые связывают нас с формами, разбиваются и формы сами по себе больше не привлекают нас. Они могут продолжать существовать и будут существовать, пока живы чувства и действует интеллект, но нет необходимости соединять их с постигнутым интуитивным путем Брахманом. Когда под воздействием научного знания иллюзия миража рассеивается, явление иллюзии остается, хотя оно уже не обманывает нас. Мы наблюдаем одно и то же явление, но придаем ему различную ценность. Растворяются ли формы сами по себе в бесформенности или они обнаруживают себя как явления Брахмана — и по тому, и по другому мнению мир не является просто иллюзией.

Шанкара во многих местах заявляет, что природа освобождения представляет собой состояние единства с Брахманом⁷⁷⁷; и, как этот последний стоит над всеми категориями опыта, точно так и состояние мокши не может быть описано в понятиях нашего познания. Поскольку наше познание имеет дело с различиями пространства и времени, причины и следствия, лиц и вещей, действия и вызываемого им переживания, Шанкара утверждает, что ни одно из этих различий не имеет отношения к состоянию свободы. Нельзя сказать, что освобожденные живут в географическом пространстве, называемом *сварга* или брахма лока; и нельзя также сказать, что они существуют бесконечно. Ибо Шанкара согласен с Аристотелем, что «бесконечная продолжительность не делает ни хорошего лучшим, ни широкого еще более широким»⁷⁷⁸. Мы не можем рассматривать состояние мокши как состояние непрерывной деятельности. Это — высшее переживание, где интеллектуальная деятельность преодолена и уничтожено даже самосознание. Душа находится вне кругооборота мира — *сансарачакры* — с его вечным ритмом подъема и гибели, рождения и нового рождения и приобретает тот опыт вечности, который Боэций определяет как «цельное и совершенное обладание безграничной

⁷⁷⁵ Trayāṇām viśvādīnām pūrvapūrvapṛavilāpanena turiyasya pratipattiḥ. Pravilaya наводит на мысль о слиянии, а не на nirākarāṇa, или отрицание.

⁷⁷⁶ S. B., I. 3. 1.

⁷⁷⁷ Brahmaiva hi muktyavasthā.

⁷⁷⁸ «Никомахова этика», I. 6.

жизнью в какой-то один момент»⁷⁷⁹. Свобода состоит в достижении состояния универсального духа, *сарватмабхавы* (буквально: *все-я*), или Брахмана, который стоит над всеми различиями эмпирического мира⁷⁸⁰. Состояние мокши есть «не что иное, как присущая индивиду природа, как Брахман, а не такое состояние, которое приобретается, как *сварга* (рай). Священные книги (шрути) учат, и то же самое говорит нам разум, что Брахман един по своей природе, а поэтому и освобождение достигается одного вида, кто бы его ни добился, Брахма или человек. *Салокья* (или пребывание в одном мире с Брахманом) и другие упомянутые специфические разновидности освобождения являются достигнутыми результатами и поэтому допускают степени превосходства в соответствии с достоинством богослужения, но природа освобождения (*мукти*) иная»⁷⁸¹. Поскольку Брахман «присутствует повсюду, во всем и представляет собой я всего сущего... то вообще невозможно, чтобы он когда-либо был целью процесса движения. Ибо мы не идем к тому, что уже достигнуто; опыт учит нас, что каждый стремится только к тому, что отлично от него»⁷⁸². Почитающие личного бога могут иметь целью движение к брахмалоке, но только не те, которые достигли мокши⁷⁸³.

Мокша описывается при помощи отрицательных определений — как состояние свободы, где нет ни дня, ни ночи, где течение времени остановилось, где исчезли с неба солнце и звезды. Различия в знании не имеют в ней силы⁷⁸⁴. Мокша подобна небесам у христиан, наследство нетленное, незапятнанное, которое не блекнет и не исчезает. Однако отсюда не следует, что это есть состояние совершенной пустоты. Свободная душа не видит другую душу, но она видит самое себя во всем⁷⁸⁵. Точно так, как Брахман с нашей эмпирической точки зрения кажется простым «ничто», так состояние мокши кажется полной утратой всего, исчезновением в забвении, погасшим светом, растворением в несуществовании, подобным тому, о чем говорит Джордж Элиот в «The Legend of Jubal»:

Оставила за собой смерть погасшая волна солнца,
И все творящее Настоящее ради его могилы.

Как Шанкара заявляет, что Брахман кажется несуществующим только тем, у кого слабый рассудок, так он же доказывает, что, хотя с нашей эмпирической точки зрения становление единства с великим все кажется погружением в смерть, а не развитием жизни, однако, строго говоря, это не единственная точка зрения Шанкары. Имеются места, которые как раз показывают, что по достижении мокши остается сознание. Приводя одно из таких мест, Шанкара доказывает, что исчезает в мокше только индивидуальное сознание, а не сознание вообще. Чистая субстанция Атмана (*виджнянагханатма*) сохраняется⁷⁸⁶. Подобно этому он считает, что только конечные дополнения уничтожаются в мокше, а не сам Атман⁷⁸⁷. Мокша — это не исчезновение в бездне. Для нас, с нашей ограниченной точки зрения, душа с ее кругозором, ограниченным телом, чувствами, умом и пониманием реальна; а освобожденная душа, постигшая свое единство с универсальным я, подчинившая себе время и достигшая вечной жизни, представляется нереальной.

⁷⁷⁹ Цит. по «Jacopone de Todi», p. 245. Evelin Underhill.

⁷⁸⁰ Sa sarvātmabhāvaḥ sarvasaṃsāradharmātītabrahmasvarūpatvam eva (S. B., Tait. Up., II. 1).

⁷⁸¹ S. B., III. 4. 52.

⁷⁸² S. B., IV. 3. 14. См. также III. 3. 31.

⁷⁸³ S. B., IV. 3. 7–8.

⁷⁸⁴ Darśanādivyāhārābhāva (S. B., I. 3. 9).

⁷⁸⁵ Muktasyāpi sarvaikatvāt samāno dvitīyābhāvaḥ (S. B., Chān. Up., VIII. 12. 3).

⁷⁸⁶ S. B., I. 4. 22. Он также цитирует Bṛh. Up., IV. 3. 30, в S. B., I. 3. 19 и сопровождает следующим замечанием: «Viśeṣavijñānavināśābhiprāyati eva, na vijñātrvināśābhiprāyam».

⁷⁸⁷ Upādhipralayam evāvaṃ nātmapralayam (II. 1. 14).

Мы претендуем на бессмертную жизнь в смысле продолжения личного существования. Шанкара допускает это для души, кругозор которой не выходит за рамки тела, чувства и ума. Он только рассматривает такую душу как простую частность, явление среди явлений, которые возникают и гибнут. Но когда все, что характеризует конечное как конечное, исчезает, когда тело — символ конечности — отбрасывается, то есть конечное возвышается до степени бесконечного, мы достигаем истинного состояния блаженства в данном месте и в данное время. Но каково его позитивное содержание, трудно сказать. Верно, что это состояние блаженства ни глаз не видел, ни ухо не слышало, ничто от него не проникало в сердце человека, чтобы постичь красоту того, что должно быть открыто. Все же, если мокша имеет для нас какое-нибудь значение, мы должны облекать идею бессмертия в формы языка нашего времени и называть ее *сарватмабхава*, «все-я»⁷⁸⁸.

Подобно таким местам, имеются и другие места, где Шанкара заявляет, что истинной природой индивидуума будет природа верховного владыки: «я верховного владыки представляет собой реальную природу души, воплощенной в теле; и состояние воплощения обусловлено ограничивающими дополнениями»⁷⁸⁹; «точно так, как воображаемая змея становится веревкой по устранении авидьи, так и душа, кажущаяся индивидуальной, загрязненная в результате деятельности и переживания любой любовью и ненавистью и другими элементами несовершенства, подвластная всяческому злу, трансформируется путем мудрости в безгрешную сущность всевышнего бога, противоположную всем этим несовершенствам»⁷⁹⁰. Аппая Дикшита приводит это место и замечает, что Шанкара явно поддерживает мнение о мокше как о единстве с Ишварой⁷⁹¹, которое принимает и он сам, Аппая Дикшита⁷⁹².

О свободной душе говорят, что она неотличима (*авибхага*) от высшей. Эта неотличимость трактуется по-разному. Джаймини⁷⁹³ рассматривает душу, достигшую избавления, как обладающую многими качествами — свободой от греха, истинным пониманием вплоть до всеведения и всемогущества. Аудуломи возражает на это и считает, что свободная душа имеет лишь одно положительное качество — духовную энергию (*чайтаньям*) и одно отрицательное — свободу от греха⁷⁹⁴. Другие свойства, которые Джаймини приписывает свободной душе, связаны с ограничениями (*упадхи*). Бадараяна не видит противоречия между этими двумя мнениями⁷⁹⁵. Шанкара согласен с Бадараяной. Аудуломи дает нам метафизическую истину, которая не может быть втиснута в эмпирические категории, но если мы настаиваем на эмпирическом описании, мнение Джаймини следует принять. Таким образом, Джаймини и Аудуломи дают соответственно интеллектуальную и интуитивную оценку состояния свободы. Бадараяна, указав на почти безграничные силу и знание, которые появятся у души после достижения освобождения,

⁷⁸⁸ Sarvātmahhāvo mokṣa uktaḥ (S. B., Bṛh. Up., IV. 4. 6).

⁷⁸⁹ Pārameśvaram eva hi śarīrasya pāramārthikam svarūpam, upādhikṛtaṁ tu śāriratvaṁ (III. 4. 8). И снова: Evam mithyājñānakṛta eva jīvapārameśvarayor bheda na vastukṛto vyomavad aśaṅgatvāviśeṣāt (S. B., I. 3. 19). См. также: S. B., Īśa. Up., 14.

⁷⁹⁰ Yad avidyāpratyaupasthāpitaṁ apāramārthikam jaivaṁ rūpaṁ kartṛtvabhokṛtvarāgadveśādidōṣakalucitaṁ anekānarthayogi tadvilayanena, tadviparītam, apahatāpāmatvādiguṇakam pārameśvaram svarūpam vidyayā pratipādyate, sarpādivilayaneneva rajjvādīn (S. B., I. 3. 19). См. «Kalpataru» и «Parimala» относительно ее.

⁷⁹¹ Bhāṣyakāro 'py atistpṣtam muktasya saguṇeśvarabhāvāpattim āha.

⁷⁹² См. «Siddhāntaleśa», IV. Высказывают мнение, что, согласно анекадживаваде, мукти представляет собой единство с Ишварой до тех пор, пока все не достигнут освобождения, после чего мукти становится единым с Брахманом. См. «Siddhāntaleśa». IV и Vyākhyā Kṛṣṇānanda — комментарий к этому месту.

⁷⁹³ S. B., IV. 4. 5. См. также Chān. Up., VIII. I. 6; VIII. 7. 1.

⁷⁹⁴ S. B., IV. 4. 6. См. также Bṛh. Up., IV. 5. 13.

⁷⁹⁵ S. B., IV. 4. 7.

делает замечание, что тем не менее она приобретает способности создавать вселенную, управлять ею и разрушать ее, поскольку это может быть делом одного только бога⁷⁹⁶. Это совпадает с мнением Мадхвы, который отмечает невозможность для души, занимающей подчиненное положение, приобретать неограниченную силу и независимость, свойственные богу. Рамануджа, сего теорией существования внутренних различий в Брахмане и вечных различий, существующих между освобожденной душой и богом, не испытывает в этом вопросе затруднений. Шанкара находит такую точку зрения несовместимой с неоднократными высказываниями упанишад о том, что освобожденный достигает абсолютного «тождества с чистым единством»; что «он становится творцом мира», в то время как Бадараяна, несмотря на это, говорит, что освобожденный не может управлять миром. Шанкара объясняет, что на стадии окончательного освобождения нет ни субъекта, ни объекта, нет ни я, ни мира, и поэтому вопроса об управлении и способности творения не возникает; но пока мы находимся на стадии, в которой имеет место деление на Ишвару, души и мир, мокша в абсолютном смысле не достигнута, и, таким образом, на этой стадии освобожденная душа действительно обладает всеми качествами Ишвары, исключая способность к творению и т. п.⁷⁹⁷ Согласно Шанкаре, обладающий духовной пронизательностью, достигает единства с Брахманом, хотя стадия может быть изображена нами только как стадия тождества с богом. Те же, которые не обладают духовным проникновением, а почитают личного Ишвару, не освободились полностью от авидьи, и они приобретают все способности, характерные для состояния брахмалоки, исключая способность творения и управления миром. Они сохраняют свою индивидуальность независимой от Ишвары, хотя они и наполнены духом бога.

Совместимо ли состояние мокши, или избавления от сансары, с деятельностью ради мира? Шанкара склонен отвечать на этот вопрос отрицательно, поскольку всякая деятельность, в которую мы вовлекаемся, предполагает чувство дуализма и расходится с осознанием монистической истины. Все же, поскольку это касается дживанмуки, деятельность допускается. Отсюда следует, что деятельность как таковая не является не совместимой с истиной монизма. Достижение освобождения, даже пока они еще живы, стоят выше эгоистического чувства и не подчинены закону кармы, и они действуют, всегда имея перед собой как цель высшее. Здесь нет существенного антагонизма между действием и свободой.

В этой связи обсуждался вопрос о возможности возвращения достигшего свободы на землю в новом существовании⁷⁹⁸. Утверждалось, что такие мудрецы, как Апантаратамас и другие, хотя и владели высшей мудростью, возвращались для телесного существования. Шанкара говорит, что они так поступали, выполняя миссию (*agrikara*), имеющую целью благо мира. Когда их миссия выполняется, их индивидуальное существование заканчивается без возможности нового возвращения. Как бы то ни было, ясно, что даже после приобретения способности проникновения в реальность мы можем иметь интерес к миру, хотя наше возвращение в него по своей природе является скорее посещением его, чем пребыванием в нем. Тем не менее Шанкара настаивает на том, что состояние освобождения противоположно состоянию сансары; и поскольку деятельность служит общей характеристикой для последней, она не присутствует в первом.

В поздней адвайте дают себя знать различные точки зрения на мокшу⁷⁹⁹. Те, которые придерживаются теории единой дживы, объявляют мокшу поглощением

⁷⁹⁶ V. S., IV. 4. 17.

⁷⁹⁷ Явное противоречие между Бадараяной и упанишадами, а также между некоторыми высказываниями у самого Бадараяны (IV. 2. 13. 16 и IV. 4.17. 21) разрешается, таким образом, шанкарой.

⁷⁹⁸ S. B., III. 3. 32.

⁷⁹⁹ «Siddhāntaleśa».

в Брахмане и уничтожением мира явлений, включая бога и человека⁸⁰⁰. Те же, кто принимает теорию множественности джив, выводят мир явлений из авидьи каждой души. Хотя этот мир рушится при прекращении авидьи, он продолжает существовать в глазах тех, кто не достиг освобождения. Согласно теории, что бог и индивид представляют собой отражения Брахмана, мокша означает уничтожение всех этих отражающих зеркал и поглощение их самим оригиналом. Существует также и такое мнение, что, в то время как чистый дух лежит в основе и Ишвары и дживы, последняя представляет собой некую рефлексию Ишвары. По этому мнению, освобождение — это не единство с Брахманом, а единство с Ишварой, пока существуют дживы, не достигшие освобождения. Когда одно единственное лицо отражается во многих зеркалах, устранение одного из зеркал вызывает поглощение его отражения оригиналом; однако лицо не перестает быть оригиналом, пока все зеркала не разбиты. Соответственно, пока имеются души, не достигшие освобождения, избавление означает единство с Ишварой; но как только все души освободились, Ишвара теряет свой характер *бимбы* — оригинала и погружается обратно в Брахмана, обеспечивая таким образом всем освобожденным душам единство с Брахманом. Однако поскольку, согласно ортодоксальной адвайте, сансара не имеет конца, освобождение означает единство с Ишварой.

Поднимается интересный вопрос о природе ведущего к спасению познания. Пока имеется познание, мокша не достигается, но если мы располагаем познанием Брахмана, мокша невозможна. Не является ли это последнее познание познанием, несовместимым с окончательным достижением освобождения? Принято считать, что никакого познания, находящегося на высшей стадии, не существует, и уничтожение этого высшего познания выясняется на многих примерах. Как порошок, получаемый из плода катака, если его всыпать в загрязненную воду, увлекает вниз всю грязь и сам погружается на дно, как капля воды, которую капнули на докрасна раскаленный железный шар, частично лишает шар жара и сама исчезает, как огонь, который после того, как он сжег кучу травы, становится чем-то отличным от самого себя, так познание Брахмана уничтожает наше невежество и само уничтожается⁸⁰¹.

Шанкара допускает возможность постепенного освобождения (*крамамукти*). Комментируя одно место в «Прашна-упанишаде», разбирающее размышление по поводу «АУМ», он говорит, что такое размышление ведет к брахмалоке, где мы постепенно приобретаем совершенное познание⁸⁰². В другом месте он доказывает, что почитание личного Ишвары имеет своей целью очищение от греха (*гуритакшаша*), приобретение святости (*айшварьяпрапти*) или постепенное освобождение (*крамамукти*)⁸⁰³. В брахмалоке душа пребывает как отдельная, в самой себе завершенная личность. Для Шанкары, как для всех мистиков, концепция рая, где душа стремится к богу, и одному только богу, не является идеальной. Возможно, что души созерцают бога лицом к лицу и наполнены им, но здесь еще сохраняется различие между душой и ее объектом. Душа здесь не есть объект своего собственного созерцания, и ее конечная и производная природа не дает ей стать таким объектом.

Что вечная жизнь — это не стадия существования, следующая за физической смертью, ясно из оценки Шанкарой дживанмукти. Когда возникает способность проникновения, хотя бы и здесь, на земле, освобождение достигается. Наличие тела до смерти не имеет значения. Как гончарный круг продолжает еще некоторое время вращаться уже после того, как сосуд сделан, точно так жизнь продол-

⁸⁰⁰ Ekajītvavāde tadekājñānakalpitasya jīveśvaravibhāgādikṛtsnabhedaprapaṇcasya tadvidyodaye vilayān nirviśeṣacaitanyarūpenaivāvasthānam.

⁸⁰¹ См. «Siddhantaleśa». III.

⁸⁰² S. B., I. 3. 13.

⁸⁰³ S. B., III. 2. 21.

жается после освобождения, поскольку в нем отсутствует какая-либо причина, препятствующая действию импульса, данного прежде⁸⁰⁴. Шанкара проводит также аналогию с человеком, который вследствие некоторого дефекта зрения видит луну удвоенной и не может избавиться от такого восприятия, хотя он знает, что в действительности имеется лишь одна луна⁸⁰⁵. Всякая деятельность воспринимается освобожденной душой как присущая Брахману⁸⁰⁶.

■ БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ

Только знающий истину достигает вечной жизни в отличие от проживания — удела всякой другой души⁸⁰⁷. Пока вечная жизнь не достигнута, наши жизни тесно связаны с сансарой, с утомительным движением в кругу бесконечного становления. Сансара есть выражение процесса времени, и дживам гарантировано будущее существование в этом бесконечном кругообороте, пока они не поднимутся от существования во времени к вечной жизни посредством духовного проникновения в сущее. Присутствие вечности обнаруживается во времени как бесконечное продолжение. По хорошо известному выражению Платона в «Тимее», «время — это движущееся изображение вечности». Шанкара не выдвинул новых аргументов для доказательства истинности будущей жизни. Предполагается, что, когда физическое тело разрушено, остается семя, порождающее новый организм той же разновидности, что и само семя. Шанкара отвергает материалистическую точку зрения, по которой индивидуальная душа — это как раз и есть тело, и с уничтожением тела душа погибает⁸⁰⁸. Индивидуальная душа независима от тела, и ее тождество самой себе делает возможным воспоминания и пр.⁸⁰⁹ Хотя наше тело может распасться, превратиться в прах, все же в нас имеется нечто, что продолжает существовать; это и есть то, что определяет нашу будущую жизнь. Знание, которое мы приобрели, характер, который нами выработан, переходят с нами в другие жизни⁸¹⁰. Добродетельный и благочестивый поднимаются вверх, а недобродетельный и нечестивый

⁸⁰⁴ S. B., IV. 1. 15.

⁸⁰⁵ Там же.

⁸⁰⁶ В поздней адвайте выдвигаются различные мнения, например: 1) в стадии освобождения еще во время жизни первоначальная авидья несколько ослабляет свою способность ложно изображать реальности; 2) впечатление от авидьи остается еще некоторое время после уничтожения самой авидьи; 3) первоначальная авидья существует лишенная жизни, подобно тому как существует сторешая часть одежды; 4) мир, включая тело и т. п., перестает существовать для нас. См. «Siddhāntaleśa», IV.

⁸⁰⁷ S. B., Bṛh. Up., I. 1. 1. Сарваджнатмамуни не признает достижений мукти во время пребывания на земле, хотя почти все другие последователи адвайты поддерживают концепцию дживанмукти.

⁸⁰⁸ Если из того факта, что качества я сохраняются до тех пор, пока существует тело, выводить заключение, что они являются качествами тела, то на это можно возразить, что они не являются качествами тела, поскольку не сохраняются после смерти также и в том случае, когда тело сохраняется. Мы не можем сказать, что если для того, чтобы восприятие могло совершаться в темноте, требуется лампа, то из этого следует, что это восприятие будет качеством лампы. Тело, точно так же как лампа, будет только средством. Кроме того, содействие тела не всегда необходимо, так как мы воспринимаем многие вещи даже тогда, когда тело находится в покое, во сне. Имеются различия между качествами тела, как, например, формой и т. п., которые воспринимаются всеми, и качествами я, которые не так просто воспринять. Хотя и верно, что из существования тела можно вывести заключение о наличии сознающих качеств, нельзя прийти ни к каким выводам о сознании, обусловленным несуществованием тела. Сознание может войти в другое тело и продолжать там существовать. Если сознание является качеством физических элементов и их производных, последние не могут быть объектами сознания. Поскольку о существовании элементов и их производных заключают из того факта, что они воспринимаются, мы должны заключить, что восприятие отлично от них.

⁸⁰⁹ S. B., III. 3. 54.

⁸¹⁰ S. B., III. 4. 11 и Bṛh. Up., IV. 4. 2. См. также S. B., III. 1. 5—6.

опускаются вниз. Природа будущей жизни зависит от моральных качеств, которые душа имела в прошлой жизни. Рождение и смерть только свидетельствуют о союзе индивидуальной души с телом и о ее отделении от него⁸¹¹.

Даже боги веды, по Шанкаре, не бессмертны, так как «бессмертие богов означает их существование в течение долгого времени, так же как власть не независима, а является даром Ишвары»⁸¹².

Шанкара детально изображает то, что происходит с душой после смерти. В ригведе души добрых после смерти проходят на светлое небо ямы, где они ведут блаженную жизнь в обществе отцов (*питарах*)⁸¹³, а злые, которые до этого не допускаются, направляются в расположенный внизу мрак⁸¹⁴. В упанишадах мы читаем, что мудрецы продвигаются все выше и выше по пути богов (*гэваяна*) и растворяются в Брахмане, откуда нет возврата. Отличившиеся своими делами идут вверх по пути отцов (*питрияна*) в светлую область луны, где наслаждаются плодами своих трудов, и затем спускаются для нового рождения, вид которого определяется характером их прошлой жизни. Те же, кто не имеет отношения ни к мудрости, ни к деятельности, определены в третье место, и они рождаются низшими животными и растениями, которые не испытывают лунного блаженства⁸¹⁵. Шанкара видит в этих трех ступенях различные стадии колеса сансары, тогда как сама по себе мокша отлична от всех их. В то время как путь отцов ведет обратно к земному существованию, путь богов ведет к брахмалоке, откуда нет возврата. «Чхандогья-упанишад»⁸¹⁶ говорит только о двух путях — *гэваяны* и *питрияны*, и все, не обладающие мудростью, добрые и злые, предназначены идти по этому второму пути. Шанкара принимает теорию двоякого воздаяния — в потусторонней жизни и в новом существовании — и таким образом примиряет точки зрения вед и упанишад⁸¹⁷. Имели место попытки провести различие между соблюдением ведийского ритуала, дающим право на вознаграждение после смерти, и добродетельной жизнью, возмещение за которую получается в земной жизни⁸¹⁸. Те, кто следует кастовой морали, совершают жертвоприношения и т. п., не обладая истинным познанием, следуют по пути отцов через туманные области к луне и, насладившись здесь плодами своей кармы, возвращаются в мир для нового существования; тогда как другие, почитающие личного бога и выполняющие функции, связанные с познанием, проводятся по пути богов все выше и выше, через солнце к брахмалоке⁸¹⁹. Почитатели личного бога принимают участие в его силе и власти, хотя «мрак в них еще не рассеян» и их авидья еще не уничтожена. Те, которые почитают низких богов, также получают свое вознаграждение, хотя оно не направляет их по пути, ведущему к высшей мокше⁸²⁰. Те, которые ведут жизнь, не основанную на морали, должны опуститься вниз⁸²¹, но никто из них не выходит из-под власти бога и не ввергается в безутешное ничто⁸²².

⁸¹¹ S. B., II. 3. 16–17.

⁸¹² S. B., I. 2. 17.

⁸¹³ X. 14. 10.

⁸¹⁴ X. 152. 4.

⁸¹⁵ Brh., VI. 2; Kaṭha Up.

⁸¹⁶ V. 3. 10. См. S. B., III. 1. 12–21.

⁸¹⁷ S. B., III. 1. 8.

⁸¹⁸ S. B., I. 9–11.

⁸¹⁹ S. B., IV. 3. 1–6.

⁸²⁰ S. B., IV. 1. 4; IV. 3. 15–16.

⁸²¹ S. B., о Chān. Up., Introduction. См. также III. 1. 1–7, 18.

⁸²² Интересный вопрос поднят о состоянии тех, которые вступили в брахмалоку по пути богов. Бадари считает, что они не имеют тел, тогда как Джаймини полагает, что тела у них имеются; Бадараяна примиряет их обоих, заявляя, что они, обладая властью, могут существовать в телесной или бестелесной форме — как им нравится (S. B., IV. 4. 8–22).

Во время смерти чувства поглощаются манасом, растворяющимся в жизненном духе (*мукхьяпрана*), который в свою очередь поглощается тем, что вносит мораль души в тонкое тело. Душа, ограничивающими придатками которой являются авидья, карма и предыдущий опыт с его сукшмашарпрой, покидает тело⁸²³. Это тонкое тело называется «тонким» потому, что оно, как говорят, уходит через вены. Оно обладает протяженностью (*танутвам*), осуществляет возможное движение (*санчара*) и обладает прозрачностью (*сваччхатва*), причем оно не встречает препятствий на своем пути и невидимо никем⁸²⁴. Это тонкое тело не исчезает, пока не достигнуто освобождение.

■ РЕЛИГИЯ

Общепризнанно, что адвайта Шанкары, хотя и является шедевром в интеллектуальной области, не может внушать религиозного почтения. Его абсолют не может вызвать в душе страстную любовь и обожание. Мы не можем возвести в культ абсолют, которого никто не видел и не может увидеть и который пребывает в таком сиянии, что к нему никто из людей не может и приблизиться. Бесформенный абсолют (*ниракарам*) представляется как оформленный (*акарават*) для целей культа. Почитание бога не является преднамеренной ложью, так как бог — это форма, в которой только абсолют и может быть изображен конечным разумом. Высшая реальность представляется индивиду, который не ощутил ее единства со своей собственной природой как обладающей множеством совершенств⁸²⁵. Понятие личного бога представляет собой сплав высшей логической истины с глубочайшим религиозным убеждением. Этот личный бог является объектом подлинного почитания и благоговения, а не божеством, не имеющим никаких этических признаков, безразличным к нуждам и страхам человека. Его рассматривают как творца, правителя и судью вселенной, обладающего качествами силы и правосудия, справедливости и милосердия, как вездесущего, всемогущего и всеведущего. Святость характера и нравственная красота — главные аспекты бога Шанкары. Этот бог руководит человеческой душой, которая стоит к нему в таком же отношении, как возлюбленная к возлюбленному, как слуга к господину, сын к отцу, как друг к другу. Жесткость метафизической абстракции смягчается, когда Шанкара уделяет внимание различным божественным качествам, которыми вечный притягивает к себе умы детей, им созданных. Для Шанкары религия — не доктрина или ритуал, а жизнь и переживание. Она начинается с ощущения душой бесконечного и заканчивается, когда душа сама становится бесконечной. *Сакшаткара* — интуитивное познание реальности — означает конец религии. Истинный бхакти стремится к постижению своей собственной реальной природы⁸²⁶. Имеется множество *видий*, или форм созерцания, рекомендованных в упанишадах⁸²⁷, и каждый индивид должен избрать одну из них, соответствующую его характеру⁸²⁸. Здесь, если идти от объекта, мы имеем единство, и здесь же мы видим различия в способах приближения к этому объекту. Культ бога, говоря в общем, бывает двух видов — культ некоего личного бога, например Сагуна Брахмы, и культ символов (*нратика*)⁸²⁹. Когда почитающий бога рассматривает его как внешнюю по отношению к нему силу, то это культ символический.

⁸²³ II. 2. 1 — 5.

⁸²⁴ IV. 2. 9 — 11.

⁸²⁵ S. B., III. 3. 12.

⁸²⁶ Svasvarūpanusandhānam bhaktir ity abhidhīyate («Vivekacūdāmani», p. 34).

⁸²⁷ III. 3. 5.

⁸²⁸ S. B., III. 3. 59.

⁸²⁹ S. B., IV. 1. 3.

Отношение между личностью, почитающей бога, и объектом почитания включает в себя различие между ними⁸³⁰. Высший культ приводит нас к брахмалоке, где различие между индивидом и высшим еще сохраняется. Только постепенно от этого состояния совершается переход к мукти. Религия в общепринятом смысле представляет собой нечто, что должно быть превзойдено. Это — несовершенное переживание, которое существует лишь до тех пор, пока нам не удастся подняться к истинному восприятию реальности. Она предназначена для того, чтобы быть поглощенной; «ибо когда то, что цельно, появилось, тогда то, что частично, должно уничтожиться». Шанкара приводит свидетельства из величайших религиозных пророков, заявляющих о тождестве души и Атмана: «действительно, Я есть Ты, о святое божество, и Ты есть Я»⁸³¹. Каждая философия религии должна представить некое объяснение таких заявлений, как «я есть Брахман» (*ахам брахмасми*), «тот есть ты» (*tat tvam asi*), в которых различие между творением и творцом преодолено. Шанкара объясняет это, заявляя, что религиозному сознанию и различию его видов приходит конец, как только цель его оказывается достигнутой. «Личный бог» имеет смысл только для практического религиозного сознания, а не для высшего духовного проникновения⁸³². Конечному индивиду, у которого на глазах пелена, мешающая ему видеть, абсолют представляется определенным и совершенно отделенным от него. Рабство и освобождение имеют значение для конечного индивида, чье сознание сковано и подавлено вследствие его более низкой природы. Если бы личный бог, отделенный от индивида, был высшей реальностью, тогда мистические переживания не могли бы быть воспринимаемы и мы должны были бы удовлетворяться конечным богом. Бог не является богом, если он не все; если же он — все, тогда религиозное переживание — не высшее переживание⁸³³. Если природа бога совершенна, она не может быть такой, пока ей противостоит несовершенная природа человека; если же она несовершенна, тогда она не будет природой бога. В этом, следовательно, состоит основное противоречие религиозного опыта, ясно обнаруживающее, что данная проблема относится к области авидьи.

Принятие кармаканды требует признания ведийских божеств. Шанкара, подвергнув их рассмотрению, присоединился к традиционному мнению, усматривающему в них персонафикацию природных сил, а не просто природные элементы. «Имена богов, такие как Адитья и т. д., даже если они относятся к свету и т. п., заставляют нас, в согласии со священными книгами, допустить, что они — одухотворенные существа, соответствующие элементам и одаренные способностью управления (*айшарья*), ибо они упоминаются в гимнах и в брахманах»⁸³⁴. Эти божества действуют как руководящие факторы (*адхистхатри*) различных жизненных функций⁸³⁵. Сказано, что Агни способствует речи, Яйу — дыханию, а Адитья — глазу. На божества не воздействуют переживания индивидуальных душ⁸³⁶. При смерти божества не блуждают вместе с органами жизни, а просто прекращают действие своей способствовавшей им силы. Высшее создает богов,

⁸³⁰ Upāsyopāsakabhāvo 'pi bhedādhiṣṭhāna eva (S. B., I. 2. 4).

⁸³¹ Tvam va aham asmi bhagavo devate, aham vai tvam asi bhagavo devate (S. B., IV. 1. 3).

⁸³² Ср. Брэдли: «Для меня абсолют — не бог. Бог для меня не имеет значения за пределами религиозного сознания, а оно в своем существе — практическое сознание. Абсолют для меня не может быть богом, потому что абсолют в конечном счете не связан ни с чем и никакой практической связи между ним и конечной волей быть не может. Когда вы начинаете почитать абсолют, или вселенную, и делаете его объектом религии, вы в этот самый момент уже трансформировали его» («Truth and Reality», p. 428).

⁸³³ См. Bradley. Truth and Reality, p. 436 и далее.

⁸³⁴ См. D. S. V., p. 65–66.

⁸³⁵ Ait. Up., I. 2. 4.

⁸³⁶ Которая одна только есть bhoktṛ, тогда как божества — это bhogopakāraṇabhūta.

людей и животных в соответствии с их достоинствами и недостатками. Однако бессмертие богов относительно (*апекшикам*), так как божества включены в сансару и являются чем-то преходящим⁸³⁷. Они нуждаются в спасительном познании и зависят от верховного владыки. В священных книгах мы встречаем упоминание о богах, изучающих брахмавидью. Возражение, что если признать эти божества индивидами, то они должны рассматриваться как подверженные рождению и смерти, а это противоречило бы вечности вед, опровергается тем, что слова относятся не к индивидам, а к общим понятиям. Слово «индра» означает не определенного индивида, а известную ступень (*стханавишеша*) в иерархии сущего. Занимаемая позиция определяет имя. На возражение, что их индивидуальность, с одной стороны, нереальна, поскольку боги невидимы при жертвоприношениях, с другой — невозможна, поскольку один индивид не может находиться во многих местах в одно и то же время, что он должен был бы что-то делать для того, чтобы принимать священные жертвоприношения, Шанкара возражает, что богов не видят потому, что они обладают способностью становиться невидимыми и что они могут тысячекратно умножать свое тело, точно так, как это делают йогины.

Хотя одухотворенная вера Шанкары не нуждается ни в святынях, ни в ритуале, все же он обладал достаточно гибким умом для того, чтобы рекомендовать их тем, кому это требовалось⁸³⁸. В отличие от многих других толкователей веданты Шанкара принимал философский, а не теологический подход к религии. Теолог, как правило, исходит из частных, сектантских оснований. Как член особого религиозного сообщества, он ставит своей целью систематизацию, распространение и защиту доктрин своей школы. Для него его вера — эта истина, вместе с которой его религия живет или умирает. Философ же, как это естественно для философа, не ограничивает себя какой-нибудь одной религией, но своим предметом считает религию как таковую, не утверждая, что вера, в которой он родился или которую он принял, представляет собой единственно правильную религию. В Шанкаре мы видим одного из величайших пропагандистов широкого и терпимого характера религии индуизма, которая всегда готова ассимилировать другие верования. Эта терпимость не была у Шанкары ни пережитком религиозного суеверия, ни средством к компромиссу, но она была существенной частью его практической философии. Он понимал ограниченность всех формул и отказывался втискивать в них Всемогущего. Ни один разумный человек не может считать, что его секта измерила бога вдоль и поперек и результат этого измерения выразила в своем собственном безупречном кредо. Каждое кредо — это только вылазка, предпринимаемая верой, приближение к опыту. Это инструмент, который приводит к жизненному религиозному опыту, и если реальность религиозного опыта становится значимой для индивида, который просто ищет бога в той или иной частной форме, то неуместно, чтобы мы побуждали его изменить свое вероучение. Шанкара не был столь фанатичным, чтобы подвергать сомнению религиозные переживания тех, которые заявляют о наличии у них прямого общения с богом вследствие их индивидуальных заслуг в области веры и любви к богу. Если люди радикально отличных убеждений могут достигать одних и тех же результатов — морального возбуждения, спокойствия духа и связи с основной духовной реальностью, он допускает, что они могут иметь свои собственные мнения. Как заметил один из величайших религиозных гениев мира, «по их плодам», а не по их верованиям, «должны вы судить о них». Не имеет значения, под каким именем мы почитаем бога, лишь бы мы были наполнены духом бога и жадой служить ему. Единая реальность выражается различными

⁸³⁷ S. B., I. 3. 28.

⁸³⁸ Говорят, что Шанкара на смертном одре просил прощения за то, что он посещал храмы, потому что это могло создать впечатление, что он отрицает вездесущность бога.

способами, в соответствии с различиями человеческого ума (*matibhagam*)⁸³⁹. Когда мы ищем способ выразить то, что лежит вне мира явлений, мы изобретаем символы, выражающие, в меру наших возможностей, наши потребности. Свойственные Шанкаре свобода от религиозных иллюзий и глубоко укоренившийся в нем гуманизм делают его способным уделять внимание грезам людей, которые (грезы) кажутся единственным, что представляет собою ценность в мире майи. Он отказывался развернуть знамя своей философии под более выгодным с пропагандистской точки зрения углом или нести его ниже, с тем чтобы увеличить его привлекательность в религиозном смысле. Индуизм, как его понимал Шанкара, заключал в себе возможность развития различных направлений мысли и темпераментов Шанкару называли «шанматастхапаначарья», или «учитель, основавший шесть вероучений»⁸⁴⁰. В области религии легко можно пойти по линии витания среди высоких идеалов, игнорирующего все земные факты, точно так же, как легко занять жестко реалистическую позицию, которая отвергает идеалы; но трудно соединить ясный реалистический взгляд с неизменной верностью идеалу, а это и есть то, что попытался сделать Шанкара. Это единственное явление — религиозный учитель, обособывающий шесть различных религиозных систем, — явление, возможное только в индуистской Индии. Как говорит Видьяранья, люди отождествляют бога со всеми видами объектов — от имманентного духа до пней или деревьев⁸⁴¹. Тогда как последователи вишнуизма, шиваизма, шактизма и прочие препирались друг с другом, Шанкара поднял эти популярные религии из пыли простой полемики в ясную атмосферу вечной истины. Он подвел общее основание под широко распространенные формы религии и связал их центральной, координирующей идеей. Он подчеркнул особое значение религии как религии истины, коренящейся в духовной сущности. Истина, к которой стремятся все религии, — это Атман. И пока мы не познаем единство нашего я с реальностью, которая пронизывает все наши несовершенные определения, мы будем вращаться в кругу сансары. Исходя из своей философской точки зрения, он заявляет, что, хотя абсолют распознается многими способами, лежащая в основании всего сущего реальность — едина. Не существует никаких степеней реальности, хотя имеются различные степени познания истины, то есть наши способы восприятия реального. Шанкара не сделал поспешного вывода, что бога вообще не существует, потому что если бы дело обстояло так, люди не могли бы иметь различные идеи о боге. Эти различия идей о боге связаны со свойственной людям ограниченностью⁸⁴². Таким образом, Шанкара как никто дру-

⁸³⁹ «Haristuti», p. 18.

⁸⁴⁰ The Saiva, the Vaiṣṇava, the Saura, the Śākta, the Gāṇapatya, and the Kāpāli creeds.

⁸⁴¹ Antaryāmināṃ ārabhya sthāvarānteśavadinaḥ («Pañcadśi», VI. 121). См. также 206 — 209.

⁸⁴² S. B., I. 1. 20. В последней работе барона фон Хюгеля имеется место, в котором выражены отношения Шанкары к данному вопросу: «Кажется ясным, что явно бесконечные вариации, которые существуют одновременно между одной цельной религией и другой цельной религией и даже между одним умом и другим умом, или такие вариации, которые проявляются время от времени в одной и той же религии и даже в одном и том же уме, кажется ясным, что многие поистине ребячески незрелы, что большинство индивидов и большинство религий мыслят и представляют себе свой опыт и его объект действительно существующими, — все это само по себе не доказывает еще, что великая, стоящая над субъектами, сверхчеловеческая реальность должна существовать в таких же различных видах и в таком несоответствии, тем не менее она так фактически воспринимается этими религиями и людьми. Реальность, существующая и действующая над и внутри мира, отличного от человеческого разума, и над и внутри этих человеческих умов и их душ, может действительно быть принята за основание, объект и причину длительных поисков и постоянных открываний человеком бога; постепенного углубления и уточнения религиозных представлений человека; того, что человек находит себе полный покой, прочный фундамент и убежденность в религиозном переживании; и того, что человек постепенно все более и более осознает как потребность в наилучшем, так и недостаточность всех человеческих категорий и определений для того, чтобы выразить реально переживаемую реальность» («Philosophy of Religion», p. 44 — 45).

гой был свободен от скептицизма и от фанатизма. Он доказал чистоту своих убеждений, сложив гимны различным божествам, которые едва ли превзойдены по своей силе воздействия. Тем не менее это не означает, что Шанкара оправдывал всякие формы суеверия и поклонения идолам. Он страстно выступал против некоторых вредных явлений и обычаев, которые связывались с религией. Излагая свою доктрину адвайты, он помогал людям интерпретировать бога в терминах духовных ценностей. Он верил в способность нашего духа воспринять истину, если мы настойчиво будем стремиться к нашим идеалам. Его отношение к существующим религиям было одновременно и сочувственным и критическим. Шанкара помогает истолковать индуизм применительно к новому времени так, что его истолкование ведет не только к сохранению, но даже к более ясному, чем прежде, утверждению его (индуизма) определенной миссии. Внутри этого широкого устремления мы можем, пожалуй, различить идею объединения народа всей страны. Однако он не стремился к установлению этого единства путем настаивания на строгой внешней организации или внутренних убеждениях. Он был сторонником установления его на основе широкого взаимопонимания. Подчеркивая личный характер религиозного переживания, он расширил и одухотворил индуизм. Растолковывая мысль индуизма, он иногда дает в своей теории место таким его элементам, которые явно несовместимы с его собственными взглядами.

После суматохи и бури полемического периода появилась адвайта Шанкары со свойственными ей спокойствием и убедительностью рациональной мысли. Она не предписывала и не устанавливала догматов, и ее полные достоинства и тщательно обдуманное утверждение свидетельствовали о чистых стремлениях и зрелом размышлении их автора. Адвайта ставит религиозную реальность в центр человеческого сознания, откуда она не может быть куда-нибудь перенесена. Единственное духовное призвание человека состоит в стремлении к открытию реальности, а не в том, что служит нашим временным целям. Это открытие требует полного отречения от эгоцентрической и антропоцентрической точек зрения, а также абсолютного отказа от свойственного человеку пустого и непомерного любования своей собственной значительностью. Мы должны отказаться от всех попыток помещать рассмотрение бога в рамки нашего ограниченного знания и опыта. Бог существует во-первых и прежде всего для себя, а не единственно для нас. Наша логика и наша этика делают из бога инструмент успеха в достижении наших целей. Подобная точка зрения на бога как на инструмент, точка зрения, которую слабый ум человека выдумал, чтобы добиться успеха в осуществлении своих маленьких планов, может возвысить человека, но не может быть комплиментом богу. Шанкара в некоторой степени был бы согласен с изречением Спинозы, что тот, кто действительно любит бога, не может желать, чтобы бог в свою очередь любил его.

Если адвайта Шанкары кажется нам абстрактной, то это потому, что мы удовлетворяемся уровнем более низким, чем тот, который доступен нам. Нерасположенность Шанкары к антропоморфизму приводит к тому, что его религия кажется несколько холодной. Однако когда мы отрицаем наличие воли и знаний у абсолютного духа, то это является не столько ограничением абсолюта, сколько признанием его совершенства. Религиозное чувство вовсе не отсутствует у Шанкары. В его писаниях можно встретить часто повторяемое выражение, которое возбуждает религиозное чувство, а иногда поднимается до страсти. Однако наши распристрастные религиозные взгляды подвергаются им диалектической критике, и при этом наши мнения о боге оказываются столь же непрочными и непостоянными, как и мы сами.

Из всего сказанного мы считаем возможным сделать вывод, что Шанкара соединил в себе интеллектуальную способность проникновения в сущность божественных вещей с духом мистического созерцания. Основываясь на Шанкаре, невозможно утверждать, что сильное действие интеллекта препятствует мисти-

ческому созерцанию. Он показывает также, что свобода от внешних занятий не является необходимым условием созерцательной жизни. Шанкара примиряет друг с другом личное и мистическое, установленное, обладающее авторитетом и интеллектуальное, или философское.

■ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В упанишадах звучат два голоса — философии и религии. Упанишады представляют нам высшую реальность как абсолют и как бога, как Брахмана и как Парамешвару. Они говорят о спасении как достижении единства с Брахманом и как о пребывании в царстве божием. Как отрицательные описания Брахмана, так и его положительные характеристики, которые мы находим в упанишадах, встречаются также в литературе любой великой религии. Мистики — еврейские, христианские и мусульманские — говорят нам о тьме крошечной, о которой нашим языком нельзя даже и рассказать; другие говорят нам о совершенстве бога. В то время как мыслители и мистики подчеркивают неограниченный характер бога, сторонники религий рассматривают бога как друга, помощника и спасителя. Каждая философия религии должна иметь в виду эту двойственность природы религиозного переживания и объяснять его. Проблема, которую Шанкара ставит перед собой, хотя она и возникает из ограниченного контекста религиозного опыта, как он передан в упанишадах, имеет всеобщий интерес, и решение, к которому он пришел, представляется удовлетворительным, если только все его элементы сохраняют свое равновесие. Это решение в основном философское, поскольку Шанкара силой мысли, которая одна только способна примирить и облагородить различные стороны жизни, подымает нас до идеала радости и мира. Правда, он добавляет, что мысль не может разрешить всех проблем; она нуждается в помощи интуитивного восприятия реальности. Охотно склоняясь перед таинством жизни, он не жаждет мистерии самой по себе. В центре системы Шанкары находится вечное таинство творения, — таинство, в которое вплетается каждый момент жизни и каждый атом мира.

Если вместо того, чтобы рассматривать мир, как некую исходную позицию для восходящего развития, сущность которого мы не можем выразить должным образом, мы, следуя указаниям некоторых поздних адвайтистов, отбросим его как космическую иллюзию, которая возникла каким-то образом для того, чтобы доставлять нам огорчения, иллюзию, которая обманывает смертных, навязывая им дурное сновидение, тогда система становится неудовлетворительной. Однако такая точка зрения едва ли подходит Шанкаре.

Система Шанкары не имеет себе равной по своей метафизической глубине и логической силе. Мысль следует за мыслью естественным образом, пока здание адвайтизма не предстает перед нами завершенным. Это великий образец монистического идеализма, и трудно найти другую, подобную систему, дающую такое, до конца последовательное метафизическое опровержение. Шанкара раскрывает картину жизни, которая воспринимается в высшие моменты поэтического и религиозного подъема, в моменты, когда мы склонны сочувственно относиться к предпочтению, оказываемому Шанкарой интуиции перед светом понимания. Пока он остается на этом высоком основании, он неопровержим. Однако сомнение угнетает большинство человечества, которое весьма редко поднимается до таких высот экзальтации. Люди чувствуют, что несправедливо относиться с таким большим презрением к миру, в котором они живут и действуют, и сводить его к уровню *аджняны*, или тьмы, предлагая нам в утешение только то, что все неприятные явления скоро исчезнут в вечном свете. Для них преобразующий все солнечный свет высот не подлинен, и они заявляют, что система Шанкары — одна из тех, для которых характерна мистическая индифферентность к действительности. Что человеческие страдания будут излечены,

что весь мир исчезнет, как жалкий мираж, что все наши заботы создаются нами сами и что в конце мира все обретут то абсолютное единство, которое удовлетворит все сердца, успокоит все чувства и загладит все преступления, — все это многим кажется только благочестивыми предположениями. Погружение в самого себя в состоянии транса, дающее нам святость, развивает жестокое безразличие к практической жизни, едва ли приемлемое для среднего ума. Шанкара понимает все это и поэтому предлагает нам логический теизм, который не третирует ум, не презирает мудрость своего времени и представляет собой в то же время высочайшую интеллектуальную оценку истины⁸⁴³. В чем состоит связь между абсолютностью интуиции и эмпирическим теизмом логики, об этом Шанкара нам ничего не говорит; ибо, как мудро подметил Гёте, «человек рожден не для того, чтобы разрешить проблему универсума, а для того, чтобы выяснить, где проблема возникает, и затем держаться пределов постижимого». Шанкара понимает, что имеется область, в которую мы не можем проникнуть, и что разумный агностицизм будет при этом единственно рациональной точкой зрения. Величие подвига Шанкары состоит в интенсивности и блеске его мысли, в его стремлении понять реальность, в возвышенном идеализме, свойственном его духу, стремящемуся разрешить трудные проблемы жизни, невзирая на все теологические последствия, а также все проникновение в сущность самого процесса постижения, причем он придает человеческой жизни божественную славу.

Великий как философ и диалектик, великий как человек, способный к трезвому суждению, и как человек большой терпимости, Шанкара учил нас любить истину, почитать разум и достигать жизненных целей. Прошло двенадцать столетий, и все же его влияние на нас несомненно. Он уничтожил много старых догм, уничтожил не путем горячих нападок на них, но спокойно внушая нечто более разумное, что в то же время было и более одухотворенным. Он ввел в общее употребление широкую область имеющих важное значение знаний и созидательных идей, которые, хотя и содержались в упанишадах, были забыты народом, и таким образом он восстановил для нас далекое прошлое. Шанкара был не фантазирующим идеалистом, а человеком, мечтающим практически, философом и в то же самое время человеком действия, тем, которого мы можем назвать социальным идеалистом крупного масштаба. Даже те, кто не соглашается с его общим подходом к жизни, не оспаривают его место среди бессмертных.

ЛИТЕРАТУРА

- Carpenter, Theism in Mediaeval India, Lect. VI.
 Dasgupta, History of Indian Philosophy, ch. X.
 Deussen, The System of the Vedānta.
 Dvivedi, Mandūkyopaniṣad with Gaudapāda's Karikā.
 Mahādeva Śāstri, Bhagavadgītā with Śaṅkara's Commentary.
 Max Müller, Six Systems of Indian Philosophy, ch. IV.
 P. Narasimham, The Vedāntic Absolute and the Vedāntic Good. «Mind», N. S., 82 and 93.
 Thibaut, The Vedānta Sūtras with Śaṅkara's Commentary (S. B. E).
 Vidyāraṇya's Pañcadasū, Ed. by Srinivasa Rao and Krishnasami Iyer.

⁸⁴³ Ср. Платон: «Итак, Сократ, не взыщи, если после всего, что другие уже сказали о богах и о происхождении всех вещей, мы не в состоянии будем представить об этом рассуждений ни с безусловною строгостью обоснованных, ни с полной точностью обработанных, а будь доволен и тем, если мы предложим тебе рассуждение лишь не менее вероятное, чем всякое иное подобное, помня, что и говорящий, и вы — мои судьи, все мы имеем человечески-ограниченную природу и что поэтому нам неизбежно довольствоваться лишь вероятным представлением нашего предмета, а чего-либо более совершенного и искать не следует» («Тимей», с. 67).

ТЕИЗМ РАМАНУДЖИ

Введение. — Пураны. — Жизнь. — История и литература. Бхаскара. — Ягвапракаша. Праманы. — Содержание теории познания Рамануджи. Бог. — Индивидуальная душа. Материя. — Сотворение. — Этика и религия. — Мокша. — Общая оценка.

■ ВВЕДЕНИЕ

Философия берет свое начало из практических нужд человека. Если система мысли не объясняет основные человеческие побуждения и не согласуется с более глубоким смыслом религии, то она не может встретить всеобщего одобрения. Спекуляции философов, которые не дают утешения в горе и страдании, являются лишь интеллектуальным развлечением, а не серьезным размышлением. Абсолют Шанкары, искусственный, неподвижный, совершенно лишенный инициативы или влияния, не может вызвать поклонения. Подобно Тадж-Махалу, который не осознает вызываемого им восхищения, абсолютом остается равнодушным к страху и любви своих почитателей, и для всех тех, кто рассматривает цель религии как цель философии (познать бога — значит познать истину), учение Шанкары кажется идеальным примером ученого заблуждения. Они чувствуют, что эта теория одинаково неудовлетворительна как с точки зрения естественных инстинктов, так и с точки зрения развитого интеллекта. Считается, что мир — это видимость, а бог — бескровный абсолютом, темный из-за избытка света. Игнорируется тот очевидный факт опыта, что когда слабые и заблуждающиеся человеческие существа вызывают из пучины, то рука помощи протягивается из неизвестности. Шанкара поступает несправедливо с живым чувством товарищества, которое объединяет верующих в их тяжелой жизни. Он провозглашает, что спастись — значит затеряться в море неизвестного. Личные достоинства подчиняются безличным, но теист заявляет, что истина, красота и добродетель как самодовлеющие абстракции не реальны. Опыт, не принадлежащий субъекту, — это противоречие в понятии. Истина, красота и совершенство говорят об изначальном уме, в опыте которого они вечно осуществляются. Бог сам является как высшей реальностью, так и высшим достоинством. Больше того, сокровенное бытие бога — это не только осуществление вечной истины или наслаждение совершенной красотой, но и совершенная любовь, проявляющая себя для других. Ценность ограниченного мира для духа вселенной заключается в душах, которым этот дух дал способность создавать себя по его подобию. Души в глазах бога обладают ценностью сами по себе, а не только из-за отвлеченно рассматриваемой степени развития их ума или достоинства, которые им удалось реализовать. Отсюда следует, что они созданы не только для того, чтобы быть уничтоженными и отброшенными.

Рамануджа концентрирует свое внимание на отношении мира к богу и доказывает, что бог действительно реален и независим: но души в мире тоже реальны, хотя их реальность всецело зависит от реальности бога. Он верит, что в основе мира лежит духовное начало, на которое он не смотрит как на иллюзию. Он настаивает на непрерывном индивидуальном существовании освобожденных душ. Хотя материальный мир и индивидуальные души имеют свое собственное реальное существование, тем не менее, ни материальный мир, ни индивидуальные души не являются в существе своем такими же, как Брахман, ибо тогда как Брахман вечно свободен от всякого несовершенства, материя бессознательна, а индивидуальные души пребывают в невежестве и подвержены страданиям. Однако они все образуют единство, так как материя и души существуют лишь как тело Брахмана, то есть они могут существовать и быть тем, что они есть, просто потому, что Брахман является их душой и регулирующей силой¹. Отдельно от Брахмана они ничто. Индивидуальная душа и неживая природа существенно отличны от него, хотя им не нужно служить никакому существованию или цели, помимо него самого или служения ему. Поэтому теория Рамануджи является адвайтой, или не-дуализмом, хотя с ограничением (*вишеша*), а именно она допускает множественность, так как верховный дух существует во множестве форм — как душ, так и материи. Она поэтому называется вишиштаадвайтой, или ограниченным не-дуализмом.

В этике также содержался протест как против интеллектуализма, подерживаемого последователями Шанкары, так и против обрядности мимансаков. Известно, что даже в такие давние времена, как во времена Ригведы, боги иногда умаливались молитвами, а иногда принуждались обрядами. Жертвенному культу всегда приходилось соперничать с религиозным поклонением всевышнему посредством всяких символов, сперва в рощах, позднее в храмах. В жертвенной религии вед священнослужитель, который совершает богослужение, является более важным, чем божество. Но жертвоприношения не приносят утешения страждущему сердцу. Кроме того, Кумарила, творец брахманизма, который пытался построить устойчивое общество, выводя его из хаотического состояния, оставшегося после распада буддизма, стремился укрепить брахманический культ, закладывая прочный и крепкий фундамент в виде каст в такой системе, в которой только трем высшим классам разрешалось совершать жертвоприношения, тогда как народ в целом был предоставлен своим собственным религиозным культам. Поэтому реакция против мимансаков вела к развитию теистических религий вишнуизма, шиваизма и шактизма, которые уделяли мало внимания вопросам о кастах, расах или социальном положении. Теизм воплотил в себе социальные стремления. Как дети одного отца или матери, мы все находимся в одинаковом положении. Все люди, как те, которые стоят наверху, так и те, кто находится внизу, одинаково дороги родительскому сердцу.

Хотя Шанкара, говоря о джняне, не имел в виду теоретическое учение, среди некоторых из его учеников имелась тенденция сделать религию делом более головы, чем сердца или воли². Они лишили вечной жизни как душу, которая заблуждается, так и душу, которая наполнена злом. Механическое повторение формулы «я — Брахман» является плохой заменой разумной молитвы. Отсюда в теистических системах, включая четыре вишнуистские школы, следует то особое значение, которое придается бхакти³. Несмотря на догматическое различие, все эти

¹ «Все в этом мире, будь то индивидуальные души или материальные предметы, образует тело верховной души, и, следовательно, вышеуказанное может считаться безусловно обладающим телом (*nirupadhikasa-rira-atma*). По этой самой причине компетентные лица называют это телом учений (*sastra*), имеющим Брахмана своим субъектом-материей» — «*sariraka*».

² Ср. *Vākyaṛthajñānamātrād amṛtam iti* («*Tattvamuktākālāpa*», II. 45).

³ *Śrīsaṃpradāya* of Rāmānuja, *Brahmasaṃpradāya* of Madhva, *Rudrasaṃpradāya* of Viṣṇusvāmin, and *Sanakādīsaṃpradāya* of Nimbārka.

школы отбрасывают концепцию майи и рассматривают бога как личного и как душу, обладающую неотъемлемой индивидуальностью, которая находит свое истинное бытие не в растворении во всевышнем, а в братстве с ним.

■ АГАМЫ

По мере того как коренные жители Индии все более подпадали под арийское влияние, все шире распространялась индуистская религия. Как высший, дравидский, так и низший, коренной народ содействовали изменению старого ведийского культа жертвоприношений, превратив его в поклонения в храмах и народные празднества. По мере того как новые племена ассимилировались, образовывались новые секты, каждая со своими отличительными знаками (*тилака*), своей формой посвящения (*дикша*), своим учителем (*гуру*), своими заклинаниями (*мантры*) и своими книгами (*шастры*). На самом раннем этапе индуизм развил важные культы вишнуизма, шиваизма и шактизма с их различными книгами — «Панчаратра санхитой», «Шайва агамой» и «Тантрой».

Агамы обычно разделяются на четыре части, которые называются: *джняна*, или познание, *йога*, или сосредоточение, *крिया*, или действия, относящиеся к основанию храмов и установлению идолов, и *чарья*, или формы поклонения⁴. Ясно, что агамы относятся к религиям, которые проповедуют поклонение идолам, так как они устанавливают тщательно разработанные правила строительства храмов и их освящения. В сущности шактисты были едины с шиваитами, за исключением того, что шактисты придерживались некоторой примитивной практики и поклонялись Шакти, супруге Шивы. Концепция бога, имеющего жену и детей, является концепцией примитивной мысли, неизбежно антропоморфичной. Теория санхьи о пуруше и пракрити являлась философским оправданием Шакти, принципа жизни и выражения. Так как Шива непознаваем, недоступен и совершенно бездеятелен, то Шакти, которая едина с ним и всегда активна, стала источником божественного милосердия.

Из тамильских работ Наладаяра, Шилапаттикарарама, Манимегхалайя и Курала очевидно, что буддистская и джайнская религии в первых веках христианской эры обладали значительным влиянием в Южной Индии. Согласно Шилапаттикарараму (I век н. э.), в городе Каверипатнаме имелись храмы Вишну, буддистские вихары (монастыри) и места поклонения джайнов. Ашока рассылал своих миссионеров в III веке до н. э., и примерно в это же время, согласно преданию, Бхадрабаку с царем Маурья-Чандрагуптой возглавил переселение джайнов на юг. Но буддизм и джайнизм не могли удовлетворить дравидский темперамент, который жаждал бога, способного принять и вознаградить страстную набожность. Развивались монотеистические культы вишнуизма и шиваизма, и святые этих двух религиозных школ подверглись сильному влиянию соответствующих агам.

■ ПУРАНЫ

Пураны являются выражением религиозной поэзии периода школ, представляющих посредством мифа и сказки, символа и притчи традиционный взгляд о боге и человеке, космогонии и социальном порядке. Они слагались с целью по возможности подорвать еретические доктрины того времени. Эклектичные по своему характеру, они представляют собой смесь философских доктрин с рас-

⁴ «Padma Samhita», I. 2. 6; II. 1. 3; III. 1. 6; IV. 1. 1.

пространенными верованиями. Автором пуран считается Вьяса⁵. Пураны считают продолжением вед⁶. Пураны⁷ хотя и относятся к философским доктринам, не стремятся к систематическому развитию. Их главная цель — передать учения древних мыслителей, в особенности мыслителей веданты и санкхьи. Их название указывает на то, что они предназначены сохранять древние (purāṇa) предания. Все они теистичны по своему характеру и признают различия материи, души и бога. Концепция тримурти приобретает выдающееся значение, хотя каждая пурана заинтересована в подчеркивании превосходства одного особенного аспекта, Вишну или Шивы. В пуране, которая настаивает на превосходстве Вишну, Шива и Брахма поклоняются Вишну и даже провозглашают, что те, кто поклоняется Вишну, дороги им⁸. Согласно «Бхагавата-пуране», Шива говорит Прачетасу: «Дорог мне тот, кто отдал себя Вишну»⁹. Бог — единственный источник, опора и предел мира¹⁰. Пураны приписывают верховному божеству, как бы оно ни называлось, все возможные совершенства. «Кто может описать того, к кому нельзя приблизиться чувством, кто является наилучшим из всего, верховной душой, самосущим, у кого нет никакой отличающей его внешности, касты и т. п., кто свободен от рождения от всяких превратностей, от смерти, разложения или роста, кто вечен и одинок, кто существует везде, и в ком существуют все предметы, и кто поэтому называется Васудэвой»¹¹. Данные санкхьи о пракрити и ее развитии принимают с той оговоркой, что пракрити действует в соответствии с волей верховного духа. Практики иногда обожествляются как любящая супруга бога-отца. В начале третьей главы «Вишну-пураны» Майтрея спрашивает Паришану, «каким образом творческая деятельность *sarvagadikartritvam* может быть приписана чистому Брахману», и дается ответ, что весь мир — в нем, как весь жар находится в огне¹². Пураны допускают реальность мира и ссылаются на концепцию майи лишь для того, чтобы осудить ее¹³.

В религии мы находим явный отход от ведийского культа, состоящего из молитв и жертвоприношений, в сторону поклонения идолам и бхакти. Этика пуран не отличается от традиционной этики. Она принимает доктрину кармы и перевоплощения и возможность освобождения посредством добродетели и мудрости. Пре-

⁵ Автором некоторых из них считается Вишну. См. «Padma P.», I. 62. 18.

⁶ «Vāyu P.», I. 11. 194, 202.

⁷ Главных пуран восемнадцать. Viṣṇu, Bhāgavata (Śrīmad Bhāgavata больше, чем Devī Bhāgavata), Nāradiya, Garuḍa, Padma, Varāha являются вишнуистскими по своему характеру, тогда как Śiva, Liṅga, Skanda, Agni (или Vāyu по другим источникам), Matsya, Kūrma являются шиваитскими по своей экспрессии. Другие, Brahma (или Saura), Brahmanḍa, Brahmaparvata (которая превозносит Кришну), Mārkaṇḍeya, Bhaviṣya и Vāmana, касаются Брахмы. Их также называют соответственно Sāttvika, Tāmasa и Rājasa. См. «Matsya P.», p. 52. Они все являются махапуранами («великими пуранами»), тогда как имеются и второстепенные, которые называются упапуранами. Считается, что каждая пурана рассматривает вопросы sarga (сотворения мира), pratisarga (воссоздание мира), varṇa (генеалогия богов и праотцев), manvantara (периоды царствования Ману) и varṇānucarita (история солнечной и лунной династии царей). Пураны — более поздние по сравнению с эпосом произведения, и самая ранняя из них существовала до христианской эры, хотя впоследствии пураны подвергались значительным изменениям. Они должны были существовать по крайней мере в начале V века до н. э., и эта нижняя граница могла бы быть перенесена еще на 150–200 лет ранее, если первая дата устанавливается Апастамбы» (Parglter, Ancient Indian Historical Tradition, p. 51). Chāṇ Up., III. 4. 1; Śat. Brāh., XI. 5. 68; «Arthaśāstra», I. 5, среди других ссылаются на пураны.

⁸ Ср. «Viṣṇu P.», I. 2. 2. Śaktayo yasya caikasya brahma-viṣṇuśivātmikāḥ (1. 9). См. также «Bhāgavata», I. 2. 23.

⁹ Bhagavantam vāsudevam prapannaḥ sa priyo hi me (IV. 24. 28). См. также IV. 24. 30.

¹⁰ «Viṣṇu P.», I. 2. 4.

¹¹ «Viṣṇu P.», I. 2. 10.

¹² I. 3.

¹³ «Padma P.», VI. 263–70.

данность богу, а не согласие с догмой является сущностью бхакти, которая рассматривается как самое эффективное средство в этот калийский век¹⁴. Бхакти может подниматься к вершинам; нет ничего невозможного для него¹⁵. Мать советует Дхруве быть порядочным, благочестивым, приветливым и жаждущим сеять добро всему живому¹⁶. «Познай его, верующего в Вишну, никогда не уклоняющегося от обязанностей своей касты, одинаково смотрящего на друга и врага, не берущего ничего чужого, не причиняющего вреда живому и обладающего безупречной памятью»¹⁷. Общество разлагается, когда собственность дарует ранг, когда богатство становится единственной основой добродетели, страсть — единственной связью в союзе между мужчиной и женщиной, ложь — источником успеха в жизни, отношения между полами — единственным наслаждением, когда внешний облик ошибочно принимается за внутренний дух¹⁸. Такое положение общества нуждается в спасителе. Мокша равноценен богу (*isvarasadrśyam*)¹⁹. На веру Рамануджи значительно повлияли «Вишну» и «Бхагавата пуран».

■ ЖИЗНЬ РАМАНУДЖИ

Рамануджа родился в Шриперунбудуре в 1027 году н. э. Отца своего он, вероятно, потерял еще в юности. Получив общее образование, какое обычно давалось мальчикам его круга, он под руководством Ядавапракаши из Кондживарама прошел курс веданты. Однако он не во всем придерживался толкований Ядавы. Алавандар, знаменитый глава *Мутта* в Шрирангаме, был поражен ученостью Рамануджи и думал дать ему апостольское место в Шрирангаме. Когда Алавандар умирал, его ученики послали Перианамби за Рамануджей. К тому времени, когда он прибыл, учителя уже не стало, и, как гласит предание, подошедший к его телу Рамануджа увидел, что три из пяти пальцев правой руки его сложены вместе. Ученики объяснили значение этого. У него было три неудовлетворенных страсти, главная из которых заключалась в стремлении составить доступный комментарий на «Брахма-сутру». Рамануджа вернулся в Кондживарам и продолжал свои обычные молитвы богу. Однажды, находясь в сильном отчаянии, он попросил священнослужителя храма объяснить божественные предначертания по поводу его будущего. Божественная воля была выражена в стихе следующего содержания: «Я есмь верховная истина, мой облик многообразен. Самоотречение — неизменное условие спасения, личные действия не существенны, освобождение придет в конце. Перианамби — лучший из учителей»²⁰. Так говорил бог, или Раманудже казалось, что так говорил бог, и он стремился повиноваться. Он встретил Перианамби в Мадхурантакаме, и Перианамби посвятил его в таинства веданты. Часто великие

¹⁴ «Bhāgavata», XII. 3. 52. «Bhāgavata» рассматривает различные пути к бхакте. Śravanam kīrtanam viṣṇoḥ smaraṇam pādasevanam Arcanam vandanam dāśyam sakhyam ātmanivedanam (VII. 5. 23).

¹⁵ Там же, I. 12.

¹⁶ «Viṣṇu P.», I. 2.

¹⁷ V. P., III. 7.

¹⁸ Artha evābhijānāhetuḥ, dhanam eva aśeṣadharmā-hetuḥ, abhirucir eva dāmpatyasambandrahetuḥ, anṛtam eva vyavahārajāyāhetuḥ, stritvam evo' pabhoga hetuḥ... brahmasūtram eva vipratvāhetuḥ, liṅgadhāraṇam eva āśramāhetuḥ... (V. P., IV. 24. 21 — 22).

¹⁹ В «Агамах» выделяется бхакти. Предоставляется большая свобода для удовлетворения желаний. Упражнениями мантры, йантры и йоги уделяется большое внимание.

²⁰ Śrīmān paraṁ tattvam aham, matam me bhedaḥ, prapattir nirapāya hetuḥ.

Nāvaśyaki ca smṛtir antyakāle mokṣo mahāpūrtiṇa ihāryavaryaḥ.

Основная характерная черта религии Панчаратры состоит в том, что все люди к концу жизни достигают спасения. См. «Панчаратракшу» Веданта Дешики.

люди не в состоянии найти подходящей себе женщины, и Раманудже не привелось встретить женщину, которая боролась бы за его идеалы и тем самым увеличивала бы его энергию. Несоответствие в браке трудно скрыть, и Рамануджа скоро почувствовал, как это было у Будды и Шанкары, у Платона и Павла, что разрыв необходим в интересах достижения высочайших вершин человеческого совершенства и приближения к богу. Когда Рамануджа сделался саньясинем, он стал очень популярным, и восхищенный им народ назвал его князем аскетов (ятираджа). Рамануджа поселился в Шрирангаме и достиг полного знания тируваймойи. С помощью своего ученика Куратталвара, наизусть знавшего «Бодхаянавритти», Рамануджа написал «Ведантасару», «Ведартхасанграху» и «Ведантадипу» и составил свой знаменитый комментарий к «Брахма-сутре» и «Бхагавадгите». Ученые из числа вишнуистов одобрили изложение «Брахма-сутры» Рамануджей, и оно стало основным толкованием (*шрибхашья*) для вишнуистов. Рамануджа объехал всю Южную Индию, восстановил много вишнуистских храмов и очень многих обратил в вишнуизм.

Великий мыслитель является выразителем своей эпохи и в своем опыте возрождает древнюю мудрость, переданную ему. Интересы святых и учителей, в среде которых Рамануджа постоянно пребывал, лежали в области религиозной жизни и благочестия. Гимны альваров были воплем душ, преисполненных любви к богу, для которых бог был не только творцом всего сущего но и близким другом и наставником. Религиозная интуиция Рамануджи воспользовалась конкретной идеей бога как лица. И Шанкара, и Рамануджа были великими толкователями веданты. Их умы были направлены на одни и те же проблемы, их проповеди были почти одинаковы, их методы основывались на общих предпосылках, но результаты, полученные ими, тем не менее были поразительно различны. Их выводы обнаруживают их представления, их восприятие истины. Рамануджа твердо верит в религиозный инстинкт и выдвигает глубоко религиозную точку зрения, открывающую человеку бога посредством творчества, посредством феофанов, посредством воплощения. Его изучение альваров и то, чему его учили ачарьи (учителя), помогло Раманудже развить те элементы, которые без этого остались бы скрытыми в упанишадах. Он ни минуты не думал, что выдвигает свою собственную систему, он лишь истолковывал мудрость мудрых всех времен.

■ ИСТОРИЯ И ЛИТЕРАТУРА

История вишнуистского движения идет непрерывно почти с самого начала эпической эпохи. В Ригведе Вишну выступает как солнечное божество, рассматриваемое как творец, помещающийся на высшем небе²¹. По своему характеру идеал Варуны строго монистичен. В ведах также имеется понятие бога Бхаги, раздающего благословения. Он стал символизировать добродетель, и тот, кто обладал этим свойством, назывался бхагаваном. Религия, в которой бхагаван (или бхагават) является объектом поклонения, называется бхагаватизмом. В «Махабхарате» имеется ссылка на бхагаватистскую религию. Развитием бхагаватистской религии, которая отождествляет Вишну с Бхагаваном, является вишнуизм. Отличительные черты Вишну встречаются в религии Панчаратры²², упомянутой в «Махабхарате». Однако в эпосе у Вишну есть соперник Шива, но в «Вишну-пуране» верховенство Вишну несомненно. «Хариванша» укрепляет культ Вишну. «Бхагавата-пурана» (900 год н. э.) усиливает бхагаватистский культ, центром которого

²¹ Viṣṇoḥ paramam padam. R. V., I. 22. 20.

²² I. P., p. 490, 496 — 499.

является Кришна. Его бхакти носит эмоциональный характер, и отношение между богом и душой символизируется отношением между мужчиной и девушкой. Из надписи в Нанагхате ясно, что бхагаватизм проник в Южную Индию еще до I века христианской эры. «Юхагавата» гласит, что в век Кали почитатели Нараяны будут многочисленны в Южной Индии²³. Гимны поэтов-святых, называемых альварами, двенадцать из которых канонизированы, широко известны под названием «Налайира-прабандхам»²⁴. Среди альваров есть одна женщина, несколько шудр и князь. За ними идут *ачарьи*, или богословы, главной целью которых было установить философскую основу поклонения личному богу и веры в спасительное милосердие этого бога. Главными из учителей, предшествовавших Раманудже, были Натхамуни и Алавандар, или Ямуначарья. Натхамуни (X век), ученику последнего из альваров, приписывают приведение в порядок их гимнов. «Ньяятаттва» и «Йога-рахасья» приписываются ему. Ямуначарья много боролся, чтобы защитить вишнуистские агамы и доказать, что они имеют ту же цель, что и веды. Главные его труды — «Агамапраманья», «Махапурушанирняя», «Сиддхитраям», «Гитартхасанграха», «Чатушшлоки» и «Стотраратна». Священная литература вишнуистов часто упоминается как «Убхая-веданта», так как она включала как санскритскую «Прастханатраю», так и тамильский «Прабандхам». В преданиях долго было распространено мнение, что гимны альваров согласовывались с ведийскими книгами. Непреклонный адвайтизм Шанкары заставил Рамануджу повторить теистический взгляд вед. Он провозглашает, что только развивает взгляды, содержащиеся во «Вритти» Бодхаяны, и ссылается на других учителей — его единомышленников — Танку, Драмиду²⁵, Гухадеву, Капардина и Бхаручи²⁶. Шанкара признает древность религиозного предания, выдвинутого на первый план Рамануджей. Соответственно с этим мы можем считать предшественниками философии Рамануджи некоторые из теистических упанишад, части «Махабхараты», включая раздел о Нараяне, «Бхагавадгиту» и «Вишну-пурану», вишнуистские агамы, труды альваров и ачарьев. Главные труды его самого пытаются примирить идею упанишад, «Гиты» и «Брахма-сутры» с верой и верованиями вишнуистских святых. Хотя и не легко определить степень подлинности и самостоятельности, следует сказать, что его попытки в «Шрибхашье» в отношении достоинства и законченности намного превосходят любые предшествующие усилия найти в «Брахма-сутре» основу для монотеизма»²⁷. Вера Рамануджи имеет более философский и сдержанный характер по сравнению с верой как некоторых из его предшественников, так и преемников. Он спокойно отбрасывал обряды и предписания вед и не обращал большого внимания на мифологию пуран. Его главной целью было провозгласить доктрину спасения посредством бхакти и сделать так, чтобы она стала основным учением

²³ XI. 5. 38 — 40.

²⁴ Этот сборник, который состоит из четырех тысяч стихов (*налайирам*), включает в себя четыре части. Первая, называемая «Мудалайирам», содержит изречения различных святых, таких как Периялвар и госпожа Андал. Вторая часть, которая называется «Периатирумойи», является произведением Тирумангаи (Tirumangai); третья — знаменитая «Тируваймойи» (Tiruvāymoṃ) из Наммалвара. Четвертая часть «Иярпа» (Iyarpā) — сборник, такой же, как и первая часть. Считается, что «Тируваймойи» Наммалвара представляет собой тамильскую переработку вед. Ср. «Vedam tamiy śeyda māraṇ»; также «Krūre kaliyuge prāpte nāstikaiḥ kaluṣṭkṛte Viṣṇor amśāṇśasambhūto vedavedārthattattvavit Stotraṁ vedamayam kartum drāviḍyāpi ca bhāṣayā Janiṣyati satāṁ śreṣṭho lokānāṁ hitakāmyayā. (Bhaviṣya P.)». Натхамуни говорит о «Тируваймойи»: «Sahasrasākhopaniṣatsamāgamam... drāviḍavedasāgaram». Главная цель «Тируваймойи» — разъяснение пяти тем (*arthapancakam*) абсолютной истины, единичной души, ее отношения к верховному, уничтожения нежелательного и осуществления желаемого.

²⁵ Шанкара, согласно Анандагири, ссылается на этого автора в своем комментарии на Chan. Up., III. 10. 4.

²⁶ «Vedārthasaṁgraha».

²⁷ Keith, E. P. E., vol. X, p. 572.

упанишад, «Гиты» и «Брахма-сутры». «Шрутапракашика» Сударшана Бхатты является знаменитым толкованием на «Бхашью» Рамануджи.

Примерно в XIII веке различие между тенгалаи (Южная школа) и вадагалаи (Северная школа) стало заметным. Первые рассматривают тамильский «Прабандхам» как канонический и индифферентны к санскритским преданиям. Вадагалаи принимают и то и другое как одинаково авторитетное. Тенгалаи усваивают опасное учение *doṣabhoḥya*, заключающееся в том, что бог наслаждается грехом, потому что грех предоставляет ему более широкое поле деятельности для проявления своего милосердия²⁸. Вадагалаи больше используют санскрит, чем тамильский язык, и исповедуют элементы шактистской теологии в своей концепции Лакшми²⁹.

Пиллаи Локачарья является главным представителем школы тенгалаев. Он учит, что милосердие божие непреодолимо и что ему надо отвечать не только активной верой (*bhakti*), но и пассивным самоотречением (*prapatti*). Полное подчинение руководству духовного учителя (*агарья-абхитана*) выдвигается этим направлением мысли. Следует отметить, что это не совсем то же самое, что активное и разумное верование, чему учил Рамануджа. Локачарья является автором восемнадцати трудов, называемых рахасьями (тайнами), главные из которых «Артхапанчака» и «Таттватрая». Главный святой тенгалаи — Манавала Махамуны.

Веданта Дешика, или Венкатантха (XIII век), один из величайших преемников Рамануджи, основал секту Вадагалаи. Хотя он уроженец Конживарама, но большую часть своей жизни он провел в Шрирангаме. Он был плодовитым писателем, затрагивавшим различные темы, но его главными философскими работами являются «Параматабканга» и «Рахасьятраясара», написанные на тамильском языке. В его трудах «Панчараттаракаша», «Саччариттаракаша» излагаются принципы и обычаи школы Панчаратра. Он написал комментарий к «Шрибикаше», который называется «Таттватика», и другой комментарий, называемый «Tatparyasandrika», по поводу комментария Рамануджи к «Гите». Его «Шешвара миманса» рассматривает пурва- и уттара-мимансы как части единого целого и доказывает, что карма не может дать своих плодов независимо от божественного посредничества. «Ньяясиддханджана» и «Таттвामуктакалапа» с его комментарием «Сарвартхасиддхи» являются полезными работами. Его полемический труд «Шатадушани», в котором содержатся нападки на философию адвайты, был равнозначен многогранному толкованию, называемому «Чандамарута» (XVII век). «Ягиндраматадипика» Шринивасачарьи является ценным трудом XVII века. Аппая Дикшита, будучи последователем шиваизма, комментировал, однако, и несколько вишнуистских трактатов³⁰. Рангарамануджа (XVIII век) написал комментарий к упанишадям в интересах теизма Рамануджи. Влияние Рамануджи заметно и в дальнейшей истории индуизма. Движение Мадхвы, Валабхи, Чайтаньи, Рамананды, Кабира и Нанка и реформаторские организации брахманизма обязаны в значительной мере теистическому идеализму Рамануджи.

²⁸ См. «De Profundis» Оскара Уайльда: «Христос каким-то своим божественным инстинктом, казалось, любил грешника, как существо, наиболее приблизившееся к человеческому совершенству... В манере, еще не понятой миром, он рассматривал грешника и страдающего как существо, само по себе прекрасное, как святой предмет и разновидность совершенства».

²⁹ Они верят, что супруга Вишну, подобно ему самому, не сотворена и ей равным образом должно поклоняться, как дарующей милосердие; тогда как тенгалаи смотрят на нее как на сотворенную, хотя и божественную, но лишь посреднику божьего милосердия. См. Govindācārya Svāmīn, Aṣṭādaśabhedas, J. R. A. S., 1910.

³⁰ На собрании пандитов в Конживараме он сказал, что не видел никакой разницы между Шивой и Вишну и поэтому остался верен Шиве.

Māheśvare vā jagatām adhiśvare
Janārdane vā jagadantarātmani
Na vastubhedapratipattir asti me
Tathāpi bhaktis taruṇendusekhare.

■ БХАСКАРА

Примерно в 900 году н. э. Бхаскара написал комментарий к «Брахма-сутре», который называется «Бхаскарабхашья»³¹. Это не сектантский труд, в нем не одобряются ни взгляды Шанкары, ни взгляды вишнуистов Панчаратры. Бхаскара придерживается *бхедабхедавады*, или той доктрины, что единство и многообразие в равной степени действительны³². Брахман не представляет собой недифференцированную массу чистого сознания, а наоборот, он обладает всеми совершенствами. Причинное состояние Брахмана рассматривается как единство, в то время как его развивающееся условие является условием многообразия³³. Вещи различаются не в их родовом и причинном аспектах, а как следствия и индивидуальности. Неотличимость не поглощает отличия так, как огонь поглощает траву. И то и другое одинаково реально. Бхаскара верит в действительное развитие (*паринаму*)³⁴. Он рассматривает теорию иллюзий как недостоверную и усматривает в ней влияние буддизма³⁵. Бхаскара считает, что материальный мир действительно существует, хотя его природа в основном та же, что и природа Брахмана. Когда материя воздействует на Брахмана, она выполняет роль ограничительного придатка в виде тела и чувств и получает результат в форме роста индивидуальных душ. Он допускает реальность *упадхи* и не усматривает их в *авидье*. Джива естественно составляет одно целое с Брахманом, в то время как ее различие с Брахманом вызвано ограничениями³⁶. Отношение джив к Брахману можно проиллюстрировать аналогией между искрой и огнем. Жизнь сансары основывается на смешении Брахмана с упадхи. Посредством добродетели и благочестия мы можем устанавливать различие между обоими, и тогда мы спасены. Бхаскара думает, что Брахман действительно подвержен страданию и перевоплощению, испытываемым индивидуальными душами. Согласно ему карма является основным средством (*анга*) познания, которое имеет результатом спасение. Он заимствует взгляд Рамануджи или, точнее, *джнянака-рмасамучгаю*, или сочетание кармы и джняны.

■ ЯДАВАПРАКАША

Ядавапракаша, живший в XI веке н. э. в Кондживараме, в течение некоторого времени был гуру Рамануджи и написал самостоятельный комментарий, склоняющийся к толкованию адвайты. Он заимствовал *брахмапаринамаваду*, или теорию перевоплощения Брахмана. Он считает, что Брахман действительно превращается в *чит* (дух), *ачит* (материю), *Ишвару* (бога). Если Ишвара подводится под чит, тогда и сознательная и несознательная формы будут лишь различными состояниями (*австхабхеда*) одной и той же субстанции, а не различными субстанциями. Его теория называется *бхедабхедавадой*, или доктриной одновременного различия и не-различия. Пока Брахман подвергается изменениям, он не утрачивает своей чистоты. Ядава не находит никаких противоречий в утверждении, что вещь может быть в одно и то же время отличной и не отличной от самой себя. Он говорит, что все вещи всегда представляются в этих двух различных аспектах. Они

³¹ Его взгляды оспариваются Удаяной в его «Кусуманджали» (980 год н. э.).

³² Для критики смотри «Р. Б.», I. 1. 4.

³³ *Kāryagūṇepa nānātvam, abhedaḥ kāraṇātmanā*. Бхаскара относительно I. 1. 4 («Брахма-сутры»).

³⁴ *Bhāskarīyaś tu cidacidamśavibhaktam brahmadravayam acidamśena vikriyate* («*Sarvārthasiddhi*», III. 27).

³⁵ *Māhāyānikabauddhagāthitam māyāvādam*. Бхашья относительно I. 4. 25.

³⁶ *Jivaparayoś ca svābhāviko 'bheda aupādhikas tu bhedaḥ*. Бхаскара относительно IV. 4. 4. См. также IV. 4. 15; II. 3. 18.

представляют не-различие постольку, поскольку это касается их причинной субстанции (*карана*) и родовых свойств (*джати*). Они представляют различие постольку, поскольку это касается их действительного состояния (*карья*) и индивидуальных особенностей (*вьякти*). Таким образом, Брахман и мир — оба являются различными и неразличными³⁷. В то время как Бхаскара считает, что Брахман идет по пути переживаний, которым подвержены конечные души, Ядава утверждает, что Брахман остается в своем первозданном возвышенном состоянии³⁸. Если мы верим, что трое — бог, душа и материя — являются первичными реальностями, а не видоизменениями Брахмана, то мы находимся в сфере заблуждений (*бхрама*). Лишь Брахман является реальностью, а все остальное — производное от Брахмана. Для Ядавы различия так же реальны, как и тождество, тогда как для Бхаскары различия вызываются *упадхи*, которые сами, конечно, реальны, в то время как тождество является конечной истиной. Сансара — не что иное, как жизнь, основанная на ложном представлении о том, что чит, ачит и Ишвара первоначально различны. Для устранения этого ложного представления как карма, так и джняна полезны.

Рамануджа протестует против точки зрения Ядавы на том основании, что различие между Брахманом и Ишварой не может быть сглажено. Нет никого, кроме Ишвары, и Ишвару нельзя рассматривать как простую модификацию Брахмана. Отношение *шакти*, или сил бога, душ и материи к их основанию (*шактьяшрая*), Брахману, не ясно³⁹.

■ ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ

Рамануджа считает, что восприятие, умозаключение и священное писание являются действительными источниками познания, а к остальному он безразличен. Его последователи добавляют еще один или два вида к этому перечню. Восприятие имеет своим объектом то, что выделяется своим различием, обладающим общим признаком, который образует его форму⁴⁰.

Рамануджа допускает различие между определенным и неопределенным восприятием. Неопределенное восприятие не является ни представлением абсолютно неразличимого предмета или чистого существа, ни восприятием определяемого предмета и его свойств, не связанных друг с другом. Это не первое, так как невозможно воспринимать объекты, у которых нет всех элементов отличия. Основной чертой сознания является способность различать, и мы не можем воспринять предмет без восприятия какой-либо его особенности. Все познание состоит в восприятии предмета, определяемого посредством какого-либо специфического качества⁴¹; ибо даже в определенном восприятии только те качества, которые восприняты в неопределенном восприятии, запоминаются и распознаются. Разница между ними заключается в том, что в неопределенном восприятии мы воспринимаем индивидуальное в первый раз, и хотя мы воспринимаем при этом его логически-классовый признак, мы не сознаем, что он является общим всем индивидам этого класса⁴². Когда мы воспринимаем индивид во второй или третий раз, мы устанавливаем, что родовой признак является общим для всего класса.

³⁷ «Sarvārthasiddhi», III. 27.

³⁸ Бхаскара относительно I. 1. 17.

³⁹ «Tattvamuktākalāpa», IV. 28.

⁴⁰ Внешние свойства доступны восприятию. Когда мы слышим звук, *вритти* уха выходит. Воздух является объектом чувств. Свет доступен для осязания и зрения, хотя он и не имеет запаха.

⁴¹ Saviśeṣavastuviśayatvāt sarvapramāṇānām (I. 1. 1).

⁴² «Tattvamuktākalāpa», IV. 32.

Для Рамануджи реальны только индивидуальности. Не существует такой вещи, как логически-классовая сущность, содержащаяся в индивидах, хотя и есть сходство (*сагришья*) в индивидах, как например расположение частей (*санстхана*). Мы строим понятие на факте сходства. Это сходство является основой употребления того же слова⁴³. Веданта Дешика доказывает, что само по себе различие (*бхега*) не относится к тому факту, который оно различает. Соответственно, восприятие может дать нам как знание факта, так и его отличие⁴⁴. Как то, так и другое не определяют друг друга и не зависят одно от другого. Они, вероятно, определяют друг друга, когда их пытаются объединить. Но даже если мы допустим все это, трудно понять, как возможно различие, которое ничего не различает⁴⁵.

Последователями Рамануджи йогическое восприятие как независимый источник знания не допускается. Каждое чувство имеет свой собственный круг объектов, и даже когда чувство хорошо натренировано, оно не может охватить объект, принадлежащий другим чувствам. Ухо не может видеть, а глаз — слышать. Если йогическое восприятие действует через чувства, то оно ничем не отличается от чувственного; если оно не зависит от всякого опыта, то тогда оно недействительно.

Смрити, или память, рассматривается как нечто действенное, и ей отводится самостоятельное место. Мы не можем подвести ее под восприятие по той причине, что знание, отложившееся в памяти, предполагает восприятие, так как тогда даже вывод, который предполагает перцептивное знание, должен быть подведен под восприятие.

Вывод — это знание, получаемое из общего принципа. В самом деле, отдельный случай предполагает общий принцип. Ряд случаев помогает нам избавиться от наших сомнений. Путем *тарки*, или косвенного доказательства, и посредством использования как положительного, так и отрицательного примеров мы исключаем несущественное и устанавливаем общее правило⁴⁶. Силлогизм имеет три члена — первые три или последние три пятичленного силлогизма ньяйи. Сравнение не признается чем-то независимым, так как оно представляет собой либо воспоминание, либо вывод. Подразумеваемое (*артханапatti*) и предполагаемое (*самбхава*) также входят в вывод.

Рамануджа признает авторитет священного писания. Высшая реальность, которая является единственной причиной мира, познается только путем шастр⁴⁷ и не является объектом других форм познания. Брахман не является предметом восприятия⁴⁸. Никакое обобщение опыта не может доказать или опровергнуть истинность Брахмана⁴⁹. Его реальность, на которую указывает разум, находится за пределами той области, в которой мы можем непосредственно наблюдать или понимать конечным разумом. Священное писание — это наш единственный источник, позволяющий рассматривать сверхчувственные материи, хотя разум может быть использован в помощь писанию⁵⁰. Веды вечны, так как в каждую мировую эпоху Ишвара только повторяет их. *Смрити* и эпические поэмы истолковывают идеи,

⁴³ Ср. это с джайнской точкой зрения.

⁴⁴ «Sārvarthasiddhi», v. 14.

⁴⁵ Считается, что *абхава*, или небытие, должно быть объектом восприятия, так как небытие предмета означает его существование где-то. Посредством *анупалабдхи*, или невосприятия, мы познаем, что сознание не всегда имеет предметы, с которыми оно связано (I. 1. 1).

⁴⁶ «Sārvarthasiddhi», IV. 47.

⁴⁷ I. 2. 1.

⁴⁸ I. 1. 3.

⁴⁹ I. 2. 23.

⁵⁰ II. 1. 12. Ямуначарья принимает весьма разумную точку зрения по отношению к соперничающим догматическим направлениям. Отказываясь принять утверждение своего оппонента, он замечает: «Все это учение может иметь вес у верующих. Мы — неверующие, и поэтому нам необходима логика, чтобы убедить нас» («Siddhitrāya», p. 88).

закрывающиеся в ведах, и поэтому они так достоверны. «Панчаратраагамы» могут быть также приняты за истинные, так как они обязаны своим происхождением божественному Васудэве⁵¹.

Айтхья, или предание, когда оно правдиво, является священным знанием (*агамой*)⁵².

Рамануджа соглашается, что мысль сама по себе не может дать нам истины. Даже веды дают нам только относительное знание. Необходимо нечто большее, чем простое понимание слов священного писания. Интуитивное восприятие (*сакшаткара*) реальности, которое не является ее логическим пониманием, возможно лишь в созерцании, имеющем характер молитвы⁵³. Вамадэва и другие смотрели на того же самого Брахмана как на наделенного материальными и духовными объектами, выполняющими роль отличительных признаков его различных состояний⁵⁴. Это, то есть наивысшее знание, включает в себя использование непознаваемых элементов души. Разум обладает другими способами исследования природы реальности, и все эти способы находятся между собой в связи как в своей конечной цели, так и в своей первооснове. Чтобы осознать истину, разум должен мобилизовать все свои возможности и действовать с полным напряжением. Разум в своем полном развитии содержит как рассудок, так и чувство. Безусловно, имеются как ложные чувства, так и ложное познание. Верно также, что на более низком уровне чувства и познание изолированы. Как познание систематизируется, так и чувства преобразуются и упорядочиваются, то есть они осознаются. Так как объект, познанный интуитивно, представляется не непосредственно, то сущность интуиции кажется не непосредственной, или репрезентативной, по своему характеру; однако что касается непосредственности и ясности, то они не ниже знания, полученного путем восприятия⁵⁵. Как мы увидим, это знание возникает благодаря божественному милосердию, достигаемому ежедневным служением богу и молитвами. Это религиозный опыт или непосредственное осознание бесконечности. Единичная душа находится в интимной связи с первичной реальностью.

Если все познание есть познание реальности⁵⁶, то как случается, что наше знание иногда не соответствует вещам? Объект, появляющийся в ложном восприятии, не призрак, а реален, ибо, согласно доктрине квинтопликации (*панчикарана*), все предметы физического мира, поскольку они содержат в различных пропорциях пять элементов, сложны. «То, что один предмет называется "серебром", а другой — "раковиной", имеет свою причину в относительном преобладании того или другого элемента. Мы замечаем, что раковина подобна серебру; таким образом, восприятие само сообщает нам, что некоторые элементы последнего действительно существуют в первом». Сходство в некоторых отношениях указывает на частичное тождество субстанции. Мы видим воду в мираже только потому, что она существует в связи с частицами света и земли. Когда белая раковина воспринимается как желтая человеком, страдающим желтухой, желтизна глаза передается раковине вместе с лучами, идущими из органа зрения, и белый цвет раковины затемняется. Какой бы ненаучной ни была эта теория, она показывает нежелание Рамануджи отказаться от своего взгляда: познание всегда есть познание реальности. Даже в снах бог создает объекты для наслаждения или страдания индивида в соответствии с его достоинствами или его недостатками⁵⁷. Бог, «создавая весь мир

⁵¹ «Tattvamuktākalapā», IV. 121.

⁵² Когда оно ложное, то это случай агамахасы.

⁵³ R. B., III. 2. 23.

⁵⁴ III. 2. 24.

⁵⁵ R. B., III. 4. 26.

⁵⁶ Sarvaṁ vijñānajatam yathārtham (I. 1. 1).

⁵⁷ См. также R. B., III. 2. 5 и 6.

как предмет наслаждения для отдельных душ в соответствии с их добрыми или злыми поступками, создает определенные предметы такой природы, что они становятся обычными объектами сознания, хотя некоторые вещи сотворены так, что они могут быть восприняты только особыми лицами и существуют лишь какой-то ограниченный промежуток времени. Это отличие предметов, являющихся объектом всеобщего сознания, от не являющихся подобными объектами, создает различие между тем, что называется «устраняющим предметом» и «устраняемым предметом»⁵⁸. Ошибочно думать, что одни познавательные способности имеют своими объектами ложные вещи, а другие — истинные.

Теория Рамануджи как будто объясняет все ошибки. Хотя он поддерживает ту точку зрения, что всякое знание есть знание реальности, он не говорит, что знание есть знание реальности как целого. Наше познание обычно несовершенно и неполно. Когда мы принимаем кусок раковины за серебро, мы замечаем одни признаки и не замечаем других. Представляя себе раковину «желтой», мы не замечаем ее белизны. В переживаниях во время сна мы не обращаем внимания на то, что предметы являются личными и свойственны только тому, кто спит, а не другим. Даже в том, что обычно принимается за истинное знание, мы игнорируем многое из того, что не нужно для практических целей. Хотя истинное и ложное знание неполно, первое отмечает черты, необходимые для поставленных целей, и служит нашим нуждам; второе не может привести к желаемому результату. Истинное знание полезно в жизни. Мираж является ошибкой не потому, что в нем нет элемента воды, а потому, что вода, содержащаяся в нем, не утоляет нашей жажды. Истинно то, что представляет реальность (*япхартха*), и то, что практически полезно (*вявахаранугуна*)⁵⁹.

Хотя всякое познание дает представление о некоторых аспектах реальности, познание является неполным и несовершенным до тех пор, пока оно не дает представления о всей реальности целиком. Возможность ошибки не устраняется до тех пор, пока наши знания не станут полными и исчерпывающими, а познающий индивид не освободится от всяких недостатков. В сансаре это невозможно, хотя стремление к этому существует.

Рамануджа верит в имманентную необходимость, имеющуюся в природе познания. Она является той необходимостью, которая позволяет неопределенному познанию превращаться в определенное. Наши суждения всегда и всюду стремятся связать частное с более широким целым. Когда познание находится на высшей точке, то есть когда оно достигает своей цели, мы получаем единый организованный опыт, включающий ряд составных частей с их специфическими функциями. В таком целом каждый член характеризовался бы своим собственным местом и функцией и, хотя он и конечный, был бы тем не менее индивидуальным и единственным в своем роде. Джива, когда она свободна, достигает идеала совершенного познания.

Шанкара совершенно прав, полагая, что голое тождество не может быть охвачено мышлением, но не следует обвинять мышление за то, что оно не в состоянии достигнуть невозможного. Когда субъект является простым тождеством с самим собой, то суждение, в котором утверждается, что *S* есть *P*, неправильно, ибо мы можем только сказать, что *S* есть *S*. Со стороны значения это утверждение ложно и, как всякое тавтологическое суждение, бесполезно. Но Рамануджа говорит, что суждение хотя и утверждает тождество субъекта и предиката, однако содержит в себе и другой равно важный фактор — что субъект и предикат различны. Не может быть суждения, если нет тождества, существующего благодаря различным сторонам предмета, но тождество должно проявляться в различии и преодолевать его. Тождество является отношением, а всякое отношение требует двух членов,

⁵⁸ I. I. 1.

⁵⁹ «Jatīndramatadīpikā».

которые соотносятся. Если члены не различны, они не могут быть соотносимы. Отрицание всякого различия делает невозможным даже отношения тождества. В абсолютной самотождественности не может быть и речи о тождестве. Даже когда мы говорим, что *S* есть *S*, мы делаем такое предположение лишь в связи с предполагаемым различием. Шанкара доказывает, что когда мы говорим «это есть ты», то имеется кажущееся различие между субъектом и предикатом, а суждение утверждает его как истинное тождество между ними. Но Рамануджа заявляет, что тождество и различие применимы лишь к тем элементам, которые имеют одну и ту же степень реальности. Всякое тождество есть тождество в различии и посредством различия, и каждое суждение свидетельствует об этом. В суждении «небо есть голубое» «небо» и «голубое» не тождественны, но они и не абсолютно различны. Объект и свойство голубизны сосуществуют, хотя и имеют различные значения. Относительный взгляд на мышление лучше всего применяется к истолкованию природы реальности, так как реальность является совершенной системой, определяемой своим содержанием и определяющей свое содержание. Это ложный образец вразумительности, который рассматривает разумную природу мышления как дефект. Познание, чтобы стать познанием, должно развернуть и развить систему отношений, посредством которых оно утверждает свое существование. Действенным жизненным принципом будет тот, который внутренне отличает себя и при этом остается свободным. Шанкара считает, что система отношений ведет к бесконечному регрессу. Отношение подразумевает два элемента, а с самим отношением — три; и если мы добавим к ним их взаимные отношения друг к другу, то это приведет нас к бесконечному регрессу. Рамануджа отклоняет эту точку зрения в пользу динамической реальности, в которой заключена возможность самооткровения. Он не верит, что нет отношений там, где есть единство, и что там, где имеются отношения, нет единства. Миром познания является единое целое, детальное развитие или выражение единственного принципа. Бог и мир одинаково реальны, и каждый из них должен быть реален друг через друга, а это возможно лишь при условии, что мы будем рассматривать систему как единый опыт личного характера. Ум достигает полного понимания бога как сознающего себя разума. Истина является индивидом, элементы которого являются меньшими индивидами.

■ ПРИЧИНА И СУБСТАНЦИЯ

Рамануджа принял теорию *саткарьявады*. Каждое действие заключает в себе ранее существовавшую материальную причину. Изменение состояния является смыслом причинности⁶⁰. Нити — причины ткани, так как ткань представляет собой всего-навсего перекрещенные нити⁶¹. Существование и несуществование — это различные состояния субстанции. Несуществование только относительно и не абсолютно.

Все, что имеет свойства, является субстанцией, или *гравьей*. Основанием (*агхара*) является субстанция, а то, что зависит от нее (*агхейя*), будет не-субстанцией (*агравьей*). До тех пор пока вещи суть дравья, свойства и отношения выступают как адравьи. Лампа — субстанция, так же как и свет (*прабха*), хотя последний будет также гуной, или качеством. Буддхи — субстанция, так как он имеет свойство расширяться и сжиматься, это также свойство *я*⁶². Весь мир как *вишешана*

⁶⁰ Avasthāntarāpattir eva hi kāryatā (R. B. G., XIII. 2).

⁶¹ R. B., II. 1. 19–20. См. также II. 1. 16.

⁶² «Tattvamuktākalāpa», IV. 7.

(зависимый) бога несубстанционален (*агравья*) с точки зрения Ишвары, хотя он содержит дравью и адравью как элементы и качества. Вишешана может быть субстанцией, подобно джняне. Тогда как субстанции являются материальной причиной, не-субстанции такой причиной служить не могут⁶³. Субстанции выступают как *пракрити*, или материя, *кала*, или время, *шуддхасаттва*, или чистая материя, *дхармабхутагжняна*, или атрибутивное сознание, *джива*, или индивидуальная душа, и *Ишвара*, или бог⁶⁴. В то время как первые три не имеют сознания (*гжага*), бог и душа являются сознательными (*адгжага*), а джняна имеет черты и того и другого. Это не похоже на субстанции, не имеющие сознания, так как оно может вывиться само и выявить внешние объекты. Однако познание никогда не бывает для себя, но всегда для другого, для я. Познание является единственным придатком я и называется *дхармабхутагжняной*. Я познает тот или иной объект, когда джняна проявляется через то или другое чувство и вступает в контакт с предметом. Предполагается, что субъекты и объекты существуют самостоятельно и вступают в отношения друг с другом посредством познания.

Пять свойств звука, сопротивление, форма, вкус и запах, а также связь, количество, число, величина, индивидуальность, соединение, различие, так же как и желание, отвращение, удовольствие, страдание, воля и понимание, являются не-субстанциями.

■ Я И СОЗНАНИЕ

Шанкара верит, что различие между субъектом и объектом относительно, так как реальность представляет собой единого, нераздельного Брахмана. Рамануджа оспаривает этот взгляд и считает, что природа сознания свидетельствует о существовании перманентного мыслящего субъекта, а также о существовании объектов, отличных от я⁶⁵. Познание включает восприятие различия. Нет средства познания, позволяющего нам воспринимать простое недифференцированное бытие. Даже если бы оно существовало, то это поставило бы Брахмана в положение объекта и, таким образом, включило бы его в область преходящего. Не может существовать чистое сознание. Это либо доказывается, либо не доказывается. Если доказывается, что чистое сознание реально, то отсюда должно следовать, что оно обладает атрибутами; если не доказывается — тогда оно не существует, как не существует небесного цветка⁶⁶. Даже Шанкара приписывает сознанию такие качества, как вечность, способность к самоосвещению. Познание, конечно, самоосвещающееся (*сваямпракаша*), но оно также является объектом познания (*ведья*). Нет необходимости в том, чтобы все известное должно было быть лишенным сознания (*гжага*) объектом.

Если бы познание было безграничным, то его объекты тоже должны были бы быть безграничны, чего, однако, нет. Было бы ошибкой думать, что познание существует во время глубокого сна и в других подобных состояниях как чистое познание, свободное от всяких объектов. «Ибо человек, очнувшийся от глубокого сна, никогда не представляет себе состояния своего сознания во время сна в такой форме: «Я был чистым сознанием, свободным от всего личного и противопоставленным всему остальному в природе, говорящему о незнании (*аджняна*)». Он думает только так: «Я хорошо поспал». Эта форма рассуждения показывает, что даже во время сна личность, то есть я, была сознающим субъектом, а также субъектом,

⁶³ «Tattvamuktākalāpa», V. 2.

⁶⁴ Там же, I. 6.

⁶⁵ Na ca nirviṣayā kācit saṁvid asti.

⁶⁶ Saṁvit siddhyati vā na vā, siddhyati cet sadharmatā syāt, na cet tuccatā gaganakusumādivat (I. 1. 1).

воспринимающим наслаждение. Даже когда личность говорит, что она «не создала ничего», это значит, что сознающее я продолжало существовать и то, что отрицалось, является объектом познания»⁶⁷. Джняна известна только в отношении к объекту, и во время глубокого сна она не функционирует, так как нет объекта. Даже во время глубокого сна остается в свойственном ей состоянии самосознания вместе с джняной, не функционирующей в это время. Личность всегда является я и никогда — чистым познанием. Шанкара допускает эту идею, когда говорит, что личность существует в глубоком сне как свидетель (*сакшин*) общего незнания, хотя орган личного (*аханкара*) исчез. Но то, которое не знает, не может быть свидетелем (*сакшин*). Чистое познание не является свидетелем. Сакшин — это познающий, то есть субъект. Субъект существует даже в глубоком сне, только мы не осознаем этого, так как он пересиливается *тамасом*. Если бы он не существовал в глубоком сне, мы не могли бы помнить, проснувшись, что хорошо спали. Но для этого перманентного я память была бы невозможна, и мы не могли бы узнать что-либо сегодня как нечто такое, что мы видели вчера. Даже если бы сознание отождествлялось с сознающим субъектом и признавалось за перманентное, сам факт узнавания было бы нелегко объяснить. Ибо оно предполагает не только сознание, но и сознающего субъекта, продолжающего существовать от более раннего к более позднему моменту⁶⁸. Я — не самосветящееся познание, а только его субъект. Мы говорим не «я — сознание»⁶⁹, а только «я — познающий»⁷⁰.

Самосветящийся характер познания происходит от я, или познающего. Существование познания и его самосветящегося характера основывается на его связи с я⁷¹. Доказывать, что установленный таким путем субъект является стороной объекта, «не лучше, чем утверждать, что собственная мать — бесплодная женщина». Познающий в той же степени, что и познание, не может быть отнесен к самоощущению (*аханкара*), являющемуся лишенным разума действием пракрити. Я представляет собой сущность познания и имеет также познание своим свойством⁷². Это познающий, а не просто свет⁷³. Не следует думать, что, для того чтобы быть познающим, необходимо быть существенным образом изменяющимся. Ибо быть познающим — это значит быть субстратом свойства познавать, а так как познающее я вечно, то и познание, которое является его свойством, также вечно. Однако это вечное познание не всегда проявляет себя. Познание, которое само по себе безгранично (*сваям апариччиннам*), способно сужаться и расширяться. Благодаря влиянию кармы оно сужается, когда приспособляется к различной работе и по-разному определяется различными чувствами. Считается, что по отношению к этим адаптациям, вызванным чувствами, оно появляется и исчезает. Познание никогда не перестает существовать, хотя оно действует в течение своей жизни более или менее ограничено. Но так как свойство адаптации не является основным и осуществляется посредством действия, я в принципе рассматривается как неизменное⁷⁴.

Рамануджа оспаривает ту точку зрения, что сознание никогда не бывает объектом. Хотя оно и не является объектом, когда освещает другие вещи, оно может быть объектом и часто становится им. Ибо простое наблюдение показывает, что сознание одного лица становится объектом познания другого, как, например, в

⁶⁷ I. 1. 1. См. также II. 3. 31.

⁶⁸ Pratisaṃdhānam hi purvaparakālasthāyinaṃ anubhavitāram upasthāpayati, nānubhūtimātram (I. 1. 1).

⁶⁹ Anubhūtir aham.

⁷⁰ Anubhavāmy aham.

⁷¹ I. 1. 1. См. также II. 3. 18.

⁷² Cidrūpa... caitanyaguṇaka.

⁷³ Jñātaiva na prākāśamātram. См. также Bṛh. Up., IV. 3. 7 и 14; IV. 5. 15; Chān., VIII. 12. 3 и 4; VIII. 26; Pṛaśna, IV. 9; VI. 5; Tail, II. 4.

⁷⁴ I. 1. 1.

тех случаях, когда по дружелюбному или недружелюбному виду лица мы заключаем о чем-то или когда прошлые состояния собственного сознания становятся объектами его настоящей познавательной способности. Сознание не утрачивает своей природы только оттого, что оно становится объектом сознания. Мы не можем сказать, что сознание самодеказательно. Для Рамануджи основная природа сознания состоит в том, что оно проявляется по отношению к своему субстрату в настоящий момент через свое собственное бытие, или в том, что оно способствует доказательству своего объекта посредством собственного бытия⁷⁵. Когда лишённые сознания вещи обнаруживаются, они обнаруживаются не по отношению к самим себе. Другие свойства я, такие, как границы распространения их атомов, вечность и т. д., и прошлые состояния сознания обнаруживаются не благодаря самим себе, а посредством акта познания, отличного от них⁷⁶.

БОГ

Из теории познания Рамануджи следует, что реальность не может быть голым тождеством. Она — определенное целое, которое поддерживает свое тождество в различиях и через различия. Насколько для Рамануджи ясно, что существует абсолютное я, настолько ему также ясно, что каждая конечная реальность является выражением этого я. Чтобы сделать возможным взаимодействие среди множественности существований, составляющие элементы всего мира должны иметь общую связь единства и взаимозависимости, которая должна быть духовным началом. Не только логика, но религиозный опыт требует сохранения конечного и допущения бесконечного как личного существа. Чувство личного общения с богом включает настоящее братство с «другим», божественной личностью. Ниргуна Брахман, который таращит на нас стеклянные глаза, не является для нас богом религиозной интуиции, несмотря на всю нашу набожность и молчаливое страдание. Рамануджа считает, что метод Шанкары ведет к пустоте, которую Шанкара пытается скрыть жонглированием понятиями. Его ниргуна Брахман — пустой звук, вроде знаменитой кобылы Орlando, у которой были все достоинства, если не считать одного маленького недостатка: того, что она была мертва. Такого Брахмана ничем нельзя постигнуть: ни восприятием, ни умозаключением, ни священным писанием⁷⁷. Если источники познания относительны, то они не могут сообщить нам чего-либо, превосходящего опыт; если неправдивы священные писания, то таков же и Брахман, о котором они рассказывают. В первичной реальности, называемой богом, мы имеем определенность, ограниченность, различимость, инобытие, которые в то же время растворены друг в друге, содержатся друг в друге и объединяются друг с другом. Конечное имеется в самой бесконечности. Брахман обладает внутренним различием (*svagatabheda*), но он является синтетическим целым, включающим души и материю как свои элементы (*chidachidvishishtā*)⁷⁸. Свойства бытия (*sat*), сознания (*चित्*) и блаженства (*ананда*) придают Брахману определенный характер и индивидуальность. Познание Брахмана непосредственно и не зависит от органов чувств⁷⁹. Он всеведущ и имеет прямую интуицию всего. Брахман — высшая индивидуальность, в то время как личности являются несовершенными индивидуальностями. Индивидуальность предпола-

⁷⁵ Anubhūtitvaṁ nāma vartamānadaśāyāṁ svasattayaiva svāśrayam pratiprakāśamānatvaṁ, svasattayaiva svaviśayasādhanaṁ vā (I. 1. 1).

⁷⁶ См. «Śrutaprakāśika».

⁷⁷ I. 1. 2.

⁷⁸ I. 1. 2; S. D. S., IV.

⁷⁹ I. 2. 19.

гает наличие способности намечать и осуществлять свои цели. Бог — совершенная индивидуальность, так как он содержит весь опыт в самом себе и не зависит ни от чего внешнего по отношению к нему. Различия, необходимые для индивидуальности, содержатся в нем самом. Наиболее выдающимися свойствами бога являются познание, могущество и любовь (*каруна*). Благодаря своей любви бог сотворил мир, установил законы и постоянно помогает всем, кто пытается достичь совершенства⁸⁰. Хотя каждое свойство само по себе отлично от остальных, все они относятся к одному и тому же тождеству и не дробят целостности его существования. Связи бога с ними естественны (*свабхавика*) и вечны (*сана-тана*)⁸¹. Считается, что эти свойства должны быть абстрактны, отличны от материи и душ, которые тоже называются атрибутами бога. Ишвара является опорой (*адгара*) как для своих собственных основных качеств, так и для зависящих от него объектов⁸². Верховное существо имеет «божественную форму, свойственную самой себе, состоящую не из пракрити и не обусловленную кармой»⁸³. Тело не является простым сочетанием элементов или чего-либо такого, что поддерживается *праной*, или дыханием жизни. Оно — не местонахождение чувств и не причина наслаждения или страдания. Согласно Раманудже, это «любая субстанция, которую душа, обладающая сознанием, способна полностью контролировать и поддерживать в своих собственных целях и которая находится по отношению к душе в полностью подчиненном состоянии»⁸⁴. Хотя и воплощенный, бог не страдает, так как карма, а не воплощение является причиной страдания⁸⁵. Он властелин кармы, так как эта последняя сама по себе не может вызывать последствий. Действие, которое неразумно и скоропреходяще, неспособно привести к результату, связанному с будущим временем⁸⁶. Верховное божество дарует различные формы наслаждения в этом мире и на небесах. Мы можем также сказать, что Брахман не имеет формы⁸⁷, хотя он и связан с различными формами, ибо «индивидуальная душа связана с формой тела, в котором она живет, так как она участвует в наслаждениях и страданиях, которые вызывает тело; но так как Брахман не разделяет этих наслаждений и страданий, то она не обладает формой»⁸⁸. Ни страдания душ, ни изменения материи не затрагивают Брахмана. Все зло является результатом плохого прошлого, продукта жизни души в сансаре. Бог ни в какой мере не ответствен за это. Над бесконечным непрерывным рядом существований он царит в свете, где ни одна тень не может омрачить его славы⁸⁹. Такая жизнь возможна также для освобожденных духов, и тем более она возможна для бога⁹⁰.

Души и материи постигаются в единстве с сущностью бога и относятся к верховному существу, как атрибуты к субстанции, как части к целому, как тело к душе⁹¹, которая оживляет тело. Они называются также *пракарами*, или видами, *шешами*, или принадлежностями, *ниямами*⁹², или контролируемыми, тогда как бог является опорой (*пракари*), контролером (*ниянта*) и главой (*шеши*)⁹³. Они реальны и по-

⁸⁰ «Rahasyatrayasāra», XXIII.

⁸¹ «R. B.», II. 1. 15.

⁸² «Rahasyatrayasāra», III.

⁸³ I. 2. 1.

⁸⁴ II. 1. 9.

⁸⁵ I. 1. 21.

⁸⁶ III. 2. 37.

⁸⁷ Brahmarūparahitātulyam eva.

⁸⁸ III. 2. 14.

⁸⁹ I. 1. 21.

⁹⁰ III. 3. 27.

⁹¹ Ср.: Jagat sarvaṁ śarīraṁ te. «Rāmāyana» Juddhakāṇḍa, I. 20. 26; «Tiruvāymoi». I. 1. 8; Bṛh. Up., v. 7.

⁹² Ниямьятам определяется Веданта Дешикой как «татсаннальпадхина саттастхитиправриттикатвам».

⁹³ III; R. B., II. 4. 14.

стоянны, хотя контролируются только Брахманом во всех его изменениях и эволюциях. Считается, что отношение тела к душе лишь приблизительно выявляет природу зависимости мира от бога. Так как тело (*шарира*) разлагается, когда удаляется душа, то оно имеет лишь производное существование; движение тела подчиняется воле души⁹⁴. Мир находится в том же отношении к богу, то есть он ведет свое существование от бога и подчиняется его воле⁹⁵. Ишвара существует с дживой как своим внутренним телом и с миром как своим внешним телом. Если душа и материя являются атрибутами бога, то это не означает, что они не являются субстанциями в себе, обладающими атрибутами со своими собственными видами, энергией и деятельностью. Пример души и тела показывает, что тело имеет свои собственные качества, хотя эти качества являются качествами души. Эта гипотеза помогает Раманудже объяснить гармонию вселенной и взаимодействие реальностей, чтобы образовать единый мир. Благодаря высшему разуму мир един, и разум придает органическую связь многочисленным духовным реальностям и место и функцию каждой из них. Души (*бхокта*), материя (*бхогья*) и бог (*прерита*)⁹⁶ составляют триединство благодаря их естественным различиям (*сварупабхеда*) и единство вследствие тождества (*айкьям*) видов и субстанций (*пракара* и *пракари*)⁹⁷. Тождество означает лишь нераздельность существования (*апритхаксигху*).

Концепция бога Рамануджи не является концепцией крайнего предела входящего ряда реальностей, самосознающих индивидов и тем более концепцией простого абсолюта, существующего над вселенной и за пределами ее. В то время как сознательные и бессознательные объекты вселенной сосуществуют с богом, они, однако, производятся от него и поддерживаются им. Плюральная вселенная реальна как раз в том же смысле, как реален бог. Однако вселенная зависит от бога как его основание, его *ratio essendi*, но не как его причина. Бог не должен рассматриваться как просто имманентное основание, ибо тогда он должен восприниматься всецело дифференцированным во «многом», или «многое» должно быть воспринято как всецело поглощенное в недифференцированном единстве бога. Для Рамануджи бог — трансцендентное и имманентное основание мира. Бог — индивид, а не простая сумма других индивидов, и поэтому его нельзя смешивать с мыслящими индивидами и объектами их мысли.

Бог из самого космического порядка утверждает мир как первичное основание и опору и получает мир обратно после его разрушения⁹⁸. Творение и разрушение не нужно воспринимать как события во времени, но они должны истолковываться как значимая логическая зависимость от единого верховного существа. Один Брахман беспричинен, тогда как все остальное причинно⁹⁹. Хотя Брахман ответствен за мир, который несовершенен, он не затрагивается его несовершенствами. Рамануджа отождествляет верховный дух с Вишну и наивысшие атрибуты приписывает ему. Брахма и Шива — тоже Вишну¹⁰⁰.

Божественный дух можно рассматривать несколькими способами. «Брахман» может означать центральное единство, когда души и материя рассматриваются как его атрибуты или комбинированное целое, когда реальность принимается за Брахмана, и только за Брахмана. Брахман является верховной реальностью, для

⁹⁴ Сварупашритам Санкальпадхинам.

⁹⁵ *Isvarasya rūpāśritam in icchādhīnam.*

⁹⁶ *Śvet. Up., I.*

⁹⁷ Брахман является пракаравишиштапракари.

⁹⁸ I. 1. Ср. «*Tiruvāymoyi*», X. 5. 3. Философия Рамануджи называется *вишиштагвайтам* по той причине, что оно настаивает на не-дуализме двух различных объектов, вишитайор адвайтам.

⁹⁹ II. 3. 9.

¹⁰⁰ Ср. «*Tiruvāymoyi*», X. 10. 1.

которой миром является тело или атрибутом (*вишемана*) — мир. Этот мир может проявляться, как в создании, или не проявляться, как в пралайе. Даже при последнем условии атрибуты душ и материи существуют, хотя и неосязаемы. Условием абсолютного освобождения для всех является конец мира. Это идеал, к которому стремится движение вселенной. Когда он достигнут, души обретают вновь свою невинность и существуют на небесах перед лицом бога. Даже природа проявляет свою форму саттвы. Этот идеальный мир присутствует в боге. Это состояние уже индивидуализировано. Оно не может быть отождествлено с состоянием душ и материи, в пралайе. Независимо от телесного мира Ишвара имеет идеальную материальность, особый род пластической материи, посредством которой он осуществляет свою безграничную способность проявляться как нечто отличное и многообразное, хотя внутренне он един и единообразен. Однако его сущность также должна отличаться от этого *нитья вибхути*.

Рамануджа выводит свою концепцию реальности из священных книг. Веды провозглашают, что Брахман обладает благоприятными свойствами. «Истина, познание и бесконечность есть Брахман», — говорится в упанишаде. Эти несколько определений относятся к единой верховной реальности и провозглашают, что абсолютный Брахман является неизменным совершенством и обладает разумом, который всегда безграничен, так как разум освобожденных душ в течение некоторого времени находился в ограниченном состоянии. Он бесконечен (*анантам*), так как его природа свободна от всех ограничений места, времени и субстанции и отличается по характеру от всех других вещей. Бесконечность характеризует как свойства, так и природу Брахмана, чего нельзя сказать в отношении душ, называемых вечными (*нитья*)¹⁰¹. Она — первое без второго, так как нет другого бога, кроме как бог. Рамануджа допускает, что имеются тексты писания, в которых отрицаются все утверждения относительно Брахмана, но доказывает, что эти тексты отрицают только ограниченные и ложные атрибуты, а не все имеющиеся атрибуты. Когда утверждают, что мы не можем постичь природу Брахмана, то это означает только то, что слава Брахмана так велика, что ее не может постичь ограниченный разум. Тексты, которые отрицают множественность, объясняются как тексты, имеющие в виду отрицание реального существования вещей обособленно от высшего духа, который тождествен всем вещам. Высший дух существует во всех формах как душа всего (*сарваśьятматая*). Упанишады провозглашают, что в наивысшей интуиции «не видно больше ничего, не слышно больше ничего и неизвестно больше ничего», кроме Брахмана. Рамануджа объясняет это так: «Когда размышляющий набожный человек осознает интуицию (*анубхава*) Брахмана, которая состоит из абсолютного блаженства, он не видит ничего, кроме нее, так как вся совокупность вещей заключена внутри существа (*сварупа*) и во внешнем проявлении (*вибхути*) Брахмана»¹⁰². Рамануджа истолковывает знаменитый текст Тат «твам аси» в соответствии со своим взглядом на познание. Шанкара придерживается того мнения, что текст «Это есть ты» предназначен для того, чтобы установить метафизическое тождество между Брахманом и индивидуальной душой, когда их специфические черты не принимаются во внимание. В суждении «Это есть тот Дэвадатта» выраженная мысль относится к Дэвадатте, и только к нему одному. Чтобы понять тождество между *С* и *Р*, мы должны исключить «это» и «тот». Пока мы не сделаем этого, *С* и *Р* никогда не отождествятся, и это изречение утверждало бы противоречие. Поэтому текст «Это есть ты» означает абсолютное единство Брахмана и индивидуальной души, которую мы должны были бы осознавать, отбрасывая воображаемые различия, выводимые из авидьи. Рамануджа возражает против этого утверждения и считает, что каждое суждение является синтезом раз-

¹⁰¹ Deśakālavastuparicchedarahitam ... sakaletaravastuvijātiyam (I. 1. 2), I. 3. 7.

¹⁰² I. 3. 7.

личий. Когда Брахман и индивидуальная душа ставятся в отношения субъекта и предиката (*саманадхикаранья*)¹⁰³, отсюда следует, что между ними существует различие. Субъект и предикат являются *различными* значениями, относимыми к *одной и той же* субстанции. Если оба значения не могут сосуществовать в одной и той же субстанции, то суждение ложно. Мы различаем субъекты и предикаты в значении и интенсивности, но соединяем их в их применении или распространении. Поэтому выражение «Это есть ты» выявляет комплексный характер первичной реальности, которая обладает индивидуальными душами как чем-то врожденным ей¹⁰⁴. Брахман и джива связаны, как субстанция и атрибут (*вишеша* и *вишешана*, или душа и тело¹⁰⁵). Если бы не было различия между ними, мы не могли бы сказать, что одно является другим. Имеются отраженные в писании утверждения, в которых мистическая душа отождествляется с верховным и призывает других поклоняться ей. Утверждение Индры «Размышляй обо мне» и заявление Вамадэвы «Я есть Ману, я есть Сурья» толкуются Рамануджей как подтверждение взгляда, что Брахман — это внутреннее я всего (*сарвантараматвам*)¹⁰⁶. Так как бесконечное существо живет во всем, можно сказать, что оно живет в любом индивиде, и поэтому можно сказать вместе с Прахладой, что как Брахман «образует мое я, так и: «все — от меня, я есть все, во мне все»¹⁰⁷. Все слова, прямо или косвенно, относятся к Брахману¹⁰⁸.

Вишнуистская теология основана на ведах и на агамах, на пуранах и на Прабаддхаме. Ведаы говорят об абсолюте в себе и о внутреннем правителе. Агамы Панчаратры принимают теорию *вьюх*, или проявлений. Пураны внушают поклонение аватарам, как, например, Раме и Кришне. Дравидийская Прабаддхама полна благочестивых высказываний, обращенных к образам из храмов Южной Индии. Поэтому говорят, что единый абсолют, отождествляемый с Вишну, существует в пяти различных видах, образах и т. п. (*арча*), воплощениях (*вибхава*), проявлениях (*вьюха*), подобно Санкаршане, Васудэве, Прадьюмне и Анируддхе, неощутимой (*сукшма*) форме Васудэвы, или верховного духа и внутреннего правителя всех (*антарьямин*). Иногда наивысший вид (*пара*) считается Нарияной или Брахманом, обитающим в Вайкунтхе¹⁰⁹, где, говорят, бог существует в теле, сделанном из чистой саттвы. Бог в своей безграничной полноте преступает пределы собственных провозглашений. Современное олицетворение бога не исчерпывается космическими аспектами. Бог имеет свою самостоятельную жизнь, делающую возможными личные отношения с ним. В Вайкунтхе бог восседает на змее Шеша, поддерживаемый своей супругой Лакшми. Лакшми, образный символ творческой энергии бога становится в позднем вишнуизме божественной матерью вселенной, которая иногда перед богом заступает за слабые и грешные человеческие существа. Она является силой, вечно единой с богом. Тогда как Ишвара символизирует справедливость, Лакшми — милосердие, и оба качества соединены в божестве. Лакшми, Шакти Вишну, выступает в двух формах — *крия*, или принципе регулирования и контроля, и *бхути*, или принципе становления. Они, в ответ на силу и материю, позволяют Вишну стать действенной и материальной причиной вселенной. Всевысший имеет шесть совершенств — знание, энергию, силу, господство, муже-

¹⁰³ Samānam-ekam, adhikarānam-viśeṣaṇānam ādhārabhūtaṁ viśesyam.

¹⁰⁴ См. также II. 1. 23.

¹⁰⁵ Jīvaparamātmānoḥ śāriratmabhāvena tādātmyaṁ na viruddham. См. «Vedārthasamgraha», p. 32, 35, 44 и 110.

¹⁰⁶ I. 1. 31.

¹⁰⁷ «Visnu P.», I. 19. 85 цит. в R. B., I. 1. 31.

Sarvagatvad anantasya sa evaṁ avasthitah.

Mattas sarvam aham sarvam mayi sarvam sanatane.

¹⁰⁸ «Vadarthasamgraha», p. 30.

¹⁰⁹ Parabrahmaparavasudevadvacyo narayanah («Jatindramatadipika»).

ство и блеск¹¹⁰. В то время как высший дух Васудэва обладает всеми шестью качествами, три остальных выюхи обладают лишь двумя из них. Согласно Раманудже, выюхи являются формами, которые принимает верховный Брахман из сострадания к набожным. Они являются соответственно правителями индивидуальных душ (*санкаршана*), умов (*прадьюмна*) и личности (*анируддха*)¹¹¹. Вибхаварупы являются воплощениями Вишну. В своем введении к «Гитабхашье» Рамануджа говорит, что бог в своем бесконечном милосердии «принимал различные формы, не скрывая своей главной божественной природы, и раз за разом воплощался... не только ради облегчения бремени земли, но также и для того, чтобы стать доступным людям, даже таким, как мы, так при этом открывая себя миру, чтобы стать видимым для всех, и так совершая другие такие же чудеса, чтобы привести в восхищение сердца и глаза всех, — высших и низших». Бог Рамануджи — не безмятежное абсолютное, которое взирает на нас с высоты небес, он присоединяется к нам в переживаниях нашей жизни, разделяет наши дела и труды по созиданию мира. Аватары буквально означают сошедших от сверхъестественного (*апракрита*) к естественному (*пракрита*) порядку. Они являются главными (*мукхья*) или подчиненными (*гауна*). Когда Вишну вмешивается в естественный порядок, то у нас — первый случай; вдохновленные души¹¹² являются подчиненными воплощениями. Ищущие свободы поклоняются аватарам, к ним также прибегают те, кто жаждет богатства, власти и влияния. Бог живет в освещенных должным порядком образах (*пратима* или *вираха*). В «Артхапанчаке» говорится о страданиях, которые испытывает бог из-за своей любви к людям, допуская воплощения самого себя в идоле¹¹³. Бог, как антарьямин, пребывает во всех существах и сопровождает душу повсюду на небесах и в аду. Бог в человеке подобен вспышке молнии в сердце голубого облака¹¹⁴. Бог, как антарьямин, считается наивысшим из всех¹¹⁵.

■ ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ДУША

Абсолютность бога расценивается у Рамануджи как признание его существования в сфере его всеобщей деятельности, как признание свободных душ, которые хотя и черпают все, чем представляются, от бога, однако обладают такой спонтанностью и выбором, что заслуживают быть названы личностями. Рамануджа ведет энергичную и широкую полемику против тех, кто рассматривает индивидов как излишние варианты абсолютного, находящегося в самом себе. Индивидуальная душа посредством формы верховного является реальной, единственной, вечной, одаренной разумом и самосознанием, неделимой, неизменяющейся, непроницаемой и атомной¹¹⁶. Она отлична от тела, чувств, жизненного дыхания и даже от буддхи. Она познающая, она активное начало (*карма*) и пользуется наслаждениями *бхокта*). Она, в человеческом

¹¹⁰ См. также Viṣṇu P., VI. 5. 79.

¹¹¹ R. B., II. 2. 40.

¹¹² Āveśāvātāras.

¹¹³ «Несмотря на то что он всеведущий, он кажется несведущим; хотя он и дух, он выглядит как не-дух; хотя он господин сам себе, он кажется тем, кто находится под властью людей; хотя он всемогущ, он выглядит безвластным; хотя он полностью свободен ото всех нужд, он кажется нуждающимся; хотя он покровитель, он выглядит беспомощным; хотя он господин, он кажется слугой; будучи невидимым, он кажется видимым; будучи недоступным, он выглядит доступным».

¹¹⁴ Nilatoyadamadhyasthā vidyullekheva bhāsvara (в «Vedārthasaṁgraha»).

¹¹⁵ Cp. «Pañcarātrarahasya»:

Pūrvapūrvoditopāsti viśeṣakṣiṇakalmaṣaḥ.

Uttarottaramūrtīnām upāstiyadhikṛto bhavet.

См. S. D. S., IV.

¹¹⁶ II. 2. 19—32; II. 3. 18. «Gatīndramatadīpikā», VIII.

плане, прикреплена к грубому телу, к жизненному дыханию, которое является таким же орудием, как все органы чувств¹¹⁷, как пять органов действия и манас. Манас открывает душе внутреннее состояние и при помощи чувств передает знание внешних состояний. Функции манаса тройки: решение (*адхьявасая*), себялюбие (*абхи-мана*) и размышление (*чинта*)¹¹⁸. Атомная джива помещена в *хриппагме*. В глубоком сне она покоится в нем и в наивысшем я¹¹⁹. Сон — это непрерывание непрерывности я, как это следует из непрерывности работы, из факта памяти, из утверждений священного писания и из соответствия гипотез этическим предписаниям¹²⁰. Несмотря на свой атомический размер, джива посредством своих атрибутов познания, которые расщепляются и сужаются, может испытывать наслаждение и страдание во всем теле, точно так же как пламя лампы, такое крошечное само по себе, освещает такое множество вещей своим светом, который способен уменьшаться и увеличиваться¹²¹. Она может воспринимать объекты, удаленные во времени и в пространстве. Познавательная способность душ, как и в божественном деле, вечна по своему характеру, самоподдерживается, распространяется на все вещи и является действительной, хотя ее предел сужен из-за недостатков, таких, например, как прошлая карма и т. п.¹²² Множественность душ очевидна из характера распределения наслаждений и страданий¹²³. До освобождения они привязаны к пракрити, которая служит средством передвижения (*вахана*) для дживы, точно так же как лошадь служит седоку. Связь с телом, «этой грязной разлагающейся оболочкой», затемняет представление вечного и препятствует душе найти свое родство с богом.

Душа остается неизменной в своей основной природе посредством всех процессов рождения и смерти. Она много раз появляется в разумном мире и опять покидает его; но все время сохраняет свое тождество. При каждой *пралайе*, или разрушении мира, частные формы души разрушаются, хотя сами души неразрушимы. Они не могут избежать последствий своих прошлых жизней, и они вновь ввергаются в мир при новом акте творения с соответствующими новыми дополнениями. Соединения или разъединения с телами, в результате чего происходит сужение или расширение разума, являются тем, что означает рождение или смерть; и до освобождения души прикреплены по необходимости к телам, хотя в *пралайе* они связаны с неощутимым веществом, которое не допускает дифференцирования ни по названию, ни по форме¹²⁴. Я не может свидетельствовать свое собственное прошлое, так как память не выходит за пределы данного воплощения.

Характерным свойством дживы является сознание я (*ахамбуггхи*). Она не просто атрибут я, которое может погибнуть, оставив существенную природу я не затронутой. Саморазличие составляет самую суть существования я. Если бы это было не так, то не было бы смысла добиваться освобождения. В состояниях зависимости и освобождения душа удерживает свое свойство познающего субъекта (*гжната*). Личность тоже является активным агентом. Так как действия принадлежат душе, она страдает от последствий своих поступков. Из того, что она обладает властью действовать, не следует, что она всегда действует. До тех пор пока души прикреплены к телам на основе их кармы, их действия в большой степени определены; но когда души освобождены от тел, они осуществляют свои желания путем одной своей воли (*санкальпаг ева*).

¹¹⁷ II. 4. 10.

¹¹⁸ По этим трем функциям он называется буддхи, аханкара и читта.

¹¹⁹ III. 2. 9.

¹²⁰ III. 2. 7.

¹²¹ II. 3. 24–26.

¹²² *Íśvarasyeva jīvanām api nityam jñānam svataś ca sarvaviśayam pramātmakam ca, tattatkarmādidoṣaśāt saṁkucitaviśayam* (Vedānta Deśika, Śeṣvara Mīmāṃsa).

¹²³ II. 1. 15.

¹²⁴ III. 2. 5.

Джива не составляет одного целого с богом, так как она отличается от него в основных чертах. Считается, что она — часть (*анша*) Брахмана. Хотя джива не может быть частью целого, так как Брахман не позволяет никаких разделений¹²⁵, однако она заключается внутри всеобщей личности. Рамануджа говорит, что души являются частями в смысле вишешан, определяемых формами или видами Брахмана¹²⁶. Души рассматриваются как действия Брахмана, так как они не могут существовать обособленно от него, и, однако, они не являются произведенным действием, как эфир и т. п. Основная природа души не изменяется. Изменение состояния, в котором она находится, относится к сужению и расширению разума, тогда как изменения, от которых зависит производное, как например эфир, являются изменениями основной природы¹²⁷. Особенности души, как например восприимчивость к страданию, не касаются бога. Он один свободен от изменений своей основной природы, что характерно для бессознательных предметов, и сужается и расширяется, что характерно для душ.

Постоянное пребывание верховного духа не лишает дживу автономии ее воли, хотя одного лишь усилия индивидуальной души недостаточно для действия. Сотрудничество верховного духа также необходимо¹²⁸. Рамануджа хотя и подчеркивает самостоятельность индивидуальной души в определении своего будущего и допускает то, что хороший человек может преступить естественные законы вселенной, однако провозглашает, что один только бог является верховной моральной индивидуальностью, свободной от всякой зависимости от материи и кармы¹²⁹. Бог называется *шеши*, или суверенным господином. Между ним и индивидуальными душами существуют отношения господина и подданного, выраженные фразой — *шешашешибхава*. Шешитва является абсолютной властью бога для распоряжения душой¹³⁰.

В философии Рамануджи большое значение имеют вопросы человеческой свободы и божественного суверенитета, так как он стремится подчеркнуть и то и другое. В своих действиях индивидуальные души всецело зависят от бога. Бог определяет, что хорошо и что плохо, снабжает души телами, дает им власть пользоваться ими, а также является причиной конечного чувства свободы и зависимости душ. Однако за то, что в мире столько страдания и горя, ответствен не бог, а человек, который имеет власть действовать во имя добра или зла. Воля человека выглядит как устанавливающая границы абсолютности бога. Души, которые свободны в выборе, могут поступать таким образом, что они будут сталкиваться с волей бога. Если абсолютный бог вынужден считаться с законами кармы и действовать в соответствии с ними, то он не абсолютен. Рамануджа преодолевает это затруднение, утверждая, что бог является первичной причиной поступков всех людей. Но это не кальвинизм, ибо бог действует в соответствии с некоторыми законами, выра-

¹²⁵ II. 3. 42.

¹²⁶ «Индивидуальная душа является частью (*анша*) наивысшего я, так же как свет, излучаемый светящимся предметом, таким, например, как огонь или солнце, является частью этого предмета, или так, как общие свойства коровы или лошади, белая или черная окраска соответственно окрашенных предметов являются атрибутами, а значит и частями предметов, в которых эти атрибуты находятся, или так, как тело является частью воплощенного существа. Ибо под частью подразумевается то, что составляет одно место (*екагеша*) чего-то; отличительный атрибут (*вишешана*) является частью предмета, отличающегося этим атрибутом (*вишиштавасту*). Хотя атрибут и субстанция относятся друг к другу как часть к целому однако мы видим, что они отличаются в основных чертах» (II. 7. 45).

¹²⁷ Svarūpānyathābhāvalakṣaṇa, II. 3. 18.

¹²⁸ II. 3. 41.

¹²⁹ I. 1. 21.

¹³⁰ Ср. это с теорией Лотце, считающего, что душа осознает свое собственное единство и является истинно индивидуальным отличием от бога и от всех других душ, хотя и приобретает свой характер от творческой и поддерживающей природы бога.

жающими его природу. Бог по своему произволу не заставляет душу творить добрые или злые дела, а показывает постоянство своей природы, действуя соответственно законам кармы. Если закон кармы независим от бога, то абсолютность бога находится под угрозой. Критик, который заявляет, что мы не можем сохранить независимость бога, не пожертвовав доктриной кармы, не имеет правильного понятия об индуистской идее бога. Закон кармы выражает волю бога. Порядок кармы установлен богом, который является правителем кармы. Раз закон зависит от природы бога, то сам бог может рассматриваться как награждающий праведных и наказующих грешных¹³¹. Чтобы показать, что закон кармы не независим от бога, иногда говорится, что хотя бог может приостановить закон кармы, однако он не желает так поступать¹³². Связанный обещанием выполнять моральный закон, который является вечным выражением его праведной воли, он допускает зло, которое иначе он мог бы не допустить. Внутренний правитель во всех случаях уважает волевое усилие, которое подсказывает человеческое действие¹³³. Ему не хочется нарушать свои собственные законы и вмешиваться в устройство мира. Бог, хотя он и имманентен в мире, не желает быть назойливым.

Имеется три рода джив: вечные (*нитья*), или те, которые находятся в Вайкунтхе, наслаждаясь блаженством, и свободные от кармы и пракрити; освобожденные (*мукта*), или те, которые достигают освобождения через свой разум, добродетель и набожность; связанные (*бэггха*), или те, кто бродит в сансаре из-за своего невежества и эгоистичности¹³⁴. Хотя душа может подняться на наивысшую ступень, она также может спуститься на наинизшую ступень, все более и более погружаясь в тело, пока жизнь разума не будет казаться как бы затерянной в темных животных позовах ощущения и голода¹³⁵. Души, бродящие в сансаре, разделяются на четыре класса: небесные, или сверхчеловеческие, человеческие, животные и неподвижные (*стхавара*). Хотя все души принадлежат к одному роду, они обязаны своим различием телам, с которыми они связаны. Даже кастовые различия среди душ являются следствием их связи с различными типами тел. Сами по себе души не являются ни человеческими, ни небесными, ни брахманскими, ни шудрами. Души в сансаре объединены в группу жаждущих наслаждения и в группу жаждущих освобождения. Пока душа не достигнет освобождения, она должна вновь родиться, чтобы испытать последствия кармы. Душа, когда она следует к

¹³¹ II. 2. 3; III. 2. 4.

¹³² Локачарья говорит: «Хотя в соответствии со своей властью он может поступать так, как ему нравится, бог в одно и то же время может освободить все души путем уловки, то есть удаления кармы душ, что зависит от него благодаря его сущности, постоянству и т. п., его решение заключается в том, что он подвергнет души ограничениям писаний, то есть закону кармы, что вытекает из его простого желания». «*lattheccaṁ kartuṁ śaktatvāt sakalātmano' pi yugapad eva muktān kartuṁ samarthatve' pi svādhīnasvarūpasthityādinātmanaḥ karma vyājīkṛtya dūrīkṛtya śāstramaryādayā tān aṅgikuryāṁ ittham sthiti lilarasecchayaiva*» («*Tattvatraya*», p. 108). Бог является первоосновой, тогда как карма только вторична. «Божественное существо... занимаясь делом, соответствующим его могуществу и величии (*svamahātmyānugūṇalīlāpravṛttaḥ*), и установив, что труд (*karma*) имеет двойственную природу (*dvaividhyam*) добра и зла, и наделив все индивидуальные души телами и органами чувств, делает возможным выполнять подобную работу и контролировать их тела и органы (*tanniyamanaśakti*) и входит сам в их души, как их внутреннее я, находящееся внутри них... Души, наделенные всей властью, данной им богом... по своему усмотрению и в соответствии со своими собственными желаниями творят добро и зло (*svayam eva svecchānugūṇena rūṇyārūṇyagūre karmaṇi upādadate*). Тогда бог признает того, кто совершает добрые дела, как того, кто подчиняется его заповедям, и наделяет его благочестием и благополучием, счастьем и освобождением, тогда как тот, кто нарушает его заповеди, получает обратное (II. 2. 3).

¹³³ II. 8. 41.

¹³⁴ См. «*Rahasyatrayasāra*», IV. Имеются некоторые последователи вишиштадвайты, которые верят в тех, кто навсегда привязан к колесу. См. «*Tattvamuktākālāpa*», II. 27 – 28.

¹³⁵ I. 1. 4.

дурному воплощению, окутана зачатками элементов¹³⁶, которые служат субстратом жизни¹³⁷. Тонкое тело существует, пока существует состояние зависимости¹³⁸. Освобожденные идут путем *гэваяна* (то есть путем богов), добродетельные — путем *питрияна* (то есть путем предков), тогда как грешные немедленно возвращаются на землю, не попадая на луну. У бога есть агенты, которые ведут душу по ее пути вверх¹³⁹. Если души являются каким-то образом участниками в божественной природе, они должны были когда-то обладать ее свободой и чистотой. Как же они потеряли эти качества и подпали под правила кармы? Рамануджа считает, что ни разум, ни священные книги не могут сообщить нам, как карма подчинила души своей власти, так как космический процесс не имеет начала (*анагу*).

■ МАТЕРИЯ

Пракрити, или материя, *кала*, или время, и *шудгхататтва*, или чистая материя, являются тремя не имеющими сознания субстанциями. Они являются объектами опыта (*бхогья*), подлежат изменениям и являются безразличными к целям человека¹⁴⁰. Существование *пракрити* не является объектом восприятия или умозаключения. Оно принимается на основании авторитета священного писания¹⁴¹. Ее три свойства *саттвы*, *раджаса* и *тамаса* развиваются в ней в период создания мира. В праляе материя существует в весьма неощутимом состоянии, без отличия в названии и форме, и называется *тамасом*. Материя не сотворена (*аджа*), хотя формы ее появляются и исчезают.

При сотворении из *тамаса* появляется *махат*; из *махата* — *аханкара* или *бхута-гу*; из *саттвика-аханкары* появляются одиннадцать чувств, из *тамаса* — пять *танматр*, или пять элементов, и *раджасаканкара* способствует этим процессам¹⁴². Из *аханкары* возникает неощутимый элемент звука и затем *акаша*; из *акаши* появляется неуловимый элемент ощущения и затем воздух. И то же для других элементов. Из качеств звука, ощущения и т. д. мы выводим соответствующие субстанции. Звук находится во всех элементах. Чувство ощущения бывает трех видов — теплого, холодного и нейтрального. Имеется пять цветов, которые могут изменяться под воздействием тепла. Последователи вишиштадвайты не допускают никакого реального пространства, независимого от *акаши*, и доказывают, что мы устанавливаем некоторые пункты в нем, такие, как восток — там, где восходит солнце, и запад — там, где оно заходит, и измеряем близость к этим отправным точкам или удаление от них¹⁴³. *Прану*, или жизненное дыхание, не следует смешивать с чувствами, но оно является лишь особым состоянием (*авастхавишеша*) воздуха¹⁴⁴. В отличие от санкхьи вишаштадвайта утверждает, что развитие *пракрити* вызывается и проверяется Ишварой¹⁴⁵.

Кала, или времени, отводится самостоятельное место. Она — форма всякого существования¹⁴⁶. Она — объект восприятия. Различие между днями, месяцами и т. п. основывается на отношениях времени¹⁴⁷.

¹³⁶ III. 1. 1.

¹³⁷ III. 1. 3.

¹³⁸ IV. 2. 9 и III. 3. 30.

¹³⁹ IV. 3. 4.

¹⁴⁰ S. D. S., IV.

¹⁴¹ «Tattvamuktākālāpa», I. 2.

¹⁴² «Sarvārthasiddhi», I. 2.

¹⁴³ «Tattvamuktākālāpa», I. 48.

¹⁴⁴ «Tattvamuktākālāpa», I. 53–54.

¹⁴⁵ «Sarvārthasiddhi», I. 16.

¹⁴⁶ Согласно «Tattvatraya», *кала* является *tattvaśūnyam*.

¹⁴⁷ Upādhibhedaḥ («Tattvamuktākālāpa», I. 69).

Тогда как пракрити имеет три гуны — саттвы, раджаса и тамаса, шуддхататтва имеет только одну саттву.

Это вещество тела бога в его состоянии *нитьявибхути*. Оно не скрывает внутреннюю природу. Бог раскрывается как космическая сила через свое *лилавибхути* при помощи пракрити и в своем трансцендентном существовании — через свое *нитьявибхути* с помощью *шуддхататтвы*.

Все эти не имеющие сознания субстанции действуют, подчиняясь воле бога¹⁴⁸. В них нет ни хорошего, ни плохого, но они могут приносить наслаждение или страдание индивидам в соответствии с их кармой. Бог определяет их поведение, ибо «если действие предметов зависит только от их собственной природы, то все было бы во все времена лишь наслаждениями или страданиями для всех лиц. Но этого не наблюдается». «Для наивысшего Брахмана, который является субъектом лишь для себя, та же связь будет источником забавы, состоящей в том, что он направляет и проверяет эти предметы различными путями»¹⁴⁹. Для того, кто освободился от всех зависимостей от кармы и авидьи, мир покажется в основном блаженным. Пока душа и материя вместе составляют тело или атрибуты бога, он непосредственно связан с душами и лишь косвенно — с материей, которая проверяется душами. Материя более полно зависит от Брахмана, чем души, которые имеют свободу выбора. Последние могут принимать участие в божественной жизни и тем самым могут быть поставлены над изменением и смертью.

■ ТВОРЕНИЕ

Согласно Раманудже, каждое действие влечет за собой материальную причину, и действие мира подразумевает свободно существующие души и не заключенную в себе материю. Хотя души и материя являются видами (*пракари*) бога, они наслаждаются родом индивидуального существования, которое принадлежит им вечно и не может быть полностью растворено в Брахмане. Они имеют нечто вроде вторичной субстанции, которой достаточно, чтобы дать им возможность развиваться своими собственными путями. Они существуют в двух различных состояниях, которые периодически перемещаются, причем первое является неощутимым состоянием, когда они не обладают качествами, по которым они обычно известны, когда нет различия индивидуального названия и формы, когда материя не заключена отдельно сама по себе (*авьякта*) и разум сужается (*санкучита*). Когда говорится, что Брахман находится в случайном состоянии (*каранавастха*), то это состояние пралайи. Когда по воле бога происходит творение, неощутимая материя делается осязательной, и души связываются с материальными телами, соответствующими степени достоинства или порока, приобретенной ими в предшествующих формах существования, и их разум подвергается некоторому расширению (*вакаса*). Когда души и материя таким образом проявлены, то Брахман будет в действенном состоянии (*карьявастха*). Создание и разрушение относительно и означают различные состояния одной и той же причинной субстанции, называемой Брахманом¹⁵⁰. Души и материя имеют двойственное существование: причинное и действенное. В своем причинном существовании души нематериальны, и их природа находится в равновесии. Но когда наступает время творения, души под влиянием своей кармы нарушают равновесие трех гун, и пракрити испытывает последствия своей кармы под божественным провидением. Души способны испытывать переживания, сообраз-

¹⁴⁸ II. 2. 2.

¹⁴⁹ III. 2. 12.

¹⁵⁰ См. R. B. G., XIII. 2; IX. 7.

но своим деяниям, для которых их предназначило творение. Бог творит мир так, чтобы он соответствовал карме душ. В этом смысле божественный творческий акт не является независимым или абсолютным¹⁵¹.

Согласно Панчаратре, делается различие между чистым (*шуддхасришти*) и грубым творением. Первое является не столько творением, сколько вечным выражением действительной природы божественного бытия, где проявляются достоинства бога — всеведение (джняна), господство, заключающееся в беспрепятственной деятельности (*айшварья*), власть порождать космос (*шакти*), сила все выдерживать (*бала*), неизменность (*вирья*) и божественная самонадеянность и величие (*теджас*). Эти качества образуют тело Васудэвы и Лакшми, или Васудэвы, соединенного с Лакшми. Вьюхи и вибхавы также принадлежат к чистому творению. Вайкунтха, который имеет своей материальной причиной шуддхасаттву, тоже принадлежит к чистому творению¹⁵². Грубое творение происходит в уже указанном порядке посредством пракрити, состоящей из трех гун¹⁵³. Для бога создание мира — лишь *лила*, или забава¹⁵⁴. Метафора лилы выявляет беспристрастие, свободу и радость, лежащие в основе акта творения. Это дает возможность Раманудже настаивать на абсолютной свободе и независимости бога. Природа и души являются инструментами игры бога и ни в какое время не могут оказывать сопротивления его воле. Все предпринимается богом по его доброй воле¹⁵⁵.

Затруднения Шанкары состоят в том, что из Брахмана, который абсолютно совершенен, нельзя вывести несовершенство мира, во всяком случае ограниченный ум не может объяснить возникновение конечного из бесконечного. Это не беспокоит Рамануджу, так как он готов принять авторитет шрути по поводу того, что конечное возникает из бесконечного. То, что говорит шрути, должно быть определено логически. Зависит или не зависит от воли бога то обстоятельство, что существует незавершенная в себе материя и материальные души? Безусловно, что эти данные элементы, от которых зависит божественная воля при творении, не взяты со стороны, как думает Мадхва, а пребывают в боге, как его виды. Во всяком случае, воля бога зависит от их предсуществования. Теоретически возможно представить, что с разным видом материалов мир мог бы быть созданным лучше. Бог не мог выбрать лучший из всех возможных миров, а был вынужден сделать лучшее из данного. Брахман имеет абсолютно необусловленное существование¹⁵⁶, чего нет у лишенной разума материи, которая является местопребыванием изменения и душ, вовлеченных в материю. Но трудно представить себе, как Брахман мог предполагаться неизменным в свете изменяющихся состояний его атрибутов, душ и материи. Эти виды (*пракары*) превращаются из неосязаемого в грубое состояние и *vice versa*, и Рамануджа вынужден признать, что Ишвара тоже подвергается изменениям¹⁵⁷. Рамануджа ограничивает атрибут бесконечного. С этой точки зрения должно было бы следовать, что бесконечное не может существовать без своего атрибута, и поэтому атрибут необходим бесконечному. Однако Рамануджа не в состоянии допустить это ввиду многих противоположных текстов писания. Комментируя отрывок: «Эти существования не по мне»¹⁵⁸, — Рамануд-

¹⁵¹ II. 1. 34 – 35.

¹⁵² Бенгальская школа вишнуизма принимает эту теорию, но заменяет Вишну и Лакшми Кришной и Радхой.

¹⁵³ «Панчаратра санхита» тоже допускают промежуточное творение.

¹⁵⁴ Ср. *Kṛiḍā harer idam sarvam*; и *hare viharasi kṛiḍā kantukairiva jantubhih*; и также *cyṁpy, lokavat tu līla kaivalyam*.

¹⁵⁵ *Svasaṁkalpaktram* (R. B. Y., I. 25). Ср.: «Бесконечными путями бог вкушает бесконечную радость» (Browning, Paracelsus).

¹⁵⁶ *Nirupādhikasattā*, I. 1. 2. Ср. «*Śrūtaprakāśikā*»: *Kenāpi pariṇāmaviśeṣena tattadavasthasya sattā sopādhikasattā, ato nirupādhikasattā nirvikāratvam*.

¹⁵⁷ *Ubhayaprakāraṁviśiṣṭe nivantramīse tadavasthatadubhayaviśiṣṭatārūpavi-kāro bhavati* (R. B., II, 3. 18).

¹⁵⁸ B. G., IX. 4.

жа говорит: «По своей воле я являюсь сторонником всех существ, и однако нет мне помощи от любого из этих существ». «Никакая помощь не прибавляется ими к моему существованию». Существование мира совершенно нематериально для божественного существа. Такой взгляд едва ли совпадает с общей позицией Рамануджи: мир имеет своей основой природу бога. Комментируя отрывок из «Гиты»: «Я наслаждаюсь всем, что предлагается с молитвой, будь это лист или цветок», — Рамануджа замечает: «Если даже я и остаюсь в состоянии наслаждения своим собственным естественным, безграничным и неоценимым блаженством, я наслаждаюсь им, как будто я получил любимый объект, который лежит далеко за пределами моего желания»¹⁵⁹. Бог готов приобрести некоторое счастье через произнесенные с желанием молитвы своих набожных почитателей, хотя его не в равной степени трогают боль и страдания других. Если душа является частью бога, тогда последний должен быть огорчен болью, причиненной душе ее переживаниями, точно так же, как индивид страдает от боли, поразившей его руку или ногу. Таким образом, верховный бог испытывал бы больше боли, чем душа¹⁶⁰. Но Рамануджа утверждает, что страдание душ не оскверняет природы бога. Если акты творения, сохранения и разрушения доставляют богу наслаждение, должны ли мы думать, что наслаждение бога способно измениться и увеличиться благодаря этим операциям? Природа бога как трансцендентального духа является природой наслаждения, и изменения его атрибутов тоже увеличивают его радость. Так как отношение между душой и телом не определено логически, то отношение между трансцендентальным восторгом, который совершенен и не способен к изменениям и который вызывается изменениями его тела, непонятно.

Рамануджа энергично протестует против доктрины майи и феноменальности мира. Если различия мира обусловлены несовершенством человеческого разума, тогда для бога не должно было бы быть никаких различий; но священные книги говорят нам, что бог создает мир, награждает различные души, тем самым указывая, что бог считает с миром различий. Нельзя сказать, что множество не реально, так же как не реален мираж, ибо последний не реален не потому, что наши действия основаны на восприятии, а потому, что наши действия, вызванные им, безуспешны. Также нелогично настаивать на том, что реальность мира, подтвержденная восприятием, отвергается священными книгами, ибо сферы восприятия и священных книг совершенно различны, и поэтому они не могут противоречить друг другу¹⁶¹. Всякое знание открывает объекты¹⁶². Сказать, что объекты не существуют лишь потому, что они не продолжают существовать, довольно странно. В этом аргументе смешиваются понятие противоположности с понятием различий. Различие не есть отрицание. Когда две познавательные способности взаимно противоречивы, то они обе не могут быть истинными. «Но сосуды, куски полотна и т. п. не противоречат один другому, так как они разделены по месту и времени. Если несуществование предмета познается в одно и то же время и в одном и том же месте, где и когда его существование познается, мы получаем взаимное противоречие двух познавательных способностей. Но когда познается предмет в связи с определенным местом и определенным временем, а несуществование познается в связи с каким-то другим местом и временем, то никакого противоречия не возникает»¹⁶³. В примере, когда змея ошибочно принимается за веревку, познание несуществования возникает в связи с дан-

¹⁵⁹ Matsthītau tair kaścīd upakāraḥ (R. B. G., IX. 4).

¹⁶⁰ R. B. G., IX. 26.

¹⁶¹ Akāśavāyvadibhūta... padārtbagrāhi pratyakṣain; śāstram tu pratyakṣādyaparicchēdya sarvāntaratmatvasatyatvadyanantavisesanavisista brahmasvarūpa... viśayam, iti sastrapratyakṣayor na virodhah («Vedārthasaṃgraha», p. 87).

¹⁶² Arthaprakāśa.

¹⁶³ Deśāntarakālāntarasambandhitayānubhūtasyānyadeśakālayor abhavāpra-tipattau na virodhah (I. 1. 1).

ным местом и временем. Поэтому там есть противоречие. Но если познаваемый в данное время предмет не существует в другое время и в другом месте, то мы не можем прийти к заключению, что этот предмет не реален. И Шанкара, и Рамануджа признают логику тождества¹⁶⁴; только Рамануджа верит, что истинное тождество подразумевает различие и определенность, а не противоречия и отрицания.

Рамануджа выдвигает несколько возражений против доктрины адвайты об *авидье*. Где место (*ашрая*) авидьи? Это не может быть Брахман, который полон совершенств. Это не может быть индивид, который является продуктом авидьи. Авидья не может скрыть Брахмана, имеющего самосветящуюся природу. Если самосветящееся сознание, которое не имеет объекта и не имеет субстрата, установится посредством влияния несовершенства находящегося внутри себя сознания самого себя, как связанного с многочисленными предметами, то как будет выглядеть это несовершенство: реальным или нереальным? Согласно адвайте, оно нереально; согласно Раманудже, оно не может быть нереальным, так как это нечто дозволенное самим богом. В человеческом познании, где нечто неявное становится явным, мы можем допустить существование какой-то сущности, которая мешала проявлению. Но нет необходимости приписывать Брахману такой недостаток. Опять таки, если авидья запутывает и Брахмана в свои сети, тогда одна всеобщая ложь будет реальностью, и мы не можем избежать ее. Природа (*сварупа*) авидьи не может быть определена логически. Она не реальна, не нереальна. Сказать, что вещь неопределима (*анирвачания*), нелогично. Никакие средства знания (*прамана*) не подтверждают существования авидьи. Ни познавательная способность, ни вывод, ни откровение не устанавливают этого. В священных книгах майя применяется для указания на замечательную силу, которой обладает бог и которому нечего делать с вечной нереальной авидьей. Согласно взглядам адвайты, даже священные книги являются частью мировой ошибки и весь фундамент знания разрушен. Если происходит прекращение (*нивартана*) авидьи путем познания Брахмана, лишённого атрибутов и достоинств, тогда это не может произойти, так как такое знание невозможно. Уничтожение (*ниврिति*) авидьи, которое является конкретной реальностью, не может быть достигнуто путем абстрактного познания. Несомненно, мир слишком велик и значителен, чтобы быть легко отвергнутым как простой продукт авидьи. Реальная авидья, чьей жертвой мы являемся, есть та сила иллюзии, которая заставляет нас верить, что мы сами и мир независимы от Брахмана.

■ ЭТИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ

Дживы в сансаре, с их душами, заключенными в тела, похожи на островитян, которые живут, не ощущая моря. Они верят, что они не столько виды бога, сколько произведения природы. Из-за своих прошлых деяний душа оказывается заключенной в материальное тело, причем ее внутренний свет затемнен внешней тьмой. Она ошибочно принимает одеяние природы за свое истинное я, приписывает себе качества тела, принимает за истинное блаженство быстротечные наслаждения человеческого существования и отворачивается от бога. Падение души вызвано кармой и авидьей, которые приводят к ее воплощению. Связь души, которая является чистым духом, с материей — деградация души. Ее грехи не только преграда к ее собственному продвижению вверх, но также преступление против бога. Авидья должна быть заменена *видьей*, или интуитивным познанием того, что бог есть фундаментальное я всего.

Рамануджа позволяет индивидуальным душам свободно действовать согласно их собственной воле. Что касается ответственности, каждый индивид является

другим, отличным от бога, лицом. Когда душа не может признать своей зависимостью от бога, то бог помогает ей осознать истину через посредство кармы, которая накладывает наказания на душу, тем самым напоминая ей о ее грешных проступках. Через проявления внутреннего бога душа осознает свою греховность и молит бога о помощи. В философии Рамануджи сильно подчеркивается убеждение в грехе и ответственность человека за него. Ямуначарья описывает себя как «сосуд тысячи грехов» и молит о благоволении бога. Вишнуистская вера не поддерживает *тапас*, или аскетизм.

Как теист, Рамануджа верит, что спасение возможно не через джняну и карму, а через бхакти или прасад (милосердие). В священных книгах джняна олицетворяет собой *дхьяну*, или размышление, и *нидигхьясану*, или сосредоточенное созерцание¹⁶⁵. Бхакти достигается через сосредоточение на той истине, что бог является нашим сокровеннейшим я и что мы являемся лишь видами его субстанции. Но такую джняну нельзя приобрести, пока не разрушена плохая карма. Работа, выполненная заинтересованным духом, помогает удалить прошлые накопления. До тех пор пока карма, предписываемая святыми книгами, действует по эгоистическим мотивам, цель не может быть достигнута. Результат соблюдения обрядов скоропреходящ, тогда как результат познания бога неразрушим (*акшая*), но если мы будем выполнять работу, посвящая ее богу, то она помогает нам в наших усилиях достигнуть спасения¹⁶⁶. Работа, сделанная в таком духе, развивает природу саттвы и помогает душе увидеть истину вещей. И джняна и карма, обе являются путями к бхакти, или силой, которая с корнем вырывает наш эгоизм, придает новую силу воле, новые глаза для понимания и новый мир душе

Бхакти, или преданность, является неопределенным термином, который распространяется от низшей формы поклонения к наивысшей жизни осуществления. Она имеет в Индии непрерывную историю со времен Ригведы¹⁶⁷ до настоящего времени. По Раманудже, бхакти — это стремление человека к более полному познанию бога, познанию спокойному и созерцательному. Он настаивает на обширной подготовке к бхакти, которая включает в себя *вивеку*, или пренебрежение к пище¹⁶⁸, *вимоку*, или освобождение от всего остального и стремление к богу, *абхьясу*, или непрерывное размышление о боге, *крию*, или делание добра другим¹⁶⁹, *кальяну*, или желание всем добра, *сатьям*, или правдивость, *ардхам*, или честность, *даю*, или сострадание, *акимсу*, или непротивление, *дану*, или милосердие, и *анавасагу*, или бодрость и надежду¹⁷⁰. Таким образом, бхакти не является просто эмоциональным¹⁷¹, а включает тренировку как воли, так и разума¹⁷². Оно как познание бога, так и послушание его воле¹⁷³.

¹⁶⁵ III. 4. 26.

¹⁶⁶ Tadarpitākḥilācārātā (Nārada, Bhakti Sūtra, p. 19).

¹⁶⁷ Ср.: «Все мои помыслы, ищущие блаженства, превозносят Индру, стремясь к нему; они обнимают его, как жена обнимает прекрасного молодого мужа, его, божественного дарователя благ, чтобы он мог помочь мне. Мой разум направлен к тебе, о Индра, и не отворачивается от тебя; на тебе я покою свое желание, о многократно зываемый» (R. V., X. 43).

¹⁶⁸ Лучше толкование Шанкары, что мы не должны быть привязаны к объектам чувств.

¹⁶⁹ Различается пять видов, а именно: изучение, поклонение богу, обязанности по отношению к предкам, человеческое общество и животные.

¹⁷⁰ S. D. S., IV.

¹⁷¹ Швапнешвара, комментируя слово «ануракти», употребляемое Шандильей, говорит, что ану (anu) означает после, а ракти (rakti) — привязанность и что поэтому анауракти — привязанность, которая следует за познанием бога. Слепая привязанность не является бхакти.

¹⁷² Jñānakarmanugrhitam bhaktiyogam (R. B. G., Введение). Dhīrprītirūpā bhaktiḥ. («Tattvamuk-tākalāpa»).

¹⁷³ В «Vedārthasaṁgraha» Рамануджа проводит различие между sādhanabhakti и parā-bhakti. Первое включает проверку тела, разума и речи, выполнение своих обязанностей, изучение, непривязанность и т. д.

Бхакти является любовью к богу всем нашим разумом и всем сердцем. Она находит свою кульминацию в интуитивном сознании бога¹⁷⁴.

Бхакти и мокша органически связаны, поэтому на каждой ступени бхакти мы совершенствуемся. Бхакти является спасением в грядущем и рассматривается как высшее по отношению к другим методам, так как она имеет в себе свою собственную награду (пхаварупатват)¹⁷⁵. Через бхакти душа все более и более ярко сознает свою связь с богом, пока наконец она не подчинится богу, который является душой ее души. Тогда уже нет больше места себялюбию и своекорыстию, так как бог занял место я и вся жизнь оказалась преображенной. Наммальвар говорит: «В ответ на твой великий и хороший дар — смешивание моего духа с твоим — я полностью отдал тебе свой дух»¹⁷⁶. Каждая капля крови, каждое биение сердца и каждая мысль подчиняются богу. «Это, однако, не я». Бхакти различается как формальное (*вайджхи*) и верховное (*мукхья*).

Формальное является низшей фазой, в которой мы заняты молитвами, обрядами и идолопоклонством. Все это помогает душе продвигаться вперед, но не может само по себе спасти душу. Мы должны поклоняться верховному существу, ибо в конечном счете ничто другое не может служить объектом созерцания¹⁷⁷.

Прапатти является полной покорностью богу¹⁷⁸ и является, согласно бхагаватастам, наиболее эффективным средством для достижения спасения. Оно открыто всем: как ученым, так и невежественным, как для высокопоставленных, так и для низших, тогда как путь бхакти, включающий в себя джняну и карму, ограничивается тремя первыми классами. Но всякий получивший указание от учителя может обратиться в лоно божие и укрыться в нем. Согласно Южной школе (тенгалаев), которая более точно следует преданию альваров, прапатти является единственным путем к спасению, и другого усилия не требуется от набожного человека. Бог спасает душу, которая всецело отдалась ему. Северная школа (вадагалаев) считает, что прапатти является одним из путей к достижению цели, но не единственным путем. Для нее человеческое усилие является главным фактором спасения. Индивид, который подготовился путем кармы, джняны, бхакти и прапатти, получает благосклонность бога. Эта школа придерживается *маркатаньяйи*, или обезьяньей теории, ибо молодая обезьяна сама делает усилия и держится за мать; тогда как Южная школа придерживается *марджаньяйи* (кошачьей теории), ибо котенок берется кошкой в зубы. Эта школа считает, что ничто не зависит от усилия человека, так как милосердие бога направлено на тех индивидов, которые должны быть спасены. Она также верит, что душа берется богом благодаря одному решительному действию, которое не требует повторения, тогда как Северная школа настаивает на постоянной готовности души отдаться богу.

¹⁷⁴ I. 1. 1.

¹⁷⁵ Nārada, Bhakti Sūtra, p. 26.

¹⁷⁶ Tiruvāymoyi, II. 3. 4.

¹⁷⁷ Рамануджа таким образом цитирует своего учителя: «От Брахмы до пучка травы все живущие в мире подчинены сансаре, обусловленной кармой, поэтому они не могут быть полезными в качестве объектов созерцания, раз они все находятся в неведении и подвержены сансаре» (I. 1. 1).

Ābrahmastambaparyantā jagadantarvyavasthitāḥ.

Prāṇināḥ karmajanitasamsāraśavartinaḥ.

Vatas tato na te dhyāne dhyāninām upakāraḥ.

Avidyāntargatās sarve te hi samsāragocarāḥ.

¹⁷⁸ См. R. B. G., Введение к главе VII и VII, 14. В прапатти различаются шесть факторов: 1) приобретение свойств, которые сделали бы кого-либо достойным поклонению богу (ānukūlyasya saṃpattih); 2) задача избежать поведения, неприемлемого для бога (prātikūlyasya varjanam); 3) вера, что бог защитит его (rakṣiṣyatīti viśvāsaḥ); 4) просьба о защите (goptitvavarāṇam); 5) чувство собственного ничтожества (kāraṇyam) и 6) абсолютное подчинение (ātmarāṇam). Последнее существует вместе с прапатти, в то время как остальные являются путями к нему.

В «Бхагавата-пуране» бхакти более ограничено по своему характеру, чем у Рамануджи. Пробуждение религиозного чувства в людях отличается некоторой тенденцией к чрезмерному энтузиазму. Личность, подвергающаяся обращению души, испытывает волнения благоговения и восторга. В «Бхагавате» бхакти является возникающей эмоцией, которая охватывает нервной дрожью все существо, затрудняет речь и ведет к состоянию экстаза. «Бхагавата» безразлична к жертвенным обрядам и провозглашает, что мы должны любить бога ради него самого, а не ради каких-то наград. Она допускает, что единение с богом доступно для каждого, кто этого хочет. Он может получить это единение через бхакти, но душа, которая остается всегда отдельной от бога, которому она поклоняется, всегда более счастлива, чем душа которая растворяется в боге¹⁷⁹. Мы находим в боге «Бхагаваты» сокровенное человеческое чувство. Он не свободен (*асватантра*), так как он является субъектом приложения воли поклоняющихся ему (*бхакта парадхина*)¹⁸⁰. Без сонма его святых бог не много думает о себе¹⁸¹. Замечательной чертой «Бхагаваты» является идеализация предания о Кришне и гопи (пастушках). Легенда превращена в идеал бхакти и, как мы увидим, позднейшие секты вишнуизма подвержены ее влиянию.

Вишнуистское верование использовало наиболее сокровенные человеческие отношения в качестве символов отношений человека и бога. Бог рассматривается как учитель, друг, мать, дитя и даже как возлюбленный. Последнее подчеркивается альварами, «Бхагавата-пураной» и бенгальской школой вишнуизма. В совершенной любви, как в бхакти, наивысшее блаженство и творческая продуктивность состоят в том, чтобы быть вместе с возлюбленным; быть без него или без нее — страдание, отчаяние и бесплодие. Мы думаем, что применение в качестве символа обычной любви неправильно, так как мы считаем, что в любви чувственное влечение — это все; но в истинной любви мало чувственного влечения. Многие женщины и некоторые мужчины, которые в любви стоят на более высоком уровне, чем уровень животных, будут не согласны с тем, что любовь — это просто поиски новых ощущений. В истинной любви две души верят друг другу больше, чем всем другим, которых они встречали или знали раньше. Влюбленный ради своей возлюбленной готов сражаться со всем миром, терпеть все лишения, находить счастье в бедности, изгнании и притеснениях. Даже если он и она разделены друг с другом множеством препятствий настолько, что соединение кажется чем-то далеким, даже невозможным, ни он, ни она не могут позволить себе потерять другого и, рискуя потерять все остальное, сохраняют вечную связь, созданную взаимной любовью, которая не может быть разрушена даже смертью. Предания о Сите и Савитри, Дамаянти и Шакунтале глубоко запечатали это в сердце Индии. Нет ничего удивительного в том, что индийский вишнуист рассматривает бога как свою возлюбленную¹⁸² и пытается перенести на бога страсти, стремления и восторги человеческой любви. Бхакти (поклонники божества) чувствуют себя беспомощными и не имеют покоя, когда они теряют чувство присутствия бога, ибо больше ничто не может удовлетворить их. Во многих их гимнах мы находим искренний плач о боге, чувство опустошающего отчаяния из-за его отсутствия, ожидаемое блаженство от единения с ним и реальное,

¹⁷⁹ «Bhāgavata», III. 25. 33.

¹⁸⁰ IX. 4. 67.

¹⁸¹ Nāham ātmānam āśāste madbhaktair sudhubhir vinā (IX. 4. 6). Cp. Bhaktapraṇo hi kṛṣṇaś ca kṛṣṇapraṇā hi vaiṣṇavāḥ («Nāradapañcarātra, II. 36).

¹⁸² Cp.: Sa eva vāsudevo'sau sāksāt puruṣa ucyate
Striprāyam itarat sarvaṁ jagad brahmapurassaram.

Всевышний — единственный мужчина; все остальные, включая и Брахмана, — женщины, то есть зависят от него и стремятся соединиться с ним, также ср.:

Svānitvātrnatvaśeṣitvapumistvādyas svāmīno guṇāḥ
Svebhiyo dāsatvadehatvaśeṣatvastrītvadāyīṇaḥ.

хотя и неопределенное чувство большой ценности его любви. В восторженных восклицаниях вишнуистских святых мы чувствуем исступленную радость мистической жажды единения с богом в духовном смысле. «Ты замечательный свет небес, — восклицает Наммальвар. — В моем сердце ты растворяешь и поглощаешь мой дух. Когда стану я единым с тобой?»¹⁸³ Глубокая привязанность к богу ведет к безразличию ко всему остальному¹⁸⁴.

Набожный индеец не стремится разрушить желание, а пытается вознести его от земли к небесам, старается удалить его от создания, чтобы сосредоточиться в создателе. Манавала говорит: «Наслаждение, которое появляется для невежественного из объектов чувств, то же самое, что и то, которое называется бхакти, когда оно направлено к богу; как в случае с Наммальваром, это бхакти стало любовью к прекрасному богу, отсюда для альваров возникает «любовь» типа поклонения»¹⁸⁵. Хотя многие из тех, которые употребляют символ жениха и невесты, свободны от всякого следа эротизма и морально безупречны, нельзя отрицать, что этим злоупотребляли¹⁸⁶. Но эти злоупотребления были отклонениями от нормального пути.

Кастовые различия не затрагивают природы души. В лучшем случае они принадлежат телам и определяют обязанности, которые имеют различные лица по отношению к обществу. Но каста не имеет никакого отношения к свойствам душ. Некоторые из альваров, которым поклонялись брамины, были шудрами. Рамануджа считает, что не следует делать никакого различия между любящими бога¹⁸⁷. Он признает, что те, кто находится вне ашрамов (обитателей), достойны познавать Брахмана¹⁸⁸. Строго говоря, религия бхакти, или преданности, и прapatти, или смирения, не требует священнослужителей, ибо любовь не нуждается в санкции святых книг и милосердие бога не находится в ведении людей. Для того, кто глубоко предан, нет ни священных книг, ни устава¹⁸⁹. Рамануджа проповедует равенство в поклонении и провозглашает, что бхакти выше всех кастовых различий. Он допускал парий в храм в Мелькоме, но из этого не следует, что он был готов полностью пренебрегать существующим порядком. Из уважения к преданию он допускает, что свобода доступна лишь для трех высших каст, а другим, чтобы достигнуть этой ступени, придется ожидать следующего рождения. Следовательно, мы не можем сказать, что он полностью сочувствовал логическим следствиям своего учения. Романанда, более поздний вишнуистский учитель (XIII век) возражает против кастовых различий. Он говорит: «Пусть ни один человек не спрашивает другого о его касте или секте. Кто бы ни поклонялся богу, принадлежит богу». Его апостолы, которых было около двенадцати, включали брамина, цирюльника, кожевника, раджу-путу и женщину. Чайтанья проповедовал религию благочестия и любви ко всем людям, независимо от касты или класса. С другой стороны, в Южной Индии Ве-

¹⁸³ «Tiruvāymoyi», v. 10, 1.

¹⁸⁴ Anurāgād virāgaḥ. Путь бхакти заключает в себе четыре движения:

1) стремление души, когда она обращается к богу, и стремление чувств к нему; 2) неосуществленное страдание любви; 3) восторг обладающего любовью и проявление этого восторга и 4) вечное наслаждение божественным любящим, что является сердцем божественного блаженства.

¹⁸⁵ Yā pritiṛ asti viṣayeṣv avivekabhāḥjām

Saivācyut bhavati bhaktipadābhidheyā.

Bhaktis tu kāmā iha tatkaṁanīyārūpe

Tasmān muner adjani kāmukavakyabhāṅgī.

(«Dramiḍopaniṣadsaṁgati»)

¹⁸⁶ I. P., p. 495 — 496.

¹⁸⁷ Ср.: Nāsti teṣu jātividyārūpakuladhanakriyādibhedah (N ā r a d a, Bhakti Sūtra, p. 72). Ср. также:

Śvapaco 'pi mahāpāla viṣṇubhaktō dvijadhikah

Viṣṇubhaktivihīnas tu yatiś ca śvapacādhamaḥ.

(«Bhāgavata»)

¹⁸⁸ III. 4. 36; I. 3. 32 — 39.

¹⁸⁹ Atyamabhaktiyuktānām naiva śāstram na ca kramaḥ.

данта Дешика придавал особое значение ритуальной религии¹⁹⁰. В течение всей истории цивилизации Индии снова и снова выдвигались возражения против кастовой непреклонности. Но все эти движения протеста не смогли сколько-нибудь серьезно ограничить ее влияние на национальное сознание.

■ МОКША

Согласно Раманудже, спасение представляет собой не исчезновение я, а его освобождение от ограничительных барьеров, ибо исчезновение я будет гибелью реального я (*самьятманаша*)¹⁹¹. Одна субстанция не может переходить в другую субстанцию¹⁹². Как бы высоко ни поднялся человек, всегда будет существовать всемогущая сила и вечная любовь к ней, сила, которую надо почитать, которой надо поклоняться. Рамануджа, который ставит религиозные переживания на высшую ступень, доступную нам, утверждает, что он подразумевает «другое». Освобожденная душа достигает природы бога, хотя и не тождественна с ним¹⁹³. Она становится вездесущей и всегда обладает чувством бога¹⁹⁴. Она больше ничего не желает и поэтому не имеет никакой возможности возвратиться к сансаре¹⁹⁵. Это эгоизм, противоположный спасению, а не индивидуализм. В состоянии сансары основная сущность, хотя и как-то осуществленная, затемнена авидьей и кармой. Состояние освобождения означает беспрепятственное проявление природных свойств разума и блаженства. Говорится, что освобожденная душа является сваратом в том смысле, что она не подвержена закону кармы¹⁹⁶. Для Рамануджи не существует *дживанмукти*. Единение с богом достигается после исчерпания всей кармы и избавления от физического тела. В состоянии освобождения все души составляют один тип. Боги, люди, животные и растения не имеют различий. В мире сансары эти различия имеют значение. Они — связь с материей, которая придает уникальность душе. Но души могут избавиться от этой связи, которая не является природной¹⁹⁷. Отсюда следует, что личность, которая определена телесными связями, не вечна. Когда она разрушена, то душа достигает природы Брахмана и выявляет свою собственную истинную природу. Она не развивает никакого нового свойства¹⁹⁸.

В освобожденном состоянии души обладают всеми совершенствами всевышнего, за исключением двух. Они являются атомичными по своему размеру, тогда как верховный дух является всеобъемлющим. Хотя душа имеет размеры атома, она может войти в несколько тел и переживать различные миры, созданные богом¹⁹⁹; но она не имеет никакой власти над процессом творения мира, который принадлежит исключительно Брахману²⁰⁰.

¹⁹⁰ Śrutismṛtir mamaivājñā yas tām ullaṅghya vartate

Ājñācchedī mama drohī madbhakto 'pi na vaiṣṇavaḥ.

См. главу о Śāstraniyamanādhikāra в «Rahasyatrayasāra».

¹⁹¹ I. 1. 1.

¹⁹² «Viṣṇu Purāṇa», II. 14. 27.

¹⁹³ Brahmanobhāvaḥ na tu svarūpaikyam (I. 1. 1).

¹⁹⁴ Paripūrṇaparabrahmānubhavam.

Ср.: «Sārvadeśa sarvāvasthaigalilum, sarveśvaranai, anantamgalāna, vighraha guṇa vibhūti ceṣṭitamgalil onrum kurayāmal, niratīśayabhogya maska, visaytkarittukoṇḍirukkum» («Rahasyatrayasāra», XXII).

¹⁹⁵ P. B., IV. 4. 22.

¹⁹⁶ «Śrutaprakāśikā», I. 1. 1.

¹⁹⁷ Karmarūpajñānamūlaḥ, na svarūpakṛtaḥ (I. 1. 1).

¹⁹⁸ IV. 4. 1.

¹⁹⁹ IV. 4. 13—15.

²⁰⁰ IV. 4. 17.

Царство божие образуется бесчисленным числом душ, которые не просто повторяют друг друга. Формы, которые они принимают, определяются чистой материей (*вишуггхасаттвой*). При ее помощи освобожденные души формируют свои мысли и желания. В конце концов, с такой точки зрения каждая индивидуальная душа станет совершенной и, однако, будет рассматриваться как зависящая от абсолюта. Абсолют, который является единым я благодаря своему имманентному началу, становится взаимоотносительным единством я без существования некоторого меньшего единства я. Благодаря этому он имеет общественный характер. Каждое единство общественных я не преследует эгоистических интересов, а стремится к всеобщему бытию.

Философия вишитадвайта различает два круга освобожденных: тех, которые настойчиво стремятся служить богу на земле и поэтому служат ему и на небесах, и тех (*кевалины*), которые всецело изолированы от остального, так как они достигли своей цели постоянными размышлениями над истинной природой своей собственной души.

Картина небес, где живут спасенные души, не намного отличается от общепринятых описаний²⁰¹. От рая, созданного обычным воображением, она отличается только в деталях одежды, обычаев, пейзажа. Ручьи живой воды, деревья, сгибающиеся под тяжестью замечательных плодов, нежное дуновение ветерка и золотой солнечный свет радуют спасенные души. Среди всего этого блаженства они поют и пируют, слушают небесные хоры и иногда услаждаются философскими беседами друг с другом. Но такое представление о рае не удовлетворяет мистическую душу, которая протестует против существования, обреченного на одиночество, вызванного тем, что душа имеет индивидуальный характер. Она стремится прорваться через преграды личности и слиться с жизнью и сущностью вселенной. В своей теории мокши Рамануджа несправедливо относится к мистикам, которые таким образом жаждут стать едиными с верховной реальностью. Для них небеса, описанные с точки зрения условий земного опыта, как бы идеализированными они ни были, в основном не отличаются от этого самого опыта. Хотя душа видит бога и заполнена им до предела, она сохраняет свою индивидуальность и все еще является сама собой, а не объектом своего представления. Тенденции к тому, чтобы укрыться от себя в боге, были главным мотивом некоторых пророков упанишад, орфического братства в Древней Греции, некоторых христианских мистиков и суфиев. Они стараются растворить свои души в боге, сбросив не только свои тела, но и свои личности. Но нет никакого доказательства того, что какой-нибудь мистик достиг такой цели. Рамануджа утверждает, что в силу природы вещей такое растворение в боге невозможно. Тот, кто стал богом, не может вернуться и рассказать о своих переживаниях; тот, кто рассказывает свою историю, не стал богом.

■ ОБЩАЯ ОЦЕНКА

Хотя философия Шанкары может быть в некоторой степени привлекательной для тех высших умов, которые пытаются достичь решения затруднений и ищут внутреннего удовлетворения в дисциплине воли, которая может помочь им перенести со стоическим спокойствием худшее из того, что обстоятельства навяжут им, но даже Шанкара допускает, что миллионы людей жаждут бога, который в какой-то степени имеет сердце. Точка зрения Рамануджи является наивысшим выражением истины, хотя Шанкара добавил бы, что истина есть нечто большее и

²⁰¹ «Nāradaṇḍarātra», VI.

лучшее, чем то, что наше мышление может вместить. Рамануджа утверждает, что нам незачем предполагать, что не существует другой высшей истины, чем та, которая дается посредством религии²⁰². Теизм такого типа, который защищает Рамануджа, является таким теизмом, который даже Шанкара допускает в жизни и религии. Это — вера индуизма, имеет ли она вишнуистскую, амритистскую или шиваитскую форму.

Странно, что западные мыслители и критики не обращают внимания на этот поразительный факт и продолжают навязывать индуизму в целом теорию абстрактного монизма²⁰³. Хотя утверждение Рамануджи ни в коей мере не ниже других форм теизма, оно не свободно от затруднений, присущих теистической точке зрения.

Путем теории отношения *вишешьи* и *вишешаны*, или субстанции и атрибута, Рамануджа пытается вывести реальность одного, и только одного существования²⁰⁴ и уподобляет ему все другие существования. Принимая отношение Брахмана к свойствам *сат*, *чит* и *ананга*, Рамануджа доказывает, что единство этих атрибутов не является абсолютным единством, но единством присущим, то есть отношением, в котором существует различие между субстанцией и атрибутами, а также и между самими атрибутами. Бог является основополагающим субстратом, бесконечные атрибуты которого неотъемлемы. Рамануджа не может избежать этого вывода, так как он рассматривает логическое суждение как ключ к природе первичной реальности. Всякое суждение является синтезом субъекта и предиката или субстанции и атрибута. Но все утверждения относятся к конечным объектам, единство которых не превышает отношения присущности; в конечном опыте мы не находим абсолютного единства. Мы вынуждены перешагнуть через мир изменения и конечного, для того чтобы достичь истины, в которой субъект и предикат абсолютны. Допущение такой истины является основой всякого логического действия. В суждении мы всемерно стараемся установить природу истины путем ряда утверждений. Но цепь абстракций не может объяснить реальность в целом до тех пор, пока мы не предположим, что первичная реальность является мыслью как таковой. Что бытие и мысль тождественны, — это абсолютное суждение, подразумеваемое нашим умом с самого начала.

Кроме того факта, что абсолют, характеризующийся посредством *сат*, *чит* и *ананга*, является конкретным, обладающим этими отличительными атрибутами, Рамануджа не говорит, как и в какой степени эти атрибуты находятся в органической связи в абсолюте.

Связь между субстанцией и атрибутами²⁰⁵, между Брахманом и миром не является связью различия и соприсущности, ибо последняя указывает на присущностную раздельность.

Являются ли души и мир едиными с Брахманом? Если да, то в каком смысле? Зависимость *вишешан*, или атрибутов, вечна и связана с его основной природой²⁰⁶.

²⁰² Ср. Брэдли: «Человек, который требует истины более основательной, чем истина религиозного сознания, не знает, чего он ищет».

²⁰³ Гегель пишет: «Первое условие восточных религий состоит в том, что только одна субстанция как таковая является истиной и что личность не может не иметь в себе, не может не достичь любой истинной ценности, поскольку она сохраняет себя против существования в себе и для себя. Она может иметь истинную ценность лишь через отождествление со своей субстанцией, в которой она перестает существовать как субъект и исчезает в бессознательности».

²⁰⁴ «Nyāyasiddhānta», р. 96.

²⁰⁵ Концепция связи субстанции и атрибутов неудовлетворительна. Если они тождественны, то становятся бессмысленными: если они различны, тогда связь становится чисто внешней. Если они внутренне связаны *самавайей*, то сама эта связь должна быть связана с терминами, и т. д. *до бесконечности*.

²⁰⁶ Svarūpānubandhitvena niyatatvāt (I. 1. 14).

Мир не просто вишешана, но он также имеет дело с природой всевышнего Это проявление внутреннего определения истины. Признание индивидуальных душ вечными, как Брахман, составляет предел. Бесконечность Брахмана компрометируется неограниченной бесконечностью составляющих ее факторов. Если Брахман и души существуют вечно, то каково отношение между ними? Вечное отношение между ними, существенное или случайное, будет необъяснимой тайной. Я Брахмана отлично от его тела, и мы можем назвать его неограниченным я.

Согласно схеме Рамануджи, конечные центры опыта кажутся распадающимися в движениях жизни бога. Если абсолют — совершенное я, включающее все я и мир, то трудно понять, каким образом он поддерживает конечные души с соответствующими им сознаниями, едиными значениями и ценностями. Однако я не может быть частью другого. Брахман Рамануджи не только верховное я, но вечное общество вечных я. Как может бог и включать и исключать индивид в одном и том же определенном смысле? Мы можем провести различие между богом, как отличающимся от низших душ, выводящих свое существование из него, и абсолют, который охватывает все постижимое существование. Бог, духи и материя, а не один бог, — абсолюты. Однако Рамануджа отождествляет бога с абсолют, рядом с которым и за которым ничего не существует. Когда он подчеркивает монистический характер своей системы, он доказывает, что верховная истина обладает единством самосознания и что материя и души являются лишь моментами в бытии верховного духа. Стараясь сохранить самостоятельность индивида, он доказывает, что индивидуальные души являются центрами сознания, познающими субъектами, обладающими самосознанием, хотя они сами исходят из бога.

Брахман является материальной и существенной причиной мира душ и материи. Изменения относятся к телу бога, тогда как душа (*gexu*) остается неизменной (*нирвикара*)²⁰⁷. «Все отличное от этого верховного, сознательное или бессознательное, составляет его тело, тогда как единое я — необусловленное воплощение я»²⁰⁸. Тело бога — материальная причина, а душа — действующая причина, и поэтому мы можем сказать, что бог — это материальная и действующая причина мира. Это различие следует иметь в виду, ибо Рамануджа верит, что изменения тела не влияют на душу бога, так же как изменения тела дживы не влияют на сущность дживы. Что в таком случае является сущностью бога, который остается неизменным? Находится ли сущность Ишвары в тонком состоянии, или в пралайе, или в грубом состоянии, как в творении, или в индивидуализированном, хотя и не совершенном состоянии, как в состоянии освобождения, она отличается от сущности мира. Она должна быть также отлична от *нитьявибхути* Ишвары. Трудно понять природу абсолюта, если мы не будем принимать во внимание атрибуты *сам*, *чит* и *ананда*, которые, в конце концов, являются только атрибутами. Однако если атрибуты образуют существенную природу бога, то процесс изменения, совершающийся в них, должен тоже влиять на его природу. Значит ли все это, что бог не является абсолютной реальностью, а сам находится в процессе творения? В конце концов, утверждение, что душа бога является действующей причиной, а его тело — материальной причиной, несостоятельно. Мы не можем взять половину птицы для жаркого и оставить ее вторую половину нести яйца»²⁰⁹.

Суть всего монизма заключается в отношении конечного к бесконечному. Система конечного сама не может быть бесконечным. Должно быть что-то над конечным. Рамануджа, рассматривая все стороны мира под углом зрения двух категорий — мысли и материи, — находит, что эти две категории хорошо уживаются друг с другом, и таким образом делает вывод, что существует бог, направля-

²⁰⁷ «Tattvanucktākālāpa», III. 25.

²⁰⁸ Svavyatiriktaṁ cetanācetanavastujātaṁ svasarītram iti, sa eva nirupādhikaś śārīra ātmā (I. 1. 13).

²⁰⁹ Anandagiri na B. S., I. 2. 8.

ющий мировой процесс. Логика предполагает это, религиозное сознание подтверждает, и поэтому большинство из нас принимает это. Но не в этом решение проблемы. Можно сказать, что все объяснение лежит внутри самой реальности, а не объясняет ее. Никогда нельзя сказать, почему реальное таково, каково оно есть. Но даже в самом реальном отношении логически не определяются. Если конечное приравнено к мысли и материи, то такие противоположные факторы не могут принадлежать к одной и той же реальности. Либо единство целого, либо различие атрибутов требует изменения. Рамануджа объединяет их в один абсолют, который является конкретным органическим целым, все части и элементы которого существуют в высшем принципе и через который они воплощают себя в них. Критика, направленная против Шанкары, заключается в том, что он поднимает абсолют на такую высоту, что нет пути, который бы вел вниз, в болото человечества. Рамануджа хочет дать нам какое-то удовлетворительное единство, которое не является ни тождеством, ни агрегатом частей, а стремится постичь все различия и отношения. Мы вправе спросить, не является ли такой абсолютный опыт произвольной фантазией, которую невозможно проверить. Можно соединить слова так, чтобы получилось правдоподобное утверждение, но сомнительно, существует ли соответствующая реальность. Если под абсолютom предполагается трансцендентальное неизменное существование, то встает вопрос, как такой абсолют, который не имеет истории, включает временной процесс и развитие мира. Если Рамануджа не хочет отказаться от неизменного совершенства абсолюта и заменить его постоянно изменяющимся процессом, своего рода прогрессирующим совершенством, он не может дать удовлетворительного объяснения отношения души абсолюта к его телу.

И опять-таки, как соединяются механизм природы и сферы душ в единстве? Очень хорошо стараться сохранить единство мира и различие индивидуумов. Но если наши печали и мучения, грехи и несовершенства являются неотъемлемыми частями абсолюта и вечно присутствуют в божественном разуме как отчетливые части его невозмутимого блаженного сознания, не являются ли в таком случае души просто некими постоянными элементами божественного разума? С другой стороны, если мы отделяем индивидов, то бог оказывается отделенным от нас. Сам по себе тот факт, что мы живем общей жизнью, не уменьшает нашу индивидуальность²¹⁰. Рамануджа использует аналогию души и тела, чтобы указать, что тело не может существовать отдельно от души, воплощенной в нем. Когда душа уходит, то тело гибнет. Опять-таки, тело существует только для того, чтобы душа могла испытывать наслаждения и страдания. Конечная причина тела — душа. Но если настаивать на аналогии, то это будет значить, что бог — все, а души и тела — просто инструменты в руках бога. Конкретная универсальность определенных гегельянских мыслителей — это слово, которое не разрешает проблему, а вновь ее утверждает. Для них проблема философии в едином целом вечного совершенства абсолюта с бесконечным процессом мира.

Рамануджа стремится сохранить постоянную и независимую реальность индивидуальных душ и энергично протестует против взгляда, который сводит индивидуальность к иллюзорной внешности. Внутри той единственной реальности, которую мы можем назвать абсолютom, проводится различие между богом, индивидуальными душами и лишенной сознания материей²¹¹. Всевышний является душой индивидуальной дживы, так как все образует тело бога²¹². То, что Рама-

²¹⁰ Если мы примем, говорит Брэдли, что «отдельные люди, вы и я, реальны, существуют каждый сам по себе, то говорить о том, что бог обладает реальностью в религиозном сознании, — вздор» («Truth and Reality», p. 434 — 435).

²¹¹ Ср. со взглядом Рамдалла («Theory of Good and Evil», vol. II, p. 238 ff).

²¹² Sarvātmavāt patyagātmano 'py ātmā paramātmā.

нуджа принимает за душу, является эмпирическим я, которое представляет собой нечто конечное и имеет прошлое и будущее. Незачем здесь доказывать, что все познание охватывает различие субъекта и объекта. Это различие относительно. В зрении мы отличаем видимость как объект зрения и глаз как субъект. Точно так же в сознательном экспериментировании мы отличаем содержание сознания от его формы и называем последнюю субъектом, а первое объектом, хотя, строго говоря, оба они принадлежат к миру опыта. То, что Рамануджа называет субъектом, является не субъектом, действительно воспринимаемым как субъект, а субъектом, который сам объективизирован и сведен к одному из многих конечных объектов, содержащихся в опыте²¹³.

Рамануджа говорит, что на индивидуальной душе не отражаются изменения ее тела²¹⁴. Это совершенно естественно. Темные тени материальности только скрывают ее сияние, но не разрушают ее. Материализация — это всего только случайность, которая может быть отброшена. Эта материализация — продукт греха, а чистая душа не может грешить. Таким образом, грех не может существовать без воплощения души в теле, и не может воплощенная душа существовать в теле без греха. Рамануджа, подобно другим индийским мыслителям, преодолевает это затруднение при помощи концепции безначальной сансары. Но это охватывает чистую духовность души. И грех и наказание — оба принадлежат к объективному и не имеют ничего общего с чистым субъектом, который не может грешить, но если душа может грешить, то это означает, что она уже связана с материей, и это не чистая душа, а эмпирическое я. Когда говорят, что ряд объектов не имеет начала, мы имеем чистый дух, с одной стороны, и объект — с другой, представляющимися абсолютными существованиями, так как они не находят объяснения вне их самих. Душа чиста в самой себе; тело отягощает ее. Как это происходит?

Каково отношение я к познанию? Различны они или нет? Если они различны, то переживания наслаждения или боли в определенной точке тела будут принадлежать к познанию, а не к я, и поэтому я не будет в состоянии чувствовать ни наслаждения, ни боли. Нельзя сказать, что познание есть функция (*вьяпара*) я, ибо тогда оно должно быть обусловлено. Но, по Раманудже, познание вечно и независимо, а не является продуктом. Если я и познание едины, тогда даже я будет подвержено расширению и сужению. Но атомная душа не может расширяться и сужаться. Отношение между я, которое само создано из сознания²¹⁵, и познанием осознается неясно. Я наполнено сознанием, а также имеет сознание как свое свойство²¹⁶. «Познание отлично от субъекта, чьим свойством оно является, как запах, который мы ощущаем как свойство земли, отличен от земли»²¹⁷. Но Рамануджа признает, что в глубоком сне присутствует сознание, хотя оно не относит себя к объектам²¹⁸. Природой я является не столько познание, сколько чистое сознание, которое временами относит себя к объектам.

Отношение дживы к Брахману не свободно от трудностей. Рамануджа говорит: «Верховный Брахман решил быть многим. Поэтому он создал весь мир, состоящий из огня, воды и т. п., ввел в этот мир, созданный таким образом, всю массу индивидуальных душ (*четанам джива варгам*), находящихся в различных телах,

²¹³ Ср. Джентиле: «Если бы мы тогда знали сущность трансцендентальной деятельности разума, мы не должны были бы представлять ее в качестве зрителя и зримого, разум объекта — в качестве опыта, при котором субъект выступает в роли постороннего наблюдателя. В той мере, в какой сознание является объектом, оно не является больше сознанием. Строго говоря, оно теперь уже не субъект, а объект, не я, а не-я» («Theory of Mind as Pure Act». Е. Т., р. 6).

²¹⁴ *Svaśārīragatabālatvayuvavasthaviratvādayo dharmāḥ jīvaṁ na spr̥ṣanti* (I. 1. 13).

²¹⁵ *Vijñānamayo hi jīvo na buddhimātram* (I. 1. 13).

²¹⁶ II. 3. 29.

²¹⁷ II. 3. 47.

²¹⁸ *Jñānasya viśayagocaratvaṁ jāgryādāv upalaphyate* (II. 3. 31).

божественных, человеческих и т. д., в соответствии с заслугами каждой души, и, наконец, сам вошел по своему желанию в эти души, чтобы составить их внутреннее я, (*дживантаратма*), заключенное во всех агрегатах, названиях и формах, то есть сделал каждый агрегат чем-то существенным (*васту*) и способным быть обозначенным словом»²¹⁹. Таким образом, джива является отражением всей реальности. Каждая джива имеет: 1) *антарьямина Брахмана*, свет, который озаряет каждое существование, 2) душу, которая является познающим субъектом, и 3) бессознательные орудия, через которые действует душа. Каждый индивид, как и верховный Брахман, является как бы триединством²²⁰. По образу и подобию Брахмана создан каждый индивид, ибо каждый индивид в конечных и материальных формах обладает высшим совершенством бога. Опять-таки, когда душа сбрасывает тело и вступает в состояние освобождения, она как бы становится абсолютной точкой простого существования. Она не отрезана от бога, так как потоки божественной жизни протекают через нее. Не произойдет ли совпадение этих душ? Если нет, что же отличает эти души одну от другой? Являются ли они самостоятельными субстанциями или простыми свойствами, заключенными в абсолюте? Рамануджа полагает, что каждая из этих душ имеет центр и имеет опыт, который она организует в единство, но логика этого вывода весьма слаба.

Концепция индивидуального я Рамануджи напоминает схоластическую теорию субстанции, на которую нападали Кант в своем «Опровержении рациональной психологии» и Шанкара в своих комментариях на «Брахма-сутру». Рамануджа верит в непрерывное, равное самому себе бытие, которое является вечным, в то время как Шанкара считает, что свойство неограниченной самоидентичности применимо только к Атману. С точки зрения Рамануджи, трудно познать отношение между непрерывным равновесием и тождественной сущностью я. Как и у Гегеля, мы имеем здесь тождество процесса, тождество, которое существует в различии и посредством него. Если на тождество отдельного я не влияет переход из тела в тело или периодическая приостановка сознания, тогда, следовательно, телесные отношения, память и сознание не являются основными для природы я. Мы не можем понять, что представляет собой постоянная, неизменная природа я, к которой не относится весь известный опыт. Мы как бы опускаемся до абстрактного монадизма, где понятия, подобные понятиям индивидуального тождества, непрерывности сознания, бессмертия и предсуществования, являются бессмысленными. Абстрактная монада имеет мало общего с конкретным живым я опыта. Было бы самонадеянностью считать, что простая бесцветная единица, называемая я, различна в каждом индивиде. Мы обязаны допустить, что в каждом индивиде имеется основной Атман, который имеет какое-то отношение к ходу исторического развития.

Шанкара и Рамануджа — два великих мыслителя веданты, и лучшие качества одного были недостатком другого. Сухая логика Шанкары сделала его систему непривлекательной в религиозном отношении. Красочные рассказы Рамануджи о том мире, о котором он повествует с уверенностью человека, который лично способствовал созданию мира, неубедительны. Разрушительная диалектика Шанкары, сводящая все — бога, человека и мир — к одному конечному сознанию, не раз вызывала усмешку у последователей Рамануджи. Последователи Шанкары превзошли учителя и сделали его доктрину до опасного близкой к атеистическому умничанью. Последователи Рамануджи проходят через области божественного разума с таким олимпийским спокойствием, как Мильтон через небесные чертоги. Все же Рамануджа обладал величайшим религиозным гением. Он черпал идеи из разных источников — из упанишад, агам, пуран и прабандхам, и он откликался

²¹⁹ I. 1. 13.

²²⁰ *Acijjīvaṁśiṣṭaparamātmā* (I. 1. 13).

на каждый из них какой-нибудь стороной своей религиозной натуры. Все их различные элементы связаны в неопределенном единстве религиозного опыта. В Раманудже был силен философский дух, а также его потребность в религии. Он прилагает все усилия, чтобы примирить требования религиозного чувства с требованиями логического мышления. Если ему и не удалась попытка создать систематическую и самостоятельную философию религии, это не должно нас удивлять. Гораздо более замечательны глубокая серьезность и строгая логичность, с которыми он рассматривал эту проблему и стремился перекинуть мост через зияющую пропасть между явно несовместимыми требованиями религии и философии. Слабый интеллект, не имеющий глубины души, может быть слеп к чудесам путей бога и мог бы предложить кажущееся простым решение. Не таков Рамануджа, который являет нам лучший образец постижимого монотеизма, не чуждого имманентизму²²¹.

ЛИТЕРАТУРА

Rāmānuja's commentary on the Brahma Sūtra: Thibaut's E. T. S. B. E., XLVIII.
Rāmānuja's commentary on the Brahma Sūtra: Rāṅgācārya's E. T.
Rāmānuja's commentary on the Bhagavad Gītā: Godindācārya's E. T.
Yatīndramatadīpikā: Govindācārya's E. T. S. D. S., Ch. IV.

²²¹ Сагуна Брахман и брахмалока соответствуют Вишну Рамануджи и вайкунтхе. Шанкара настаивает на том, что эти взгляды, хотя и самые высокие для нас, не являются наивысшими сами по себе. Эта оговорка не имеет большого жизненного значения.

ШИВАИТСКИЙ, ШАКТИСТСКИЙ И БОЛЕЕ ПОЗДНИЙ ВИШНУИСТСКИЙ ТЕИЗМ

Шайва сиддханта. — Литература. — Метафизика, этика и религия. — Кашмирская система пратьябхиджня. — Шактизм. — Дуализм Магхвы. — Жизнь и литература. — Теория познания. — Бог. — Душа. — Природа. Бог и мир. — Этика и религия. — Общая оценка. — Нимбарка и Кешава. — Валабха. — Чайтанья, Джива Госвами и Балагева.

■ ШАЙВА СИДДХАНТА

С момента своего возникновения культ вишнуизма имел в лице шиваизма своего главного соперника¹, который даже сегодня является очень популярным в Южной Индии вероучением. В то время как он преобладал в Южной Индии даже накануне христианской эры, он приобрел большую возможность усилиться благодаря своей враждебности буддизму и джайнизму, над которыми он совместно с вишнуизмом приблизительно в V или VI столетии н. э. одержал победу. Примерно в X столетии н. э. он был тщательно разработан как своеобразная философия, получившая название Шайва сиддханта. Доктор Поуп, который много работал над изучением этой системы, рассматривает ее как «наиболее разработанную, влиятельную и несомненно имеющую самую большую ценность из всех религий Индии»². Хотя имеется поразительное сходство между сиддхантой и кашмирским шиваизмом, мы не можем сказать, что первая обязана последнему своей общей структурой или существенными доктринами. Самые ранние тамильские работы, как, например, «Толкаппиам», относятся к ариварам, или к пророкам, которые намечали пути к свободе и блаженству. На последние оказали влияние ведийская концепция Рудры и культ Рудра-шивы брахманов, а также «Махабхарата» и «Шветашватара-упанишада»³. Кроме вышеупомянутых, основными источниками южного шиваизма являются шиваитские агамы, в особенности части, относящиеся к *гжняне*, или познанию, гимны шиваитских святых и работы более поздних богословов.

¹ S. D. S. Магхвы относится к четырем школам шиваизма: накулишапашупати, шиве, пратьябхиджне и расешваре. Последняя не представляет интереса с точки зрения философии. Что касается основных принципов первых трех школ, то о них см. I. P., p. 488 — 489.

² «Tiruvāsagam», p. LXXIV.

³ См. I. P., p. 88, 488 — 489, 510 и далее.

■ ЛИТЕРАТУРА

В числе двадцати девяти признанных достоверными агам⁴ главной является «Камика», включая часть, в которой рассматривается познание под названием «Мридгендра-агама». К ним относятся тамильские святы Маниккавасагар (VII столетие н. э.) и Синдарар. Шиваитская теистическая литература⁵ относится к периоду от V до IX столетий. Шиваитские гимны, составленные Намби Андар Намби (1000 год н. э.), имеют общее название «Тиримураи». Первая часть, известная как «Деварам», содержит гимны Самбандара, Аппара и Синдарара; в других частях наиболее важным является «Тирувасагам» Маниккавасагара. «Периапуранам» Секкирса (XI столетие), в которой описывается жизнь шестидесяти трех шиваитских святых, содержит некоторые ценные сведения. «Сиваджнянабодхам» Мейкандера (XIII столетие), которая рассматривается как продолжение двенадцати стихотворений «Раурава агамы», является стандартным изложением взглядов Шайва сиддханта. Арулнанди Шивачарья, первый из сорока девяти учеников Мейкандера, является автором значительного произведения «Шиваджнянасиддхияр». Из работ Умапати (XIV столетие) хорошо известны «Шивапракашам», «Тирарулпаян». Шайва сиддханта основывается на двойной традиции — вед и агам⁶, и систематическое примирение обоих было предпринято Нилакантхой (XIV столетие н. э.)⁷, который написал комментарии на «Брахма-сутру», интерпретируя эту систему в свете шиваитской системы.

Он принимает в основном точку зрения Рамануджи и возражает против абсолютного отождествления или абсолютного разделения бога, с одной стороны, и душ и мира — с другой⁸. Верховное — это Шива со своей женой Амбою, обладающей сознательной и бессознательной сущностью. Большую ценность представляют комментарии Аппая Дикшиты под названием «Шиваркаманидипика».

■ ДОКТРИНЫ

Высшая реальность называется Шивой и рассматривается как нечто безначальное, беспричинное, лишенное недостатков, делающее все и всезнающее, как то, что освобождает индивидуальную душу от сковывающих ее уз. Формула *саччидананда* истолковывается как что-то включающее восемь атрибутов: самосуществование, существенную чистоту, интуитивную мудрость, безграничный ум, свободу от всех оков, безграничное изящество или любовь, всемогущество и безграничное блаженство.

⁴ В храме Кайласанатха Кондживграма мы находим самый ранний запечатленный в надписи рассказ двадцати девяти шайва-агам, в которых Паллава, царь Раджасинхавармана, излагает свою веру и говорит, что она относится к концу V столетия н. э.

⁵ «Никакой другой культ в мире не дал более богатой теистической литературы или литературы, выдающейся по блеску воображения, пылу чувства и изяществу выражения» (Barnett, *The Heart of India*, p. 82).

⁶ Тиримулар, цитированный в «Сиддханта дипике», ноябрь 1911, с. 205. Шиваджняна Сиддхияра говорит: «Исключительно веды и шайва-агама являются настоящими книгами... из них веды являются книгами, сходными с другими и входящими в них. Агама являются особыми книгами и показывают значение блаженства, а также содержат существенные истины, относящиеся к веде и ведантам. Говорят, что обе книги были введены в состав других книг богом» (I. 46). Ср. *Nīlakaṇṭha, vaim tu vedaśivādamay oh bhedaṁ na paśyānaḥ* «*Brahmamīmāṃsā*», p. 156.

⁷ См. *Nīlakaṇṭha*. I. 1. 3.

⁸ Многие из основных отрывков его работы являются отзвуками бхасаи Рамануджи. Ср., например: «*Sūkṣmacidacidviśiṣṭam*» *brahma kāraṇam, sthūlacidacidviśiṣṭam tat kāryam bhavati* (I. 1. 2). Но см. Appaya a Dīkṣita, *Ānandalahari*.

Упоминаются некоторые доказательства существования бога. Мир подвержен изменению. Его материальная причина, пракрити, бессознательна так же, как и плоть, и не может превратить себя в мир. Развитие не вызывается элементами, которые лишены разума. Карма в такой же мере ничего не дает. *Кала*, или время, согласно Мейкандеру, неизменно, хотя наблюдателю оно кажется изменчивым⁹. Оно — условие для всех действий, но само по себе не является активной, действующей силой. Но если непосредственной причиной является бог, то его независимость и совершенство, вероятно, могут вступить в компромисс. Поэтому можно сказать, что бог действует через свою шакти, как свою инструментальную причину. Принцип кармы действует в соответствии с духовными целями человека. Он не устанавливает границы целей или готовые различия между добром и злом. Последние предписаны бесконечным духом, который также с помощью своей шакти заботится о том, чтобы души получали соответствующее им вознаграждение. Так же как для кувшина гончар является его первой причиной, палка и круг — его инструментальной причиной, а глина — материальной причиной, точно так же Шива является для мира его первой причиной, шакти — его инструментальной причиной, а майя — материальной причиной. Как звук имеется во всех нотах мелодии или как аромат пропитывает плод, так бог благодаря своей шакти настолько пронизывает весь мир, что кажется, будто он не отличается от него. Бог — это душа, у которой мир природы и человек являются телом. Он не идентичен с ними, хотя и пребывает в них, а они — в нем. Не-дуализм означает не тождество (*жатва*), а нераздельность.

Шива вечен, так как он не ограничен временем. Он вездесущ. Он действует через свою шакти, которая является не бессознательной, а сознательной силой — самим телом бога. Это тело составлено из пяти мантр¹⁰ и содействует пяти функциям творения: сохранению и разрушению вселенной, затемнению или воплощению (*тирогхана*) и освобождению душ. Его познание всегда сияющее и непосредственное. Согласно «Пуашкараагаме», шакти, называемая *кундалини* (суетность) или *шудгхамая*, является тем, из чего Шива приобретает свои функции и на чем основывается его бытие. Шакти является промежуточным связующим звеном между чистым сознанием Шивы и бессознательностью материи. Она — упадхи, причина дифференцирования функций Шивы¹¹. Она является причиной, вызывающей зависимость всех существ от Ананты, который близок только к Шиве, хотя они ниже его; она является также причиной их освобождения. Шакти, часто называемая *умой*, является, помимо того, отражением Шивы, а не независимым существованием. Абсолютное в самом себе называется Шивой, а абсолютное в отношении к объектам называется шакти. В «Сиддханте» Шива является не только абсолют метафизики, но и богом религии. Он является спасителем и гуру, и он принимает на себя эту миссию из-за своей большой любви к человечеству. Шива является богом любви¹².

Владыке (*пати*) принадлежит пашу (буквально — скот), бесконечный содержатель душ. Он не является их творцом, так как они вечны. Душа отличается от тела, которое является бессознательным объектом опыта (*бхогья*). Присутствие творца доказывается фактами памяти и узнавания. Он является вездесущим, постоянным, сознательным деятелем. Он является местом пребывания вечной и вездесущей читшакти¹³. Он обладает сознанием (*чайтаньям*), сущность которого лежит в зрительном акте (*грикриярупам*). Согласно «Шиваджняна-сиддхияур», душа отличается от грубого тела так же, как и от тонкого, хотя и соединена с ними, и обладает она функциями желания, мысли и действия (*иччха-джняна-крия*)¹⁴. Она

⁹ «Śivajñānabodham», I. 4.

¹⁰ Садыоджата, Ванадева, Агхора, Татпурута и Имана. Ср. Tait Aran., X. 43, 47.

¹¹ «Pauṣkara Āgama», II. 1.

¹² «Sivaprākāśam», I. 1; Nallasvāmi Pillai, Śaiva Siddhānta, p. 277.

¹³ «Mṛgendra Āgama», VII. 5.

¹⁴ III. 1.

становится единой с вещью, в которой она пребывает в течение жизни. В мире сансары она сосредоточивается на мирских вещах, в то время как в состоянии освобождения она сосредоточивает свое сознание на божестве. В то же время в состоянии пралайи души, лишённые воплощения, пребывают как силы и энергии в великом Шиве. Количество душ не может быть увеличено или уменьшено. Чем больше душ получает освобождение, тем меньшим становится число воплощенных душ. Сознание совершенно ясно проявляет себя в свободном состоянии, в то время как оно скрыто в несвободном состоянии. Имеется три класса индивидуальных душ — соответственно тому, являются ли они субъектами для трех, двух или одной смеси¹⁵. Земля и все остальное также являются результатом божественного творения. Они бессознательны и служат целям душ.

Материал зависимостей (*пашаджала*) различается по авидье, карме и майе¹⁶. Первое называется *анавамала*, или порок, обусловленный неправильным пониманием предельности (*анутва*), которую имеет душа. Сама она, будучи чистым сознанием, видит себя как обладающую пределом и заключенную в теле, а также ограниченную в познании и силе. Она не знает, что ее природа состоит в сознании, а также ошибочно принимает тело за свою действительность. Это узлы (*пашутва*) души (*пашу*). Эта авидья одна и та же во всех существах, не имеет начала, является плотной, большой и многообразной. Творение и разрушение и т. д. имеют место по отношению к конечному миру, и они рассматриваются как модификации (*паринама*) авидьи¹⁷. Карма является причиной соединения сознательной души с бессознательным телом. Она является помощником авидьи. Ее называют кармой потому, что она произведена деяниями существ. Она так же невидима (*агришта*), как и неуловима. Она преобладает во время творения и вновь поглощается майей во время пралайи.

Она не может подвергнуться разрушению, но должна истощиться в своих следствиях¹⁸. Майя — материальная причина мира — бессознательна по природе¹⁹ и является ростком вселенной, обладающим множеством сил, вездесущностью и неразрушимостью. «Как ствол, лист и плод, находящиеся в скрытом состоянии в семени, вырастают из него, так и вселенная — от кала до Земли — (*кшити*) развивается из майи»²⁰.

Шиваитская система большое внимание уделяет процессу творения. В то время как Шива является чистым сознанием, а материя — чистой бессознательностью, шакти, говорят, находится между ними. Она не является материальной причиной мира, так как представляет собой нечто относящееся к природе сознания (*чайтанья*). Она является внешним звуком, связующим звеном между грубым и тонким, материальным и духовным, между словом и понятием²¹, является шудхамайей, матерью вселенной, Ваком или Надой, «голосом молчания». Шайва сиддханта делит вселенную на тридцать шесть таттв в противоположность двадцати пяти санкхьям. Над пурушей мы имеем *панчаканчуку*, или оболочку, сложенную из пяти частей, а именно из *нияти* (порядка), *калы* (времени), *раги* (интереса), *видьи* (познания), *кала* (силы). Над калой находятся майя, шудхаविда, Ишвара,

¹⁵ Самые высшие (*виджнянакала*) свободны от майи и кармы и имеют только примесь *анавам*. Последующие (*пралаякала*) — это те, которые, являясь субъектами для смесей *анавам* и кармы, приводятся последними к возрождению; и последние (*сакала*) включают все существа, субъект которых обладает тремя примесями.

¹⁶ «Mṛgendra Āgama», II. 3–7.

¹⁷ Там же, VII. 11.

¹⁸ Там же, VIII. 1–5.

¹⁹ Там же, IX. 2–4.

²⁰ «Pauṣkara Āgama», III. 4.

²¹ Там же, II. 17.

садашива, шакти и Шива. *Шивататтва* образует самостоятельный класс; садашива, Ишвара и шуддхавидья образуют *видьятаттвы*, а другие двадцать три, находящиеся ниже майи, являются *атмататтвами*.

Они являются различными стадиями развития. Майя сперва развивается в неуловимые принципы, а затем — в очевидный. Кала, первый принцип, развившийся из майи, преодолевает смеси, затемняющие проявление сознания, и помогает ему проявить себя в соответствии с кармой; посредством следующего принципа, видьи, душа приобретает восприятие удовольствия и боли. «Видья является таким орудием, благодаря которому активный дух наблюдает действия буддхи»²². Майя — это желание, от которого зависит весь опыт. Кала, или время, регулирует восприятия прошлого, настоящего и будущего. Время не является вечным, так как вечность не зависит от времени. Нияти — это неизменный порядок, устанавливающий различия тел, органов и тому подобного для различных душ. Пуруши развиваются при посредстве пяти предшествующих принципов. Шайва сиддханта придерживается такого толкования, что *мулапраkritи* санкхьи является своим собственным результатом, и помимо них добавляет пять неуловимых принципов.

Из этих пяти первые три служат проявлению сил познания, действия и чувства, в то время как два другие приблизительно соответствуют времени и пространству. Праkritи — это орудие, которым создаются миры, воспринимаемые пурушей. Оно является первым большим проявлением развития. Из праkritи развиваются гуны, из гун — буддхи; что же касается остального развития, то оно идет по линии санкхьи.

Шивататтва является *нишкалой*, или недифференцированной основой всего сознания и действия. «Когда шуддхамайя, шакти Шивы, начинает свою деятельность, то Шива становится воспринимаемым (*бхога*) Шивой. Он является Садашивой, называемым также Садакхья, не будучи в действительности отделенным от Шивы. Когда шуддхамайя действует активно, воспринимаемый Шива становится управляющим (*адхикара*) Шивой; он является затем Ишварой, не будучи в действительности отделенным от Садашивы»²³. Он является Садашивой, который обладает телом, составленным из пяти мантр, но не является Шивой.

Шуддхавидья представляет собой причину истинного познания. Между мировыми периодами имеются паузы покоя, в конце которых эволюция возобновляется. Бог помогает смесям проявить самих себя и поддерживает в целом направление их развития для достижения наивысшего добра душ, основанного на его красоте²⁴. Он не берет что-либо от деятельности душ, а помогает им в их дальнейших делах. Что же касается закона кармы, то он не является пределом независимости бога, так как подразумевается, что закон кармы бог использует²⁵.

Шайва сиддханта не поддерживает концепцию иллюзорности мира. Безначальная ансара обусловлена материей и душами, которые также вечны. Мир обладает серией моральных целей и не может рассматриваться в качестве простой ошибки или шутки. Бог вечно занят освобождением душ от уз материи. Непрекращающийся ритм мира с законом кармы, регулирующим его, продолжается с единственной целью вовлечения человека в высшую жизнь. «Шива желает, чтобы его все знали», — говорит Мейкандар²⁶. Стремление знать бога является не просто честолюбивым желанием души, но это желание всевышнего, выражение добра.

²² «Pauṣkara Āgama», V. 9.

²³ «Pauṣkara Āgama», I. 25 — 26.

²⁴ VII. 11 — 22.

²⁵ S. D. S., VII; «Śivajñānabodham», II. 5.

²⁶ «Śivajñānabodham», XII. 3.

Грех представляет собой тройные узы, от которых мы должны освободиться. Мы должны освободиться от *анавам*, или авидьи, или примесей, которые затемняют свет души, нейтрализуют карму, приводящую к возрождению, а также сбросить майю, которая является основой всех смесей. Бог помогает нам в наших усилиях. Метафизический абсолюте, который не действует при посредстве удовольствий и страданий души, бесполезен. Но Шива исполнен милосердия и ожидает, что через ряд последующих эпох он будет осознан душой и завоеует любовь, полную поклонения. Личная связь привязывает душу к богу. Милосердие бога является дорогой к свободе. Она требует искренней веры в Шиву. «Тем, кто не имеет высоких побуждений, он не дает никаких благодеяний, но тех, кто обладает высокими побуждениями, он удостаивает всем добром. Великий бог не знает никакого отвращения»²⁷. Шиваитский святой стремится видеть бога. Маниктва-сагар поет:

«Совсем сбрасывать оковы этого грешного тела; вступать в жилище Шивы;
Видеть чудесный свет, дающий радость этим глазам.
О бесконечный несравненный!
Собрание твоих святых.
О отец, смотри, душа твоего слуги истомлена»²⁸.

Сознание греха сильно переживается, и некоторые святые произносят в плаче, что их грехи лишают их общения с богом²⁹. Набожность шиваитов более истинна и мужественна, чем та, которая имеется у вишнуистов.

«Тирувасагам»³⁰ описывает в чудесных гимнах освобождение души от оков невежества и страсти и движение ее к свободе света и любви, описывает ее первое пробуждение, ее веселье и экзальтацию, своенравность и уныние, борьбу и волнение, мир и радость единения. В интуиции бога различение познающего, познания и познанного, говорят, исчезает³¹. Во всяком случае, в ранней форме шиваизма существовал дух терпимости. «Какой бы ни был бог вашей веры, точно так же, как если бы он был Шивой, он появится. Он, кто стоит над всем этим, поймет вашу истинную веру и проявит к вам милосердие»³².

Гуру, или учитель, принимает важное участие в деле освобождения. Истинный гуру тот, кто участвует в конечном рождении души, и говорят, что сам Шива живет в гуру, глядя любовно на ученика глазами гуру³³. Нет никаких воплощений Шивы, хотя он появляется обычно, чтобы подвергнуть испытанию бхакти верующих или привести их к истине.

²⁷ «Tiru-arul-payan», I. 9.

²⁸ Перевод «Tiluvāsagam», XXV. 9.

²⁹ Ср. с Аппаром (Appar):

Зло, все зло моего жизненного пути, зло — мое качество.

Велик я только в грехе, зло имеется даже в моих добрых делах.

Зло — мое сокровенное я, глупый, избегающий чистоты,

Я не животное, но путей животного я никогда не могу избежать.

.....

Ах! что за несчастный я человек,

Где бы ни случилось мне родиться.

(Kingsbury and Phillips, Hymns of the Tamil Śaivite. Saints, p. 47).

³⁰ Рассматривая литературу шайва-сиддханты, Чарльз Элиот пишет: «Ни в какой другой литературе, с которой я знаком, индивидуальная религиозная жизнь, ее битвы и подавленные состояния, ее надежды и страхи, ее уверенность и ее триумф не получили описания более искреннего и более глубокого» («Hinduism and Buddhism», vol. II, p. 217).

³¹ «Tiru-arul-payan», VIII. 74.

³² «Śivajñānasiddhiyar».

³³ «Tiru-arul-payan», V.

Но Шива не рожден, у него нет также никакого жизненного человеческого пути. Настойчиво утверждаются этические добродетели. Сиддхияр говорит: «Нет никакой любви к богу у тех, у кого нет никакой любви ко всему человечеству»³⁴. Хотя закон кармы нерушим, выбор души не ограничен. Бог всегда готов помочь усилиям человека. Карма и джняна совместно доставляют освобождение³⁵. Ограничения касты теряют свою суровость во всяком истинном теизме. Хотя Маникт-васагар не занимает позиции, открыто направленной против кастовых правил, позднейшие шиваиты Паттанатху Пиллаи, Капилар и поэт телугу Вamana критикуют кастовые ограничения. Тирамулар считает, что была только одна каста, точно так же как имелся лишь один бог³⁶. Реформистское движение Басава (середина XII столетия) характеризовалось его выступлением против верховенства брахманов, хотя и сам Басава был брахманом³⁷.

Эта секта не придерживалась гипотезы перевоплощения. Говорили, что после разрушения души индивид становится Шивой³⁸, то есть достигает совершенства, сходного с его совершенством, хотя пятью функциями творения и т. д. обладает только бог³⁹.

Так как душа никоим образом не загрязнена и не затемнена в боге, свет бога сияет через нее. Освобождение — это не становление в качестве чего-то одинакового с богом, а наслаждение присутствием всевышнего. Мейкандар говорит: «Гибнет ли душа, становясь единой с Шивой, если она не является каким-либо вечным существом, ассоциируемым с богом? Если она не разрушается, а остается неразложимой сущностью, то не может быть никакого единения с богом. Но смеси прекратят воздействие на душу, и тогда душа, как соединение соли с водой, становится единой с Шивой, как его слуга, и будет существовать в его ногах как одинаковая с ним»⁴⁰. «В удалении от греха душа достигает состояния самого Шивы»⁴¹.

Свободные души могут существовать при условии как воплощения, так и невоплощения⁴². Одни шиваиты верят, что в освобождении само тело озаряется светом Шивы; другие думают, что души приобретают какие-то чудодейственные силы. Перед тем как достигнуть единения с всевышним, души должны пожать плоды своих поступков. Дживанмукта, хотя он и имеет тело, по чувству и способности одинаков со всевышним. Он не занимается делами, которые ведут к дальнейшим воплощениям. Он заполнен присутствием бога⁴³. Он продолжает оставаться воплощенным до тех пор, пока его последняя карма не исчерпает себя, и поступки во время перерывов исчезают в милосердии божием⁴⁴. Все свободно совершаемые поступки в своих пределах обязаны побуждению бога⁴⁵.

³⁴ XII, цит. по «Сиддханта Дипика», ноябрь 1912, с. 239.

³⁵ Nīlakaṇṭha, I. 1. 1.

³⁶ Onre kulamum oruvane devanum («Tirumantram»).

³⁷ Хотя реформация лингаята начинается с энергичного протеста против кастовой системы, лингаяты и по сей день соблюдают кастовые деления.

³⁸ «Mṛgendra Āgama», VI. 7. «Nirantaram śivo iti bhāvanā pravāheṇa śithilitapāśatayā' pagatapaśubhāva upāśakaḥ śiva eva bhavati» (Nīlakaṇṭha o IV. 1. 3).

³⁹ Nīlakaṇṭha o IV, 4. 7.

⁴⁰ «Śivajñānabodham», XI. 5; см. также заметку Поупа, III. «Tiruvāsagam», p. XLII.

⁴¹ Nīlakaṇṭha, IV. 4. 4.

⁴² Там же, IV. 4. 5.

⁴³ «Tiru-aru[-paṇam]», X. 93.

⁴⁴ Там же, X. 98.

⁴⁵ Сам язык, который кричит «ты»,

Все другие силы моего существа, которые восклицают, —

Все они твои! Ты мой путь к силе! Дрожь, вызываемая этими движениями во мне, — это ты. Полностью мои несчастье и благо!

Никого другого здесь.

(«Tiruvāśagam», XXXIII. 5).

■ СИСТЕМА ПРАТЯБХИДЖНЯ

Хотя агамы также были основой кашмирского шиваизма, последующие работы показывают его определенную склонность к адвайтизму.

Говорят, что Васугупта (IX столетие н. э.) нашел «Шива-сутру» и преподавал ее Каллате. «Спанда-карика», сочиненная Васугуптой или Каллатой, «Шивадришти» Самананды (900-е годы н. э.), «Пратьябхиджня-сутра» Утпалы (900-е годы н. э.), «Парамартхасара» и «Пратьябхиджнявимаршини» Абхинавагупты, «Тантралока», «Шивасутравимаршини» и «Спандасандоха» Кшемараджи являются некоторыми наиболее важными работами этой школы. Они считали шиваитские работы Агамы и Сиддханту авторитетными и обновляли их в духе адвайты Шанкары. Эти работы, которые показывают различия мнений и говорят о том, что они представляют три различных рода монистического идеализма, получили общее название «Трика»⁴⁶.

«Шива-сутра» вместе с «Варттикой» Бхаскары и «Вимаршини» Кшемараджи представляют одну тенденцию: «Спанда-карика» Васугупты вместе с «Вритти» Каллаты излагают идеализм, который не сильно отличается от предыдущего. «Шивадришти» Сомананды, «Пратьябхиджня-сутра» Утпалы и работы Абхинавагупты поддерживают не-дуализм⁴⁷.

Из них последний представлялся Мадхаве наиболее важным, так как он подводит другие два под этот род идеализма⁴⁸, а сторонники этой доктрины также утверждали, что все другие системы были предварительными ступенями для данной системы⁴⁹.

Только реальность вселенной есть Шива, который представляет собой бесконечное сознание и неограниченную самостоятельность. Он обладает множеством других черт, как например, вездесущность, вечность, бесформенность, хотя самостоятельность (*сваччханда*) свойственна только ему.

Шива является как субъектом, так и объектом, обладающим опытом, а также и данным в опыте⁵⁰.

«Так же как сознание, на которое весь этот результирующий мир опирается и откуда последний следует, он является свободным по своей природе и не может быть в чем-либо ограниченным. Так же как он движется в различных состояниях пробуждения, сна и т. д., отождествляясь с ними, он никогда не лишается своей истинной природы познающего»⁵¹. В стиле адвайта-веданты говорится: «То, в чем нет ни удовольствия, ни боли, что не является познающим или познаваемым и в чем не имеется, с другой стороны, бессознательности, единственно реально существует»⁵². Реальность субъекта не требует доказательства, так как всякое доказательство предполагает его⁵³. Все прочее для Шивы является ничем. Мир существует в пределах сознания, хотя и кажется, что он вне его. «Властелин форм читты (интеллекта), испытывая влияние желания, является причиной того, что вся сумма объектов сияет так, как если бы они существовали вовне, хотя и без субстрата, как йоги»⁵⁴.

⁴⁶ Они так назывались потому, что трактовали о конечных причинах, божестве, душе и материи.

⁴⁷ См. «Paramārthasāra», p. 34, 36, 48–50, 54.

⁴⁸ S. D. S., VIII.

⁴⁹ Tad bhūmikāḥ sarvadarśanasthitayah («Pratyabhijñāhṛdaya Sūtra», p. 8).

⁵⁰ «Spandakārikā», p. 29.

⁵¹ Там же, с. 2–4.

⁵² Там же, с. 5.

⁵³ «Śivasūtravimarśmi», p. 5.

⁵⁴ «Īśvaraparatyabhijñā Sūtra», V. 6. «Paramārthasāra» говорит, что владыка — совокупность мысли и блаженства — порождает бытие, шакти, майю» пракрити и землю (см. 4). Владыка принимает вид богов, людей и т. д. (6).

Существование побуждающей причины, такой как карма, или материальной причины, как пракрити, для творения мира является недопустимым.

Майя также не является признаком, который создает иллюзорные формы. Бог абсолютно независим и творит все, что существует, просто силою своей воли. Он производит мир, выявляя его в себе, как если бы он был отличным от него, хотя и не так реально, а скорее так, как объекты отражаются в зеркале. Бог так же не затронут действием объектов своего творения, как зеркало — образами, отраженными в нем. Благодаря своей собственной чудесной силе (Шакти), присущей ему, бог проявляется в форме духов и образует объекты для их восприятий.

Только действительность является неограниченным чистым я, единственным и исключительным субстратом вселенной, активность которого (спанда, колебания) является причиной всех различий.

В то время как Шива представляет собой неизменную реальность, лежащую в основании всей вселенной, его сила, или Шакти, обладает бесчисленными аспектами, из которых главные следующие: *чит* (интеллект), *ананда* (блаженство), *иччха* (воля), *джняна* (познание) и *крия* (творческая сила). Признаются тридцать шесть *таттв*, или принципов. Когда Шакти функционирует в качестве читты, абсолют становится чистым опытом, называемым *шивататтвой*.

Так как жизнь начинается благодаря действиям ананды Шакти, мы получаем вторую ступень шактитаттвы. Воля к самовыражению появляется примерно на третьей стадии бытия. Имеется последующий сознательный опыт (*джняна*) бытия и *ишварататтва* с его силой и волей к созданию вселенной. На следующей стадии появляется познающий, а также объект познания; в это время начинается действие (*крия*). Это стадия *шуддхавидьи*. Таким образом, пять трансцендентальных таттв выражают Шакти Шивы с пятью его силами.

Мир явлений возникает благодаря силе майи, из которой возникают ограничения пространства (*нияти*), времени (*кала*), интереса (*раса*), познания (*видья*) и силы (*кала*). Через силу майи бесконечный опыт проявляет себя во множестве ограниченных опытов, или пуруш. Но всякое ограничение включает в себя нечто такое, что ограничивает. Так возникает различие между пурушей и пракрити. Дальнейшая эволюция идет по схеме санкхьи. Все ступени эволюции восходят к единому абсолютному Шиве. Допускается циклическое появление и исчезновение мира. Процесс проявления (*абхаса*) вселенной не затемняет чистоту абсолютного Шивы, который выходит за пределы своих собственных проявлений.

Так как душа по своей природе является сознанием и индивидуальная душа — такая же, как и универсальная, то доктрина конечной множественности душ отвергается. Чистое сознание пребывает в каждом из нас, хотя оно затемнено нереальным упадхи. Наша зависимость обусловлена незнанием (аджняна)⁵⁵. Кшемараджа замечает: «Будучи бесконечным сознанием, душа думает: «я конечна»; будучи независимой, она думает: «я — тело»⁵⁶. Она забывает, что мир — это всецело нереальная часть Шивы и что душа идентична Шиве».

Узнавание (*пратьябхиджня*) реальности — это все, что необходимо для освобождения. Но если индивидуальная душа представляет собой то же самое, что и универсальная душа, то можно спросить, почему необходим факт узнавания. Мадхва отвечает на этот вопрос аналогией. Жаждающая любви женщина не утешится просто присутствием возлюбленного, она должна познать его как такового. Узы незнания преодолеваются только таким узнаванием. Когда душа осознает себя в качестве божественной, она отдыхает в мистическом блаженстве тождества с богом.

Согласно школе Спанда, душа получает знание в интенсивном йогическом созерцании, достигает верховенства Шивы во вселенной и поглощается мисти-

⁵⁵ «Śiva Sūtra», 2.

⁵⁶ Комментарий к «Śiva Sūtra», I. 2.

ческим экстазом мира и покоя. Относительно шиваитской школы, тантры и йоги в «Шива-сутре» упоминается три метода получения освобождения.

Согласно Абхинавагупте, имеется три класса свободных душ: те, которые ассимилированы всевышним (*парамукта*), те, которые едины с ним в фазе его обнаружения (*апарамукта*), и те, которые все еще находятся в теле (*дживанмукта*). Освобожденная душа становится единой со всевышним, так как допускается, что «нет ничего отличного от спасенного, чему следовало бы воздавать хвалу или приносить жертвоприношения»⁵⁷. Когда, таким образом, воображаемый дуализм исчезает, индивид преодолевает призрачную майю и поглощается в Брахме, как вода в воде или молоко в молоке⁵⁸.

■ ШАКТИЗМ

Куль Шакти⁵⁹ берет свое начало от Ригведы. В одном из гимнов Шакти представлена как воплощение силы и как «поддерживающая землю, живущая на небесах»⁶⁰. Она является верховной силой, «благодаря которой поддерживается вселенная»⁶¹, «великой матерью верующих людей (*сувратанам*)» и вскоре становится идентичной с «Умой золотого цвета» из «Кена-упанишады». В «Махабхарате» она выступает как сестра Кришны и благодаря этому вступает в связь с вишнуизмом. Шиваиты делают ее женой Шивы. В пуранах она появляется в качестве Чанди, чтимая посредством ежедневных богослужений: в ее честь устраиваются осенние праздники. Вскоре она стала почитаться в качестве богини, которая одинакова с Брахманом, абсолютом, чья природа есть *сам*, *чит* и *ананда*, и может быть мужской, женской или лишенной этих атрибутов⁶². Постепенно поклонение Шакти как матери мира вытеснило ведийскую обрядность. Литература, относящаяся к этой фазе индуизма, называется «тантра». Известна она благодаря характерному для нее благоговению перед женщинами, которые рассматриваются как формы божественной матери⁶³.

Семьдесят семь агам, относящихся к шактийскому культу, состоят из пяти *субхагам* (или *самой*), которые обучают навыкам, ведущим к познанию и освобождению, шестидесяти четырех *каулагам*, которые обучают навыкам, имеющим целью развитие магических сил, и восьми *мишрагам*, которые имеют целью и то и другое.

Бхаскарачарья в своей «Лалитасахасранамабхашье» цитирует девять сутр из работы, которая называется «Шакти-сутра». Последняя работа не дошла до нас. Тантры, написанные в форме диалогов между Шивой и Дэви, относятся к седьмому и последующим столетиям. Благодаря тщательным работам сэра Джона Вудрофа главные доступные тексты тантр в настоящее время опубликованы.

В этой системе Шива обладает природой вездесущего (*акхиланугата*) и является чистым сознанием (*пракаша*) — безличным и бездеятельным. Он является чистым бытием, лишенным каких-либо отношений. Активное личное существо,

⁵⁷ J. R. A. S., 1910.

⁵⁸ «Paramārthasāra», p. 51.

⁵⁹ I. P., p. 487 — 488.

⁶⁰ I. 136. 3.

⁶¹ См. Chān. Up., III. 12; Bṛh. Up., V. 14.

⁶² Cp.: Puṇrūpam vā smared devīm strirūpām va vicintayet
Athavā niṣkalām dhyāyet saccidānandalakṣaṇām.

⁶³ Vidyāh samastās tava devi bhedāh.

Striyaḥ samastāḥ sakalā jagatsu
(«Saptaśati», XI. 5).

Шакти включает все индивидуальные души. Начальные стихи из «Саундарьяла-хари» гласят: «Когда Шива объединен с Шакти, он способен творить; в других же случаях он неспособен даже двигаться»⁶⁴. Шива и Шакти относятся друг к другу так же, как пракаша и вимарша. Бхаскарарья определяет вимаршу как спонтанную вибрацию первичной реальности⁶⁵. Первым проявлением отношения в чистом абсолюте является вимарша, которая дает начало миру различий. Вимарша, или Шакти, является силой, скрытой в абсолюте, или чистом сознании. Она является абсолютом, который воплотился, сознанием, которое стало субъектом, и превращается, помимо этого, в свою противоположность, в не-я, или объект.

В то время как Шива — это сознание (чит), Шакти является созидательной силой сознания, *чидгруппини*. Брахма, Вишну и Шива образуют свои функции творения, сохранения и разрушения в соответствии с Шакти⁶⁶. В совершенном опыте ананды Шива и Шакти неразличимы. Оба они срастаются в едином бытии. Шива соответствует неопределенному Брахме в состоянии покоя, Шакти является определенным Брахмой, который одарен *иччхой* (волей), *джняной* (познанием) и *крийей* (действием) и который создает план объективной вселенной в целом. Шива и Шакти находятся в единстве, так как сила прирожденна существованию. Сила может находиться в покое или в действии, но она имеется в обоих состояниях. Потенциальность всего объективного мира существует в качестве шакти Шивы.

Шакти дифференцируется на грубую и тонкую. Ее атрибутами являются пять функций: освещение (*абхаса*), раскрашивание (*практи*), исследование (*вимаршана*), засеивание зерна (*биджавастхана*) и плач. Имеется также бессознательная материя, которая соответствует пракрити в системе санкхьи.

Пракрिति или майя рассматриваются в качестве субстанции Дэви⁶⁷. Внутри утробы Шакти находится майя или пракрити, мать вселенной, которая потенциальна в прадае и активна в творении. По мнению санкхьи, эволюция возникает из пракрити. Под управлением Шакти майя разворачивается в некоторые материальные элементы и физические части всех существ. Во всех живых существах имеется гайтанья, или сознание, однако оно рассредоточено во множестве существ вследствие разнообразия физических добавлений.

Вместо двадцати пяти таттв санкхьи мы имеем тридцать шесть таттв, которые классифицируются на: 1) *шивататтву*, или всевышнего, 2) *видьятаттву*, или тонкое проявление Шакти, 3) *атмататтву*, или материальную вселенную, начиная от майи и кончая землей. Эти три таттвы соответствуют пракаше (Шиве), вимарше и не-я. Всевышний дух по шактийской схеме обладает внутренними различиями, хотя часто мы встречаемся с идеями спасения и тождества мира, которые нам напоминают более строгий не-дуализм⁶⁸ Шанкары. Мы имеем прежде всего абсолютного Брахмана, затем — определенный субъект, который одарен Шакти. Нада появляется непосредственно из *нады бинду*⁶⁹, а затем появляется и Шуддхамая. Эти пять соответствуют Шиве, Шакти, Садакхье, Ишваре и Шуддхамайе шиваитов. В остальном эволюция не отличается от шиваитской схемы.

Джива под влиянием майи рассматривает себя как независимого агента и пользуется наслаждением вплоть до достижения освобождения. Познание Шак-

⁶⁴ Śivaḥ śaktyā yukto yadi bhavati śaktaḥ prabhavitum
Na ced evaṁ devo na khalu kuśalaḥ spanditum api.

⁶⁵ См. комментарии к «Latitasahasranāma» Vimarśarūpini, p. 648.

⁶⁶ «Ānandalaharī», p. 2, 24.

⁶⁷ Sāmyavasthā guṇopādhikā brahmarūpinī devī.

⁶⁸ Он, говорят, должен быть не-дуализмом. Сэр Джон Вудроф, который занимался специальным изучением школы тантра, убежден, что ее философия «занимает в некотором смысле среднее положение между дуализмом санкхьи и крайне монистической интерпретацией веданты у Шанкары» («Indian Philosophical Review», vol. I, p. 122).

⁶⁹ «Śāradātītaka», I.

ти — путь к спасению⁷⁰, который состоит в растворении в блаженной лучезарности всевышнего. Говорят, что «для него, понявшего, что все вещи являются Брахманом, нет ни йоги, ни поклонений»⁷¹. Допускается *дживанмукти*, или свобода в этой жизни⁷². Свобода зависит от внутренней культуры, которая ведет к духовно-му пониманию.

Она «не наступает в результате чтения гимнов, жертвоприношений или сотни постов. Человек свободен благодаря знанию того, что он является самим Брахманом»⁷³. «Наивысшим является такое состояние души, в котором она познает, что существует только Брахман (*брахмасабхава*); то состояние души, при котором созерцается Брахман (*дхьянабхава*), является средним; похвала (*стутти*) и декламация (*джапа*) гимнов характеризуют следующее состояние, а внешнее почитание свойственно самому низкому состоянию души»⁷⁴. У шиваитов встречается протест против обрядной религии. «Куларнава-тантра» гласит: «Если свободу дает простое натирание тела грязью и пеплом, то сельские собаки, катающиеся в них, достигают свободы»⁷⁵. Различия каст являются подчиненными, и дисциплина тантр доступна всем⁷⁶. *Бхакти* рассматривается как полезное для спасения. Допускается свобода богослужения. «Как все реки текут в океан, так и почитание, оказываемое любому богу, принимается Брахманом»⁷⁷. Подчиненные божества являются, тем не менее, субъектом силы кармы и времени⁷⁸. Мистическая сторона системы йога играет большую роль во всех отношениях. Мантры священны и рассматриваются как божественные творения в смысле, идентичном шакти, которая является шабдой, или внешним миром. Большое значение придается пробуждению сил внутри организма. Совершенный человек пробудит *кундалини* и проникнет в шесть *чакр*⁷⁹. Мыслителями шактистской школы принимаются теории кармы, возрождения и грубых и тонких тел.

■ МАДХВА

Ведущей формой реакции против адвайтизма Шанкары является дуалистическая философия, связанная с именем Мадхвы, которая имеет много пунктов, общих со взглядом Рамануджи на действительность⁸⁰. Мадхва выступает за безоговорочный дуализм и настойчиво утверждает пять великих различий: бога и индивидуальной души и материи, одной души и другой и одной части материи и другой ее части. Доктрина исключительного посредничества через Ваю, сына Виш-

⁷⁰ Śaktijñānaṁ vinā devi nirvāṇam naiva jāyate («Niruttara Tantra»).

⁷¹ «Mahānirvāṇa Tantra», XIV. 123; см. также 124 — 127.

⁷² «Mahānirvāṇa Tantra».

⁷³ Там же, XIV. 115, 116.

⁷⁴ Там же, XIV. 122.

⁷⁵ I.

⁷⁶ Antyajā api ye bhaktā nāmajñānādhikāriṇaḥ.
Strīśūdrabrahmabandhūnām tantrajñāne 'dhikāritā.
(«Vyomasamhitā»).

⁷⁷ «Mahānirvāṇa Tantra», II. 50.

⁷⁸ Ye samastā jagatsr̥stithitīsamhārakāriṇaḥ.
(«Vyomasamhitā».)

⁷⁹ См. Avalon, The Serpent Power. Облако нависло над садханой шиваитов. Хотя многое поносится незаслуженно, в садхане имеется, по-видимому, кое-что, что может быть обновлено.

⁸⁰ Главные различия состоят в том, что, в то время как Рамануджа полагает, что по своей природной сущности индивидуальные души сходны, Мадхва утверждает, что они различны. Мадхва отрицает, что Брахман является материальной причиной, а Рамануджа допускает это. По Мадхве, вселенная не является телом бога. Согласно же Раманудже, нет душ, неспособных к спасению, и для освобождения душ нет различий в наслаждении блаженством.

ну, и доктрина вечного ада, так же как и миссионерская страсть веры Мадхвы, внушают мысль о влиянии христианства, хотя и имеется мало очевидных данных в пользу этого.

Принимая во внимание тот факт, что комментарий Мадхвы на «Кена-упанишаду» был взят из «Брахмасары», можно думать, что традиция дуализма имела даже раньше Мадхвы. Как мы увидим, Мадхва сознательно пользуется теориями санкхьи и ньяя-вайшешики.

■ ЖИЗНЬ И ЛИТЕРАТУРА

Мадхва⁸¹, известный так же, как Пурнапраджня и Анандатиртха, родился в 1199 году в деревне около Удипи в районе Южной Канары. Он рано стал очень тонким знатоком ведийского учения и вскоре становится санньясином. Он посвятил несколько лет молитвам, размышлениям, обучению и дискуссиям. Свою дуалистическую философию он развил в дискуссиях со своим наставником Ачьютапрекшей, который был приверженцем школы Шанкары. Мадхва провозгласил всевышнюю божественность Вишну и признал законность выжигания клейма на одном плече оружием Вишну, практически принятое Рамануджей. Он многих обратил в свою веру в различных частях страны, основал храм Кришны в Удипи и сделал его объединяющим центром для всех своих последователей. Запрещение кровопролития, сопутствующего жертвоприношениям, является благотворной реформой, связанной с его именем. Умер он в возрасте семидесяти девяти лет.

Типичными трактатами этой школы мысли являются, конечно, работы Мадхвы. Он написал комментарий на «Брахма-сутру» и отстаивает свою интерпретацию ее в другой работе, которая называется «Анувьяхкхьяна». Его комментарии к «Бхагавадгите» и упанишад, его изложение «Махабхараты», называемое «Бхарата-татпарьянирняя», и истолкование «Бхагавата-пураны» помогают пролить свет на его философию. Он написал также комментарий на сорок один гимн Риг-веды и рассматривал много философских и других тем в своих «Пракаранах». Все его работы создают впечатление, что он исходит более из пуран, чем из «Прастханатрайи», упанишад, «Бхагавадгиты» и «Брахма-сутры». Мадхве не так легко истолковывать эти авторитетные работы в духе своей дуалистической метафизики. Комментарий Джаятиртхы к «Сутрабхашье» Мадхвы и тот комментарий к «Анувьяхкхьяне» Мадхвы, который называется «Ньяясудха», являются работами большого значения. К комментарию Джаятиртхи на «Сутрабхашью» Мадхвы Вьясарая написал пояснения, называемые «Чандрика». «Таттва-муктавали» Пурнананды является более острым выступлением против адвайтавады.

■ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Мадхва признает три источника познания: восприятие, вывод и свидетельство священных книг. Сравнение (упамана) рассматривается как разновидность вывода. Восприятие и вывод сами по себе не могут помочь нам разрешить загадку вселенной. Восприятие ограничено фактами, доступными ощущениям. Вывод не в состоянии дать нам знание новых фактов, хотя он помогает нам подвергнуть про-

⁸¹ В «Мадхвavidжарье» и «Маниманджари» Нараяначарьи содержатся общепринятые оценки жизни и работ Мадхвы. Если мы отбросим чудеса и очень сверхъестественные случаи, приписываемые ему благочестием его последователей, то можно получить историческую основу жизни и миссии Мадхвы (Nāṅyaṅgaṅga, Madhvavijaya; Maṇimañjar).

верке и систематизировать факты, добытые другими средствами. Мы должны основываться на ведах в интересах получения истинного познания действительно. Мадхва признает авторитетность вед в целом и не подвергает сомнению ни одну из различных их частей. Гимны и брахманы так же полезны и достоверны, как и упанишады.

Мадхва различает свидетельства, которые основаны на личном авторитете (*паурушея*) и могут быть ошибочными, и такие, которые высказаны не какой-либо личностью (*апаурушея*). Последние абсолютно достоверны и безошибочны. Веда, в соответствии с которыми философские цели Мадхвы должны получить правильное объяснение, Мадхва рассматривал как апаурушеи или как такие, автором которых не является какое-либо лицо и о которых поэтому Мадхва говорил, что они должны быть авторитетными по своему характеру.

Достигнутое любым способом понимание является непосредственной очевидностью вещи, которая понята. Инструменты, которыми осуществляется понимание, не имеются в самом понимании. Отношение между познающим и познанным является прямым и непосредственным. Праманы восприятия, вывод и свидетельство вед являются, так сказать, простыми, потому что они — инструменты приобретения познания, которое возникает тогда, когда мы исследуем познание внешним образом. Всякое понимание факта, с которым мы имеем дело, очевидно и предполагает существование факта, даже если он может существовать только в момент такого понимания. Если мы отвергаем его как недостоверный, то происходит это потому, что имеется некоторое другое понимание, достоверность которого мы признаем. Восход и заход солнца представляются просто случайными до тех пор, пока мы не получим дальнейшего знания о том, что солнце не поднимается и не садится. Мадхва допускает внутреннюю достоверность понимания как такового и отвергает всякую теорию, которая рассматривает даже познание в качестве простого феномена. Если наше познание не раскрывает строение реальности и не показывает объективного существования, а просто дает нам ложные данные, тогда нереальное не может быть даже феноменом, не может быть объектом даже ошибочного понимания и не может по отношению к познанию находиться в таком отношении, в каком причина относится к действию. Если всякое познание ошибочно, то исчезает различие между истинной и ложной идеей. Анализ иллюзий говорит нам о том, что имеется объект, данный сознанию, хотя мы и можем ошибаться в отношении его природы, что связано с несовершенством органов чувств или других средств познания. Элементы ложных восприятий не являются ложными. Они являются фактами опыта.

Вследствие некоторого недостатка мы не получаем полную картину объекта, но то, что мы видим, напоминает нечто подобное его природе, хотя и отличается от объекта, с которым мы смешиваем полученные данные. Любой случай иллюзии включает две положительные сущности — данную вещь и предполагаемый объект. Понятие нереальности мира подразумевает, что имеется некоторый действительный мир, ошибочно принимаемый за что-то другое. Это не значит, что в мире не заключено ничего реального.

Мадхва, исходя из своей оценки опыта или познания, доказывает, что не может быть никакого познания без познающего и познаваемого. Бессмысленно говорить о познании, которое не зависит от познающего субъекта или познаваемого объекта. Познающие субъекты и познаваемые объекты должны существовать. Мир не является недействительным. Если мы не допустим существования различия вещей, мы не сможем оценить эти различия. Наше познание говорит нам, что различия существуют. Мы не можем рассматривать их в качестве простой условности, так как условность не порождает различий.

Факт различия обычно обнаруживается в значении пространства и времени, которые рассматриваются в качестве простых форм интеллекта.

Если пространство и время идентичны с самим познающим, то трудно понять, каким образом может возникнуть понятие, в котором они тождественны с субъектом. Если я как познание всепроникающе, то мы не можем иметь различий пространства и времени. Дело не изменится и тогда, когда мы подведем пространство и время под авидью, так как состояние авидьи и его отношение к я не могут быть объяснены удовлетворительным образом. Всякое объяснение авидьи включает как предпосылку пространство и время, и тогда последние не могут быть объяснены как результаты авидьи. Пространство и время рассматриваются как реальные целостности, имеющие части. Если они не имеют никаких частей, то мы не можем иметь различий «здесь» и «там», «сейчас» и «тогда». Мы находимся в части пространства, так как неправильно утверждать, что что-либо, находящееся в нас, заполняет все неограниченное и неделимое пространство. Мы осознаем только ограниченные тела, заполняющие части пространства и воздействующие одно на другое. Мы воспринимаем части пространства и времени, и поэтому они должны рассматриваться как существующие. Согласно Мадхве, они являются объектами восприятия свидетельствующего я (сакшин).

Согласно Мадхве, действительность (*падартха*) бывает двух родов: независимая (*сватантра*) и зависимая (*паратантра*). Бог, верховная личность, является только независимой действительностью. Зависимые существа бывают двух родов: положительные (бхава) и отрицательные (*абхава*). Среди положительных мы имеем две разновидности — наделенные сознанием (*чегана*) души и бессознательные (*ачетана*) сущности, такие как материя и время. Бессознательное существование является или вечным, как веды, вечным и невечным, как пракрити, время и пространство, или невечным, как продукты пракрити⁸².

■ БОГ

Имеются три сущности, существующие из века в век, фундаментально отличающиеся друг от друга, — бог, душа и мир. Хотя все они действительны и вечны, две последние подчинены богу и зависят от него. Независимая (*сватантра*) реальность является Брахманом, абсолютным творцом вселенной. Мы можем узнать его природу посредством изучения вед⁸³, и поэтому его природа не является неопределимой. Когда о всевышнем говорят, что он неопределим, все, что под этим подразумевают, состоит в том, что трудно достигнуть его полного познания⁸⁴. Всевышний выходит за пределы всякого восприятия⁸⁵. Формы, видимые благодаря воображению во время размышления, не являются Брахманом. Мадхва ни в какой мере не симпатизирует точке зрения, согласно которой различные части священных книг относятся к различным видам Брахмана. Хотя всевышнее существо и его качества идентичны, они могут быть определены в различных терминах⁸⁶. Известный отрывок, в котором говорится, что Брахман — только один, что не существует никого другого (*ekam evādvitīyam brahma*), имеет в виду, что Брахман не превзойден в своем превосходстве и нет равного ему, так как он пронизывает все.

Атрибуты бога абсолютны по самой их природе, и, таким образом, они не ограничивают его. Брахман обладает любым родом совершенства. Он отождеств-

⁸² Согласно «Мадхвасиддхантасаре» (2), имеется десять падартх. *Dravyaguṇākarmasāmānya-viśeṣaviśeṣaviśiṣṭāmsi śaktisādrśyabhāva daśa padārthāḥ*.

⁸³ М. В., III. 3. I.

⁸⁴ М. В., I. 1. 5.

⁸⁵ М. В., III. 2. 23.

⁸⁶ См. «Nyāyasudhā», I. 1. 2; I. 1. 6. Ср. также «Madhvasiddhāntasāra»: *Bhedābhave 'pi bhedavyavahāranirvāhaka ananta eva viśeṣāḥ* (21).

ляется с Вишну, и говорят, что мир и все, что в нем имеется, направляется его волей как абсолютным правителем. Он создает и разрушает мир все сызнова и сызнова. Он наделен сверхъестественным телом и рассматривается как потусторонним в отношении к миру, так и имманентным к нему, так как он является внутренним руководителем (*антарьямин*) всех душ⁸⁷. Он проявляет себя в различных формах (*вьют*), появляется периодически в воплощениях (*аватара*), и говорят, что он должен таинственно присутствовать в священных образах. Он создает, поддерживает и разрушает вселенную, наделяет познанием, проявляет себя различными способами, отменяет одни способы и осуществляет другие. Его стороною соответственно является Лакшми — способность воплощения в различные формы за исключением материального тела — Лакшми, которая одинаково с ним вечна и всепроникающа. Он видит славу бога в вечности. Подобно богам и богиням, которые достигают освобождения после многих жизней, Лакшми вечно освобождается (*нитьямукта*). Лакшми является персонификацией созидающей энергии бога. Она является интеллектуальной пракрити, хотя бог более велик с точки зрения тонкости и протяжения качеств⁸⁸. Бог управляет душами и материей, хотя он не создает их из ничего и не сводит их к ничему. Он является действующей, а не материальной причиной вселенной. Неинтеллектуальный мир не может быть произведен божественным разумом. Активность бога является результатом его всеохватывающего совершенства. Поэтому только по тому, что бога надо учитывать при оценке кармы индивидов, еще нельзя сказать, что бог зависит от кармы, ибо, как сказал Мадхва, «любое существование кармы и других вещей зависит от бога»⁸⁹.

■ ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ДУША

Согласно Мадхве, все, что имеется на земле, является живым организмом. Вселенная представляет собой обширное пространство одушевленной природы, где каждый атом пространства заполнен дживой. В своей «Таттванирнане» он говорит: «Бесконечность — это души, пребывающие в атомах пространства»⁹⁰. Мадхва рассматривает различия между Брахманом и дживой как реальные⁹¹ и считает, что неправильно думать, будто бы джива и Брахман неразличимы в состоянии свободы и различимы в сансаре, так как две различные вещи не могут в любое время становиться неразличимыми, и *vice versa*. Хотя джива абсолютно зависит от Брахмана, она является существенно активным агентом и имеет обязанности порождения⁹². Душа не является абсолютным агентом, так как она ограничена силой, зависящей по своей природе от руководства бога⁹³. Говорят, что джива должна быть величиной с атом, как отличимая от всепроникающего Брахмана⁹⁴. Хотя джива ограничена по величине, она пронизывает тело благодаря своему качеству — уму. Орган познания называется «сакшин»; материальный манас доставляет ему свои впечатления. Он представляет собой познающее начало, которому обязано своим существованием сознание самости, являющееся основой индивидуальности. Душа по природе своей полна блаженства, хотя она в то же

⁸⁷ I. 2. 13.

⁸⁸ IV. 2. 9.

⁸⁹ II. 1. 37; III. 2. 39 — 42.

⁹⁰ Paramāṇupradēśeṣv anantāḥ prāṇirāśayah.

⁹¹ I. 2. 12.

⁹² II. 3. 33 — 42.

⁹³ II. 3. 38; II. 3. 28.

⁹⁴ II. 3. 23.

время субъект боли и страданий из-за ее связи с материальными телами, которые обусловлены прошлым кармы. До тех пор пока душа не свободна от своих примесей, она блуждает в изменчивых формах существования.

Качества, подобные блаженству, начинают проявляться во время освобождения⁹⁵. Хотя души вечны, говорят, что они должны порождать отношение к их воплощенной связи⁹⁶. Две дживы также не подобны по характеру. Каждая имеет свое собственное достоинство и место на лестнице существования. Дживы зависят от бога, который побуждает их действовать соответственно их предыдущему поведению⁹⁷.

Сознательные души делятся на три рода: 1) те, которые вечно свободны (*ни-тья*), как Лакшми; 2) те, которые освобождают себя от сансары (*мукта*), дэвы и люди, риши и предки и 3) связанные (*бэггха*). Последний класс включает два таких класса душ — тех, которые могут быть избранными для освобождения (*мук-тийогья*), и тех, которые не могут быть избраны для этого. Эти последние предназначены или для ада, или для ослепляющей темноты (*тамойогья*), а другие связаны с круговоротом сансары во все времена (*нитьясананаринах*). В то время как некоторые предназначены к спасению своей врожденной способностью, другие осуждены на ад, в то время как третий класс держится, вращаясь в круге сансары от вечности и к вечности, поочередно наслаждаясь и поочередно страдая в бесконечном чередовании. Эта тройная классификация основана на трех гунах. Душа, основанная на саттве, идет в небеса, на раджасе — вращается в сансаре, в то время как основанная на тамасе попадает в ад.

Живые существа разделены на многие классы богов (дэвы), людей, животных и растений. Фиксированная градация зависит от различий (*таратамья*) душ и составлена по тщательно разработанной шкале. Даже среди душ, которые имеют право на спасение, нет таких двух, которые обладали бы одинаковой степенью избранности. В небесной иерархии Брахма и Ваю занимают наиболее выдающиеся места. По приказанию Вишну Брахма создает мир. Он является также самым великим учителем и первым толкователем философии Мадхвы, которая называется также Брахмасампрадайей. Ваю является посредником между богом и душами. Он помогает душам получить спасительное знание и достигнуть освобождения. Он также называется самым дорогим образом (*пратима преяси*) или солнцем бога (*харех сутах*)⁹⁸. Неправильно считать, что души являются Брахманом. Совершенные и несовершенные души не могут создаваться вместе.

■ МИР ПРИРОДЫ

Материальные продукты являются объектами неодушевленного мира и образуют тела и органы всех существ. Все они произошли от первичной материи, пракрити, и возвратились к ней со временем. Хотя пракрити появляется как однородная, в действительности она образована из различных начал в тонком виде. Она развивается в воспринимаемую вселенную, когда принимает законченный вид благодаря богу и душам. Божественные формы образуются из пракрити, которая является материальной причиной и в которой он существует в различных формах⁹⁹. Перед тем как мы переходим от непроявившейся пракрити к хорошо разви-

⁹⁵ II. 3. 31.

⁹⁶ Мадхва о В. S., II. 3. 19.

⁹⁷ II. 3. 41 — 42. Даже начало сновидений определяется волей бога (III. 2. 3 и 5).

⁹⁸ Мадхва рассматривается его последователями в качестве воплощения Ваю, который проявляет себя в предыдущей жизни как Хануман и Бхима.

⁹⁹ I. 4. 25.

тым формам творения, мы имеем двадцать четыре продукта творения, которые суть: махат, аханкара, буддхи, манас, десять чувств, пять чувственных объектов и пять основных элементов. Они перед своей эволюцией существуют в первоначальной пракрити в тонких формах.

Три аспекта пракрити главенствуют благодаря трем формам Лакшми — Шри, Бху и Дурги. Авидья является формой пракрити, она имеется в двух видах: *дживаччадики*, или той, которая затемняет духовные силы дживы, и *прамаччадики*, или той, которая закрывает всевышнего от взора дживы. Эти две формы авидьи являются положительными началами, образующими субстанцию пракрити.

■ БОГ И МИР

Мадхва отвергает все попытки свести мир душ и природы к простой иллюзии или эманации бога и придерживается абсолютного дуализма. Индивидуальная душа основывается (*паратантра*) на боге, так как она не может существовать без стимулирующей ее поддержки универсального духа, так же как дерево не может жить и расти без своих соков. Даже Лакшми, супруга Вишну, хотя она является всевышней и вечной, зависит от бога. Она является господствующим божеством по отношению к пракрити, являющейся материальной причиной мира. Ишвара каким-то образом возбуждает пракрити, которая не является ни одной частью его существа. Практики же каким-то образом получает способность контроля над Ишварой. Мадхва приходит к конфликту со многими священными высказываниями, когда он стремится подогнать их под дуализм.

Рассматривая великое изречение «тат твам аси» («то есть ты»), Мадхва доказывает, что он не провозглашает какого-либо тождества между богом и душой. Изречение только устанавливает, что душа имеет в своей сущности качества, подобные таким же качествам в боге¹⁰⁰. Такое же значение имеют отрывки, которые провозглашают, что душа является частью бога¹⁰¹. Мадхва иногда истолковывает отрывки по-разному. «*Sa ātmā tat tvam asi*» истолковывается как «*Sa ātmā atat asi*» («Ты не есть то, чем является Атман»)¹⁰². Относительно текста «*ayam ātmā Brahma*» Мадхва говорит, что он является или просто хвалебной речью дживатмана, или предметом для размышления. Предполагается также, что он является *пурвапакшей*, которая должна быть ниспровергнута. Мадхва использует этимологические значения слов «Атман» и «Брахман» для объяснения устранения отрывков, в которых отождествляются индивидуальное и универсальное я. Атман является Брахманом потому, что он растет (*вардханашилах*) везде, или потому, что он пронизывает все везде (*атанашилах*).

Верховенство бога устанавливает порядок и единство во вселенной в противоположность первоначальным различиям. Посредством категории вишеши, которая отличает качество от субстанции и часть от целого, единичное и многое вступают в отношение. Вишеша, или индивидуальность, в числовом отношении неопределенна, так как пребывает в вечных и не вечных вещах и относится к положительным и отрицательным существам. Один род отрицательных существ отличается от другого благодаря вишеше. Но как можно одну вишешу отличить от другой? Если это осуществляется через другую вишешу, то мы имеем дело с бесконечным регрессом. Поэтому говорят, что вишеша должна определять себя сама. Посредством категории вишеши мы будем иметь возможность объяснять

¹⁰⁰ II. 3. 29.

¹⁰¹ B. G., XV. 7.

¹⁰² S. B. H., Brh. Up., p. 114; см. также Chāṇ., VI. 8. 7. Этот отрывок также рассматривается как эквивалентный *tvam tadīyo'si*, или *tvam tasyāsi*. См. также «*Tattvamuktāvali*», J. R. A. S., N. S., XV.

мир различий без допущения того, что они являются первичными. Благодаря функционированию вишешы мы имеем различие, или *бхеда*. Если вишеша отличается от всевышнего, то она нарушает целостность всевышнего, если же она не отличается от него, то мы не можем назвать ее вишешей.

■ ЭТИКА И РЕЛИГИЯ

Известно, что достижение сознания абсолюта зависит от бога и любви к нему. Истинное познание всех вещей, материальных и духовных, ведет к познанию бога, которое имеет своим результатом любовь к богу. В конце своей «Таттвавивеки» Мадхва говорит: «Несомненно, что освобождение от сансары находит тот, кто понимает, что все это ограниченное существование всегда находится под контролем Хари»¹⁰³.

Праведная моральная жизнь является приготовлением к спасению. Моральным правилам необходимо подчиняться, и обязанности должны полностью соблюдаться без какой-либо страсти или требования результатов. Добродетельная жизнь помогает нам проникнуть в истину. Мы можем достичь истинного познания посредством изучения вед, которое должно быть доведено до конца под руководством соответствующего учителя. Каждый индивид обладает способностью к восприятию индивидуального аспекта Брахмана. Мудрый учитель должен будет оценить значение этих различий, так как говорит: «Конечное освобождение достигается благодаря осознанию, которого он один достоин, но не каким-либо другим путем»¹⁰⁴.

Из трех высших классов только богам и мужчинам разрешается изучать веды, в то время как женщины и шудры могут получить необходимое познание из пуран и смрити. Мадхва предоставляет всем, кто может понимать веды, право изучать веданту¹⁰⁵. Созерцание или самоусвоение рекомендуется так часто и так настоятельно, как это возможно во славу божью. В акте созерцания душа может благодаря божественному милосердию достигать прямого интуитивного осознания бога (*апарокшагжняна*).

Когда душа обладает такой пронизательностью, так же необходимой, как необходимо солнце, а не просто мимолетной, как мимолетна молния, то ее оковы сбрасываются и говорят, что она освобождается.

Бог не может быть постигнут непосредственно. Ваю является посредником. Принятая Мадхвой теория милосердия напоминает нам точку зрения Августина. Человек не может никогда заслужить спасения одним только милосердием бога. Бог не может быть принужден к тому, чтобы спасать из каких-либо соображений о заслуге. Он просто выбирает некоторых для спасения, а других ввергает в противоположное состояние.

Божественная воля дает людям свободу или накладывает на них оковы. Но индуистская традиция не позволяет Мадхве считать, что божественный выбор является произвольным, необусловленным и беспочвенным. Хотя в отношении сознания состояния нашей души определяются Брахманом¹⁰⁶, дополнительно также отмечается, что милосердие бога пропорционально силе нашей набожности¹⁰⁷. Одно наше поведение не может привести нас к свободе, бог должен содействовать нам. Всевышний, который не проявился, не может быть принужден к прояв-

¹⁰³ III. 3. 49.

¹⁰⁴ М. В., III. 3. 53.

¹⁰⁵ I. 1. 1.

¹⁰⁶ III. 2. 9.

¹⁰⁷ III. 2. 20–21.

лению силою наших усилий. Он обнаруживает себя тогда, когда доволен нашей набожностью¹⁰⁸. Милосердие бога находится в соответствии с верой поклоняющегося. Различные секты последователей Мадхвы в различной степени делают упор на значении божественного предопределения и человеческой свободы. Настойчиво утверждается необходимость интуиции, набожности, исполнения обрядов и церемоний. Служение всевышнему состоит в выжигании на теле знаков Вишну, в том, чтобы давать имена всевышнего сыновьям и всем другим, а также в поклонении ему словом (правдивость, изучение божественной науки), действием (милосердие) и мыслью (сострадание и вера). Поклонение богу является обязательным предварительным условием для получения божественного милосердия. Работа, сделанная со знанием, помогает нам в прогрессе. Обряды и жертвоприношения рекомендуются так же, как и паломничества. Приносить в жертву животных запрещается, и те, кто совершают эти жертвоприношения, должны заменять живых животных животными, сделанными из муки.

Душа может продолжать существовать в теле так долго, насколько ее *прапраб-гхакарма* является действующей, но когда душа отделяется от тела, она становится абсолютно свободной. Абсолютное освобождение и воплощенная жизнь не сходны между собою. Автор «Ньямриты» считает, что обладающий проникновением в истину, но не имеющий благоволения бога, которое необходимо для достижения свободы, продолжает жить во плоти. Это дживанмукти. Полная свобода может быть достигнута только посредством милосердия бога.

Согласно «Бхагавате», освобождение состоит в восстановлении чисто духовного существования (*сварупена ньявастхитих*) после сбрасывания несущественных форм (*аньятхарупам*)¹⁰⁹. Освобождение является сообществом с богом, но не отождествлением с ним. Если различие между дживой и богом не воспринимается, как это имеет место в глубоком сне или в разрушении мира, то состояния освобождения не существуют.

Освобожденным сохраняется сознание их индивидуальности как в пралайе, так и в творении. В состоянии освобождения у нас отсутствует боль и имеет место положительное наслаждение. Но душа не обладает способностью достигать равенства с богом. Она имеет право только служить ему. Если говорят, что спасение состоит в том, чтобы становиться единым с Брахманом, то это надо понимать только в том специфическом смысле, что имеется видение Брахмана. Абсолютная единственность не подразумевается теми местами из работ Мадхвы, которые провозглашают, что «тот, который видит Брахмана, становится Брахманом»¹¹⁰.

Все освобожденные имеют одну волю и одну цель. Несомненно, они имеют реальные желания, но их желания едины с желаниями всевышнего бога. Они осуществляют созерцание ради собственного наслаждения. Они реализуют свои желания без какого-либо усилия. Они присваивают себе тело чистой материи (*шудгхасаттва*) в согласии с самими собой, хотя это тело не является продуктом кармы, но они не обнаруживают никакой привязанности к телам, которые они принимают. Даже если они не присваивают себе такое тело, они могут испытывать блаженство, как испытываем его мы в случае сновидений.

В то время как те, которые достигают освобождения, вырываются из мира сансары, другие переходят от смерти к другому существованию, которое определяется законом кармы.

Умирая, грубые тела разлагаются на свои составные части, в то время как душа, облеченная в тело тонкой незаметной материи, совместно с чувствами направляется или в небесные сферы, временные ады, или входит в светящиеся сфе-

¹⁰⁸ III. 2. 23–27.

¹⁰⁹ I. 1. 17. Согласно Мадхве, Мукти является свасвайогьясвасварупанандабхивьякти.

¹¹⁰ S. B. H., Bṛh. Up., p. 118.

ры луны, где она находится столько времени, сколько это соответствует ее заслуге. Затем она входит в утробу матери, где производятся для душ новые земные блага. Таким образом перевоплощение продолжается до тех пор, пока душа не разовьет любовь или ненависть к богу в самом полном виде, и тогда она или освобождается, или попадает в ад.

■ КРИТИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Факт познания ведет нас к органической концепции мира, но не оправдывает разделения мира на бога, души и объекты, имеющие только внешнее отношение между собою. Мы не можем понять отношения так называемой сущности, или индивидуальной души, к всеобщим принципам, действующим в ней. Если бог творит, если начало мирового процесса является результатом решения божественного я, то мы, несомненно, будем в состоянии постигнуть творение. Но остается трудность, состоящая в том, что любое чувство желания или обладание решением являются несовершенными и ограниченными. Согласно такому взгляду, бог не может рассматриваться в качестве высшего совершенства. Природа зависимости мира от бога лишена ясности выведения. Если бы бог действительно был независимым, то тогда не должно быть ничего, что ограничивало бы его со стороны внешнего ему. Дуализм делает независимость бога невозможной. Мадхва понимает бесконечность абстрактно и поэтому не в состоянии увидеть какое-либо единство между бесконечным и конечным. Если Брахма так же вечен, как и мир, то в чем состоит отношение между ними?

Если это отношение будет тоже вечным, значит ли это, что верховный дух связан с другими объектами больше, чем с самим собой? Мы не можем сказать, что природа высшего духа состоит в том, чтобы находиться в связи с индивидуальными душами, так как высший дух не содержит в себе смысла существования последних. Трудно поверить, что сущность бога может включать в себя отношение к объектам, чье существование не является необходимым. Одинаково трудно считать, что отношение — это нечто несущественное или случайное, ибо вечная случайность, подчиняющая себе еще не рожденные души и тесно связанная со всевышним, не может быть простой случайностью. Если души и материя зависят от первичного Брахмана, они не могут рассматриваться как субстанция. В высоком смысле термин «субстанция» может быть предиктирован только *res completa*, то есть существом, которое совершенно в себе, определяется собой и которое способно все объяснить, исходя из самого себя.

Мадхва сознает, что такой реальностью наделен только верховный дух. Непосредственно или косвенно верховный дух выводится от Вишну. Даже его супруга Шри и его сын Ваю полностью зависимы от него. Но признание Вишну верховной реальностью мира не включает отрицание производного и зависимого существования других объектов.

С другой стороны, теория предопределения чревата большой опасностью для этической жизни. Исполненная предопределения схема мысли доведена до крайности в других частях теологии Мадхвы. Моральность бога была сильно скомпрометирована, а такие его качества, как божественная справедливость и любовь, были лишены своей ценности и значения. Индивидуальная самостоятельность потеряла свою точку опоры, так как независимо от того, верит ли она в предопределение или нет, она впадает в индифферентизм и апатию. Если мы не знаем, что нами руководит судьба, то мы можем стремиться к очищению себя. Когда этого знания нет, мы можем, наконец, надеяться. А эта теория повергает нас в отчаяние, вызывая вопрос: разве бог не пошутил над нами, когда он вложил в нас стремление к небесам, сделав в то же время их недоступными для нас? Если мы не в состоя-

нии верить в духовные возможности каждого, кто имеет человеческую форму божественного, мы не можем иметь действительно полезной этики. В ряде мест Мадхва говорит, что индивидуальная душа — это форма для знания и блаженства, хотя она и не осознает этой своей природы, тогда как бог — это вечное сознание того, что он является природой знания и блаженства. Таким образом, различие между богом и человеком хотя и велико, но не единственно.

Сущность каждой души, вероятно, может быть выражена в степени ее помрачения, но трудно утверждать, что имеется вечная сущность, продолжающая оставаться в душах даже тогда, когда они освобождены. Во всем этом мы просто распространяем особенности опыта на царство бога.

■ НИМБАРКА

Нимбарка был телугским брахманом вишнуистской веры, жившим несколько позднее Рамануджи и раньше Мадхвы, около одиннадцатого столетия. Он написал короткий комментарий на «Брахма-сутру» под названием «Ведантапариджтасаурабха», а также десять стихов, «Дашашлоки», разъясняющих его понимание Дживы, Ишвары и Джагата. Его теория называется двайтавайта, или дуалистический не-дуализм. Кешавакашмирин написал комментарий на «Бхагавадгиту», озаглавленный «Таттвапракашика» и посвященный защите общих взглядов Нимбарки. Комментарий Нимбарки на «Брахма-сутру» развивает теорию трансформации (*паринамы*) Брахмана. В нем проводится различие между независимой реальностью Пурушоттاما и зависимой реальностью дживы и пракрити. Несмотря на то что джива и Ишвара самосознающие, первая ограничена, тогда как второй — нет. Если джива — обладающая (*бхоктри*), то мир — обладаемое (*бхочья*), а Ишвара, или бог, — верховный контролер (*ниантри*).

Согласно учению Нимбарки, джива представляет собой форму познания (*гжнянасварупа*), хотя и не в смысле теории Шанкары. Она обладает знанием в качестве носителя знания, также как солнце обладает светом как источник света. Отношение души к ее атрибутам есть отношение дхармина (квалифицируемого) к дхарме (квалификации). Оно является одновременно и различием и неразличием. Между определением и определяемым нет абсолютного тождества, только мы не воспринимаем различий. Хотя джива атомична по размерам и считается, что она обладает вездесущим качеством познания, но она способна испытывать удовольствия и страдания из-за своего тела¹¹¹. Джива — носитель деятельности (*картри*). Тексты священного писания, отрицающие деятельность, подразумевают зависимый характер дживы. Джива не обладает независимым (*сватантра*) познанием или активностью. Ананда, или наслаждение, имеет отношение к дживе во всех ее состояниях. Джива продолжает существовать и в состоянии сна со сновидениями, и в состоянии освобождения. Если Ишвара — руководитель, то джива во всех ее состояниях существо руководимое (*ниятъятва*). Количество джив бесконечно, и все они имеют свое основание в верховном духе.

Неодушевленный мир обладает тремя принципиальными категориями (*маттвас*), а именно: 1) *апракрита*, или то, что не выводится из первоначальной пракрити, так как вещество божественного тела сродни *шудгхасаттве* Рамануджи, являющейся основой *нитьявибхути* Ишвары; 2) *пракрити*, или то, что выводится из пракрити с ее тремя гунами, и 3) *кала*, или время. Пракрити и кала являются основными началами космического существования. Подобно индивидуальным душам, эти три категории также вечны.

Вечная природа Ишвары призвана управлять (*ниантритва*). Нимбарка и Кешава опровергают непредикативный характер Брахмана и приписывают ему способность творить добро и другие положительные качества¹¹². Верховный дух отождествляется Нимбаркой с Кришной и рассматривается как обладающий всеми хорошими качествами и избавленный от пороков эгоизма, невежества, гнева и пристрастия. Он пребывает в четырех формах (*вьюхах*) и, кроме того, обнаруживается в аватарах, то есть в воплощениях. Он — материал и действенная причина вселенной. Он — материальная причина, так как творение означает проявление его силы (Шакти) читты и ачитты в их тонких формах. Он действующая причина вселенной, так как создает единство индивидуальных душ вместе с их индивидуальными кармами, их следствиями и присущими им органами проявления кармы.

Вселенная не может быть отвергнута как простая иллюзия, так как она представляет собой проявление (*паримана*) всего тонкого, что есть в природе бога. Нимбарка критикует теорию мира *виварты* (иллюзии) и доказывает, что если бы мир не был реален, он не мог бы так импонировать в другом.

Отношение между тремя началами — живой, миром и богом — не является отношением абсолютного тождества или неразличия, так как последнее противоречило бы многочисленным высказываниям упанишад, настаивающих на различии и пытающихся также разобраться в смешении между сущностью и свойствами различных начал.

Нельзя сказать, что эти три начала абсолютно различны, так как это значило бы вступить в трудную борьбу с монистическим доказательством упанишад.

Если бы верховный дух был абсолютно отличен от индивидуальной души и мира, он не был бы вездесущ. Он был бы так же ограничен, как и индивидуальная душа и мир, и поэтому не мог бы рассматриваться как их руководитель. Мнение, что неразличие является реальностью, наделенной различием, обусловленным упадхи, или ограничениями, не может быть принято, так как оно подчинило бы Брахмана каким-то условиям.

Если следовать этому взгляду, то Брахман потерял бы свою чистоту и стал бы подвержен порокам и недостаткам, он стал бы доступен, а все это противоречило бы признанной природе Брахмана. Таким путем Нимбарка приходит к выводу, что и различие, и неразличие реальны.

Душа и мир отличаются от Брахмана, так как природа и свойства отличны от природы и свойств Брахмана. Душа и мир не отличаются от Брахмана, так как они не существуют сами по себе, а абсолютно зависимы от Брахмана. Различные термины — различие и зависимое существование (*паратантрасаттбхавах*), с одной стороны, и неразличие — с другой, означают невозможность независимого существования (*сватантрасатта бхавах*).

В свете этой доктрины различия-неразличия интерпретируется знаменитое выражение «tat tvam asi». «Tat» означает вечно вездесущего Брахмана; «tvam» относится к индивидуальной душе, существующей в зависимости от Брахмана; и «asi» выводится из отношения между двумя первыми, которые представляют собой единицы различия, совпадающие с неразличием. Такое отношение существует между солнцем и его лучами или между огнем и искрами от него. Хотя души и материя отличаются от бога, они, однако, внутренне с ним связаны, как способность колебаться связана с водой, как свойство каната складываться в бухты связано самим канатом. Души и материя отличаются или не отличаются от Брахмана. Мы не нуждаемся в том, чтобы рассматривать различия как нечто взаимно исключющее и абсолютно независимое друг от друга. И различие, и тождество одина-

¹¹² Кешава говорит: *Nāpi nirdharmakam brahma tasya jñānakriyādīnām svābhāvikaśaktinām śāstrasiddhatvāt* (I. 1. 5). А также: «*Ānandamayaśabdanirḍiṣṭa ātmā brahmaiva*» (I. 1. 13).

ково реальны; то, что отлично, является также тождественным. Кроме того, индивидуальные души и мир не самодовлеющи, а направляются Ишварой.

В пралайе мир и индивидуальные души поглощаются природой Ишвары, который заключает в себе тонкие формы дживы и джагата. Между периодами распада и нового творения всякое существование, сознательное или бессознательное, пребывает в нем в тонком состоянии. Мир производится посредством шакти, или энергии Брахмана, где каждая душа находит себе соответствующее воплощение.

Нимбарка не согласен с той теорией, что сознательные и бессознательные мировые формы, включая сюда Брахмана, сложную индивидуальность, являющуюся материальной причиной мира, существуют до тех пор, пока существует тело этой индивидуальности. Согласно Нимбарке, шакти Брахмана является материальной причиной мира, и изменения шакти не затрагивают целостности Брахмана. То, что Рамануджа называет «телом» Брахмана, будет шакти Нимбарки. Бог не нуждается в материалах для конструирования мира. Он всемогущ и способен создать мир просто посредством своей воли. Таким образом, Брахман является и действующей, и материальной причиной мира. Мир тождествен с Брахманом и зависит от Брахмана благодаря его способности к становлению и к действию, и только в этом смысле мир отличается от Брахмана. Обычная же теория, которая возводит эволюцию природы к трем гунам, Нимбаркой признается.

Верховный дух постигается как нечто свободное от каких-либо недостатков, как сокровищница благих свойств, наделенных божественным телом, исполненным красоты и нежности, приятности и очарования. Души бесконечны по числу и атомичны по размерам. Каждая душа является отблеском индивидуализированного Брахмана. Эта теория пытается провозгласить утверждение абсолютного тождества, где свойства смешаны и отличия устранены. В то же самое время эта теория пытается избежать простого плюрализма, который наносил бы ущерб вездесущности Брахмана и ограничивал бы его природу и суверенность.

Чистая природа дживы затемняется кармой, которая является результатом авидьи, которая бесконечна и предел которой может быть положен только по милости бога. *Прапатти*, или предельная покорность богу, является путем к освобождению. Те, кто занимают эту позицию *прапанни*, находятся в милости у бога, который возбуждает в них *бхакти*, или преданность, выражающуюся в конце концов в *брахмашаксаткаре*, то есть в осуществлении бога. Бхакти включает в себя знание верховной реальности, природы индивидуальной души, плоды божественной милости, или мокши, которая является непрерывным осуществлением природы и качеств Брахмана, имеющих результатом ликвидацию всякого эгоизма и невежества. Бхакти включает также знание природы препятствий, стоящих на пути к богу-сознанию, так как ошибочное отождествление души с телом, чувств с разумом зависит не от бога, а от чего-то другого; он включает еще и преодоление безразличия к заповедям бога, а также отождествление бога с обычными существами, чувство свободы и радость, порождаемые истинной верой. Согласно Нимбарке, Кришна и Радха¹¹³ занимают место Нараяны и его супруги. Бхакти — это не размышление (*упасана*), а любовь и вера. Милость бога всегда готова поддержать беспомощных и сделать их способными видеть истину вещей. Поклонение другим богам запрещается. Настойчиво рекомендуются этические правила, записанные в шастрах. Говорится, что карма должна быть средством приобретения брахмаджняны¹¹⁴, ведущей к преданности богу¹¹⁵.

Хотя и Рамануджа и Нимбарка рассматривают различие и неразличие как необходимые и трактуют одушевленное и неодушевленное состояния как атри-

¹¹³ Daśaśloki, 5. 8.

¹¹⁴ Комментарий на B. S., II. 3. 42.

¹¹⁵ I. 1. 7; I. 1. 4.

буты Брахмана, Рамануджа все же больше подчеркивает принцип тождества. Для Нимбарки и различие и неразличие одинаково равны и одинаково важны. Напротив, Рамануджа рассматривает индивидуальные души (*чит*) и мир (*ачит*) как атрибуты (*вишешаны*) или *пракары* Брахмана, и его теория подчеркивает недуализм верховного владыки, характеризуемого индивидуальными душами и миром¹¹⁶.

Нимбарка оспаривает этот взгляд на том основании, что данное состояние тела не включает обязательно обладание атрибутами, так как атрибуты имеют своим объектом различия вещей, которые получили их от других вещей, не обладающих различием. Если чит и ачит — атрибуты Брахмана, тогда что будет той реальностью, из которой выделился Брахман благодаря обладанию этими атрибутами?

■ ВАЛЛАБХА

Валлабха (1401 г. н. э.), телугский брахман из Южной Индии, переселившийся на север, развивал взгляды Вишнусвамины, жившего в XIII столетии. Он признавал авторитет не только упанишад, «Бхагавадгиты» и «Брахма-сутры», но также и «Бхагавата пураны». В своих работах «Анубхашье», «Сиддхакшарахасье» и «Бхагавататикасубодhini»¹¹⁷ он предлагает теистическую интерпретацию веданты, которая отличается от комментариев Шанкары и Рамануджи. Его теория называется *шуддха-адвайта*, или чистый не-дуализм¹¹⁸. Она провозглашает, что весь мир целиком является реальным и тонким Брахманом. Валлабха допускает, что джива, кала, или время, и пракрити, или майя, обладают вечным существованием; они принадлежат существу Брахмана и не имеют отдельного от него существования. Те, кто кладут силу майи в основу объяснения мира, не являются чистыми адвайтистами, так как они допускают существование чего-то вторичного по отношению к Брахману¹¹⁹. В то время как Шанкара возводит мир к Брахману посредством силы майи, Валлабха считает, что Брахман может создавать мир без какой-либо связи с таким началом, как майя. Согласно точке зрения Валлабхи, шастра является последней инстанцией, и наш разум не может не повиноваться ее воле¹²⁰. Бог — это *саччидананда* и его качества; те места в шрути, в которых говорится, что бог не имеет качества, просто означают, что он не имеет обычных качеств¹²¹. Бог, когда он наделен качествами мудрости (джняна) и действия (крия), персонифицируется в Кришне. Он Творец мира, и мы не нуждаемся в предположении, что он должен иметь физическое тело, чтобы воздействовать им как посредником на мир, так как то, что применимо к нам, не обязательно применяется к трансцендентальному. Простой силой своей воли он творит весь мир. Он не просто *карта*, или действующая сила, а обладающий, или *бхокта*. Но хотя бог не нуждается в принятии тела, для удовольствия поклоняющихся ему он появляется в различных формах. Высшей устанавливаемой в брахманах формой бога, ассоциирующегося только с действием и которого можно умиловить кармами, является *яджнярупа*; когда же бог связывается с мудростью, он есть Брахман, и постигнут он может быть через джняну, как это устанавливается в упанишадах. Верховный Кришна почитается в соответствии с принципами «Гиты» и «Бхагаваты».

¹¹⁶ Gīṭācidviśiṣṭaprameśvarādvaita.

¹¹⁷ «Шуддхадвайтамартанда» Гиридары и «Прамеяратнарвана» Балакришны написаны в духе учений этой секты.

¹¹⁸ Как отличный от келавадвайты Шанкары.

¹¹⁹ I. 1. 6.

¹²⁰ I. 1. 20.

¹²¹ См. комментарий Валлабхи на B. S., III. 2. 22.

В человеческих душах и душах животных свойство ананды подавлено. Брахман становится тем, чем он пожелает быть, посредством эволюции (*авирбхавы*) или возведения в степень (*тиробхавы*) своих качеств. Атомичная по размерам джива¹²² едина с Брахманом и составляет часть его¹²³. Когда ананда Брахмана затемнена, мы получаем дживу. Хотя результаты деятельности Брахмана являются только его проявлением, тем не менее они так же реальны и вечны, как и сам Брахман. Различаются три рода джив. Чистые (*шуггха*) дживы — это те, чьи благородные качества (*айшварья*) не затемнены силой невежества (*авидьей*). Мирские (*сансарин*) дживы — это те, которые попадают в сети авидьи и которые рождаются и умирают в зависимости от их связей с грубыми и тонкими телами. Те дживы, которые освобождаются благодаря проникновению в истину (*видью*) от уз сансары, называются освобожденными дживами (*мукта*). Когда душа достигает свободы, она восстанавливает свои подавленные до этого качества и становится единой с Брахманом. Неодушевленный мир также наполнен Брахманом (*брахматмака*). В нем затемнены два качества Брахмана — познание и блаженство, — а то, что остается, является чистой саттвой, или существованием. Так как мир — это Брахман, проявляющийся в форме мира, мир рассматривается как следствие Брахмана (*брахмакарья*).

Сотворение и разрушение мира есть только проявление и непроявление всевышнего, который полагает себя в этих формах. Брахман становится результатом и становится понятным в состоянии творения, между тем как в состоянии разрушения мира он возвращается к своей первоначальной форме и перестает быть объектом восприятия. Поэтому мир так же вечен и реален, как и сам Брахман, и творение и разрушение мира вызываются силой (*шакти*) Брахмана. Отношение причины и следствия является отношением абсолютного тождества¹²⁴. Вселенная в сущности есть Брахман. Брахман проявляется по своей собственной воле как индивидуальная душа и мир, не подвергаясь каким-либо изменениям в своей сущности. Он равно и материальная, и действующая причина мира¹²⁵. Обвинение в приписывании Брахману свойств пристрастности и жестокости и не может быть выдвинуто против Валлабхи, так как он предполагает отличие джив от Брахмана. Валлабха считает, что джива, освобожденная от оков майи, будет единой с Брахманом.

Валлабха рассматривает бога как целое, а индивидуальное как часть, но поскольку индивидуальное имеет одинаковую с богом сущность, между богом и индивидуальным не существует различия. Аналогия между искрами и огнем, примененная к большим вещам, хорошо поясняет это. Индивидуальная душа не является всевышним, скрытым посредством силы авидьи, но самим Брахманом с единственным признаком, слабо выраженным. Он одновременно и исполняющее и пользующееся начало. Он атомичен по размерам, хотя проникает все тела своим свойством разума, подобно тому как присутствие сандалового дерева благодаря своему запаху обнаруживается даже тогда, когда дерева нет в данном месте. Для Рамануджи, признающего единую первичную субстанциональную реальность, различие между богом и душой никогда не уничтожается. Рамануджа соотносит бога и душу как целое и часть, где часть является реально различающимся моментом целого. Его теория *саманадхикараньи*, или *вишешанавишешьябхавы*, указывает на соприсущность многих частей в некотором целом. С другой стороны, Валлабха дает нам некоторое подобие шеллинговского *neutrum*, где различия стерты, тогда как взгляд Рамануджи ближе к взглядам Гегеля.

¹²² I. 1. 1.

¹²³ I. 1. 20 — 21.

¹²⁴ *Prāgabdhāva*, или первичное несуществование, является каузальным условием; *pradhvaṁsabdhāva* — только исчезновение результата.

¹²⁵ I. 1. 4.

Мир майи не рассматривается как нереальное¹²⁶, так как майя — это не что иное, как сила, которую производит по собственному желанию Ишвара. «Брахман есть действующая и материальная причина вселенной. Он не только творец вселенной, но и сама вселенная»¹²⁷. Валлабха признает, что «Брихадараньяка» считает, что Брахман пожелал стать многим и стал сам многообразием индивидуальных душ и мира. Потребность самовыражения внутренне присуща Брахману. Майя, согласно Валлабхе, — это сила Ишвары, посредством которой производится развитие и разрушение мира. Майя отличается от авидьи, которая ответственна за затемнение единства вещей и за то, что вызывает сознания различия¹²⁸. Валлабха не признает существования инертной пракрити, побуждаемой к деятельности Брахманом. Хотя Брахман сам по себе непознаваем, он познается, когда он проявляет себя посредством мира.

Сансара тем не менее нереальна. Душа права, когда рассматривает мир как реальное, но ошибается, когда определяет его как плюралистический. Мир истинен, хотя наше восприятие (*прапти*) его ложно. Мы не познаем, что мир — это не только форма Брахмана.

Таким путем джива заражается ложным взглядом на природу мира. Тем, кто стремится к истине, мир проявляет себя как Брахман. Тем же, кто познает истину из священных текстов, мир является и как Брахман, и как майя, то есть чем-то отличным от Брахмана, хотя они знают, что первое реально, а второе — нет. Невежество не делает различия между реальностью Брахмана и нереальностью многообразных явлений, которые кажутся объективными и независимыми. Авидья помещается в разуме человека. Таким образом, Валлабха не принимает точку зрения, считающую мир как таковой нереальным. Если мир нереален, мы не можем даже сказать, что он един с Брахманом, так как отношение тождества не может существовать между реальной сущностью и нереальным явлением. Существует возможность обмана, хотя это и не неперенное условие.

Джива, опутанная майей, не может достичь спасения сама, без милосердия божия. Главным средством спасения являются бхакти, хотя и джняна в этом отношении также полезна. Всякая искупительная жертва излишня, если мы имеем истинную веру в бога — принцип, который был так чрезмерно раздут в практике. Валлабха неодобрительно относится ко всякого рода самоумерщвлению плоти. Тело — это храм бога, и нет никакого смысла в попытках разрушить его. Карма предшествует познанию всевышнего и присутствует даже тогда, когда это познание закончено. Освобождение преобразует всякие кармы¹²⁹. Высшая цель не мукти, или освобождение, а скорее вечное служение Кришне и участие в его играх в небесном Бриндаване. Валлабха отличает трансцендентное сознание Брахмана от Пурушоттамы. Души, освобожденные от уз жизни, бывают различных видов. Одни — это те, которые, подобно Санаке, освободились от прежней зависимости, другие — это те, что пребывают в божьем граде, где они получают свободу благодаря милосердию божью. Есть еще и другие, те, которые прибегают к бхакти; они достигают совершенной любви и вступают в связь с богом. Валлабха ставит ударение на жизни, исполненной безграничной любви к богу.

Отношение между Брахманом, с одной стороны, и индивидуальными душами (дживами) и неодушевленной природой (джадой), с другой, является отношением чистого тождества, такого же, как отношение между целым (*аншин*) и частью (*анша*). Несмотря на то что Валлабха подчиняет различие неразличию, о неразличии можно сказать только то, что оно должно быть реальным. Если Валлабха ин-

¹²⁶ «Aṇubhāṣya» на I. 1. 4.

¹²⁷ «Aṇubhāṣya», I. 1. 4.

¹²⁸ См. «Śuddhādvaitamartāṇḍa».

¹²⁹ «Aṇubhāṣya», I. 1. 1.

терпретирует «tat tvam asi» («это ты») буквально как истину, то Рамануджа и Нимбарка понимают его иносказательно. Когда душа достигает состояния блаженства, а неодушевленный мир — одновременно и состояния сознания, и блаженства, различие между Брахманом и ними исчезает. Эту точку зрения Рамануджа не разделяет.

■ ДВИЖЕНИЕ ЧАЙТАНЬИ

Вишнуизм Южной Индии не уделял много внимания прославлению *лилы* Бриндаваны, хотя некоторые альвары ссылаются на игры Кришны с *гопи*. По Нимбарке, Радха, любимая хозяйка дома, — это не просто глава *гопи*, а вечная супруга Кришны. Произведения Джаядэвы, автора «Гитаговинды», Видьяпати, Умапати и Ганди Даса (XIV столетие) показывают рост влияния культа Радхи-Кришны в Бенгалии и Бихаре, вызванного влиянием теории и практики системы шакти. Обученный в такой атмосфере, Чайтанья, великий вишнуистский учитель (XV столетие) был прельщен оценкой Кришны в «Вишну-пуране», «Хариванше», «Бхагавате» и «Брахмавайварте пуране», и его личность и характер придают новую форму вишнуистскому вероучению.

Широта его кругозора и демократические симпатии создали ему много последователей, хотя ортодоксы были встревожены этим новым направлением. Он легко признавал новообращение из ислама, и одним из самых ранних его учеников был факир Мослем, который достиг в секте большой славы и святости под именем Харидаса. Другие его ученики, Рупа и Санатана, были снова обращены в ислам и изгнаны из индусского общества, и все же Чайтанья радушно приветствовал их возвращение в паству.

Джива Госвами (XVI столетие) и гораздо позднее — Баладэва создали философское основание этой секты. Классиками философии этой школы будут Джива, автор «Сатсандарбхи» и комментария на нее же, и Баладэва, автор «Говиндабхашьи», комментария на «Брахма-сутру». Позднейшая «Прамеяратनावали» также представляет собой популярную работу.

Эти работы создавались под значительным влиянием взглядов Рамануджи и Мадхвы. Они принимают пять принципов — бога, душу, майю, пракрити и сварупашакти сих двумя элементами джняны, или познания, суддхататтвы, или чистой материи, и калы, или времени.

Что касается теории познания, очень мало в ней есть такого, что специфично для данной школы. Традиционная точка зрения относительно источников знания, включая сюда ведийское устное свидетельство, признается. Джива доказывает, что имеется много состояний познания, подобных простому восприятию, которые позже развиваются в простое определенное знание. Неотносительный, непосредственный опыт предшествует определенному познанию. Предшествующим является неопределенное (*нирвакальпа*) познание. Определенное содержится в нем потенциально. Факт дается в непосредственном восприятии, а анализируется и осознается в определенном. Отсюда следует, что неопределенное сознание является фактом сознания. Интуиция, когда отношения кажутся отсутствующими, также принадлежит к фактам этого рода. Джива не верит в универсальное, которое включает все различия¹³⁰. Мы сначала получаем знание об универсальном как таковом, а затем — об универсальном как наделенном определенными характеристиками. Интуиция Брахмана, чистая и простая, является для Дживы несомненным фактором сознания, хотя она остается трансцендентальной.

Первичная реальность есть Вишну, личный бог любви и милосердия, обладающий обычными атрибутами: сат, чит и ананда. Он — нирджуна в том смысле, что он свободен от свойств пракрити и сагуны, так как Вишну наделен свойством всеведения, всемогущества и т. д. Эти качества связаны с ним благодаря отношению сварупасамбандха. Они выражают природу Брахмана и пребывают в нем¹³¹. Он — источник, опора и цель мира, материал и действующая причина вселенной¹³². Вишну является действующей причиной благодаря своей высшей энергии (*пара шакти*)¹³³ и материальной причиной вследствие своей другого рода энергии, называемой *апарашакти* и *авидьяшакти*. Его первая природа неизменна, тогда как вторая представляет собой нечто изменяющееся. Главное качество бога — любовь¹³⁴ и сила радости. Воплощение едино с всевышним и не частично, как это имеет место с индивидуальностями¹³⁵.

Бог принимает бесконечные формы, из которых главной формой является Кришна, для которого высшее наслаждение — в любви. Кришна, когда он отождествляется с всевышним, обладает тремя главными силами: чит, майей и дживой. Первой силой он сохраняет свою природу как разума, так и воли, посредством второй он совершает все творение, а третьей творит души. Высшим проявлением силы читты Кришны является сила наслаждения (хладіни). Радха представляет сущность творящей наслаждение силы. Согласно Дживе, бог един без чего-либо другого. Он Брахман, когда рассматривается в себе, и Бхагаван, когда рассматривается как творец мира. Первое абстрактно, а второе конкретно. Джива считает, что последнее более реальное. По Баладеве, всевышний называется Хари, его величие и великолепие персонифицируется как Нараяна, а его очарование и восторг как Кришна.

Вселенная и ее творения существуют благодаря могуществу бога. Они зависимы от него, хотя отделены и отличны от него. Они и не едины с богом, и не отличны от него. В относительном различии-неразличии¹³⁶ заключается истина вещей. Мир реален, а не иллюзорен, он называется майей со стороны своей природы, так как привлекает людей к себе и уводит их от бога. Через майю слуга бога становится рабом мира.

Душа отлична от господина, который является ее владыкой. Бог вездесущ, тогда как душа атомична по своим размерам¹³⁷. В соответствии с Дживой, сварупашакти бога поддерживает его джива шакти (которая называется также татастхашакти), благодаря которой творятся души. Души в свою очередь поддерживают майяшакти (или бахирангашакти). Ни одна из них не может существовать отдельно от бога. Во время творения всевышний вспоминает об образовании мира непосредственно перед пралайей и желает «стать разнообразным», то есть наделить наслаждающиеся души отдельным существованием и сосредоточить в себе объекты наслаждения. Он творит внешний мир на базе великих принципов махата, основанных на космическом начале и Брахме. Затем он обнародует веды в том же самом порядке, в каком они были раньше, и связывает их мысленно с Брахмой, которому другие стадии творения были приданы еще раньше. Пользуясь помощью вед, Брахма вспоминает формы, служащие прототипом, и творит объекты

¹³¹ Баладэва вслед за Мадхвой принимает доктрину *viśeṣa*, хотя он сводит ее к *svarūpaśakti* и ее модификациям, поскольку отличительные черты мира являются установленными фактами и не требуют никакой *viśeṣa* для своего различения.

¹³² Там же, I, p. 24.

¹³³ Идентично с *śrī*. См. Baladeva, III. 3. 40 и 42.

¹³⁴ *Prītyātmā*, IV. 1. 1.

¹³⁵ Различие, проведенное между *svamsa*, или проявлением, тождественно с первоначальным, а *vibhinnātmā*, или часть, отделена от первоначального. См. Baladeva, II, 3. 47.

¹³⁶ Ср. «*Kṛṣṇasvarūpiṇī paramānandarūpiṇī*» (*Brahmavaivarta Purāṇa*, V. 4. 17).

¹³⁷ *Acintya-bheda-bheda*.

подобно предыдущему существованию. Отсюда следует, что веды, когда они относятся к Индре и т. д., трактуют о типах, которые не исчезают, хотя и создают индивидуальности¹³⁸. В то время как Рамануджа рассматривает души и материю как предикаты (вишешаны) бога, Джива и Баладэва рассматривают их как проявление энергии бога. Джива и Баладэва не склонны делать бессознательную пракрити предикатами бога, которые могут внести элемент разлада в его природу. Так, Джива считает пракрити внешней энергией (шакти) бога, которая соотносится с ним не непосредственно, хотя и находится под его контролем. Баладэва отождествляет майю с пракрити, которая приводится в движение простым взглядом (икшана) бога.

Души связываются оковами мира силой майи, которая заставляет их забывать свою действительную природу. Сила кармы может быть преодолена, если мы обладаем бхакти¹³⁹. Развивая любовь к Кришне, мы можем постичь божественное. Привязанность бога к своим творениям воплощается в его любви к Радхе. Желание творца состоит в том, чтобы его творения, надеясь на спасение, были преданы только ему.

Кама, или половая любовь, отлична от *премы*, или духовной любви. Бхакти представляет собой путь к спасению. Рекомендуются изучение вед, «Бхагавата пураны» и тому подобного. Почтительность к гуру — основное свойство. В самом существе религии заложено, что разум не должен быть зависим. Кастовые различия игнорируются. Каждый мужчина и каждая женщина достойны милости божией. Подчеркивается моральная добродетель милосердия, свойственная всем творениям смиренным, скромным, свободным от мирских желаний и чистым сердцем.

Спасение состоит в вечном переживании любви (*прити*)¹⁴⁰.

Души в небесах осуществляют свое назначение в качестве слуг бога и выражают свою преданность ему. Любовь реализуется. Бхакти есть истинное мукти. Посредством его разрываются цепи, препятствующие перевоплощению, и душа достигает состояния равенства с богом, хотя она не поглощается богом¹⁴¹.

Интуиция Брахмана как абстрактное всеобщее всякого существования является, согласно Дживе, прелюдией к интуиции Бхагавана, которая будет конкретной реальностью всякого существования и жизни. Первая, ведущая к знанию, не является исходной. Последняя, ведущая к бхакти, может иметь место только тогда, когда тело будет покинуто. Хотя дживанмукти и способна рассматривать интуицию Брахмана, она бесполезна для любви Бхагавана.

Джива пытается заменить теорию атрибутов (вишешана), защищаемую Рамануджей, своей собственной теорией энергии (шакти). Но если бог не может обладать атрибутами, противоречащими природе его существа, как он может обладать силой или энергией, которые ведь также противоречат его существу? Хотя некоторые из писателей, принадлежащие к этой школе, считают себя последователями Мадхвы, на самом деле их идеи ближе к взглядам Рамануджи, так как они обнаруживают некоторые различия. Последнее — это результат влияния шакти, которые принадлежат богу в виде непостижимого (агинтия).

Джива в своей «Сарвасамвадини» считает, что мы не должны рассматривать бога и его силу как нечто тождественное или различное.

¹³⁸ Baladeva, II. 2. 41.

¹³⁹ Чайтанья признает обычные стадии бхакти: 1) *śānta*, или спокойное размышление о боге, 2) *dāsyā*, или активное служение богу, 3) *sakhya*, или дружбу, 4) *vātsalya*, или родительскую любовь, 5) *mādhurya*, или сладость супружеской любви. Каждая последующая стадия включает в себя предыдущую, так что последняя стадия будет самой полной. Литература бхакти в Бенгалии наполнена пронизательными анализами чувств. См. R u p a, Ujjvalanīlamani.

¹⁴⁰ Saudānandaikarase bhaktiyoge tiṣṭhātī («Gopālātāpanī»). См. Baladeva, III. 3. 12.

¹⁴¹ Baladeva на I. 1. 17.

ЛИТЕРАТУРА

- Avalon, Mahāvarvāṇa Tantra.
Avalon, Śakti and Śakta.
Barnett, The Heart of India.
Carpenter, Mediaeval Theism in India.
Chatterji, Kashmir Saivism.
Mādhva, S. D. S., V, IX.
Mādhva, Commentaries on the Bhagavadgītā, Brahma Sūtra. Subba Rao's E. T.
Nallasvāmi Pillai, Studies in Śaiva Siddhānta.
Padmanābhācārya, Life and Teachings of Śrī Mādhva.
Pope, Tiruvāśagam.
Srinivasa Syengar, Outlines of Indian Philosophy, Chs. II и III. Sivasūtravimarśinī.

Ход индуистского философского развития. — Единство различных систем. — Упадок философского духа в настоящее время. — Связь с Западом. — Современная обстановка. — Консерватизм и радикализм. — Будущее.

■ ФИЛОСОФСКОЕ РАЗВИТИЕ

На протяжении всей истории индийской мысли индийскую расу преследует идеал мира, находящегося вне мира человеческой борьбы, более реального и более неуловимого, мира, являющегося истинной обителью духа. Никогда не угасающее стремление человека прочесть загадку сфинкса и поднять себя от уровня животного до моральной и духовной высоты находит себе яркую иллюстрацию в Индии.

Мы можем проследить борьбу в течение четырех тысячелетий (или больше — в том случае, если примем во внимание недавние археологические раскопки в Синде и Пенджабе, которые снимают покров с далекого прошлого). Наивная вера в то, что мир управляется богами солнца и неба, следящими с высоты за поведением людей, независимо от того, будет ли оно праведным или неправедным; вера в то, что боги, которых можно убедить молитвами или вынудить церемониями удовлетворить наши требования, являются только формами единственного всевышнего; твердое убеждение в том, что чистый, незапятнанный дух, познание которого является вечной жизнью, подобен сокровенной душе человека; рост материализма, скептицизма и фатализма и их преодоление этическими системами буддизма и джайнизма с их главной доктриной, согласно которой каждый может освободить себя от всех несчастий только благодаря обузданию всякого зла, это преодоление материализма, скептицизма и фатализма — теистически или нетеистически; либеральный теизм «Бхагавадгиты», который наделяет душу этическим совершенством в дополнение к метафизическому; логическая схема ньяйи, снабдившая философию принципиальными категориями мира познания, которые используются даже в наши дни; объяснение природы школой вайшешики; теория школы санкхьи в науке и психологии; схема йоги, намечающая пути к совершенству; этические и общественные правила мимансы и религиозные теории верховной реальности, как они представлены у Шанкары, Рамануджи, Мадхвы и Нимбарки, Валлабхи и Дживы Росвами, — все они образуют замечательную летопись философского развития в истории человеческого рода. Тип следует за типом, школа следует за школой в логической последовательности. Жизнь индийцев была всегда в движении, принимая свою форму по мере роста и изменяясь время от времени в своем физическом, социальном и культурном содержании. На ранних

ступенях своей истории индийцы делали все впервые. Практически у них не было мудрости прошлого, на которую они могли бы опереться. Больше того, они встречались с колоссальными трудностями, с которыми им приходилось бороться; в настоящее время эти трудности уже почти в прошлом. Несмотря на эти трудности, индийцы добились значительных успехов в сфере мысли и практики. Но цикл еще не закончен, и предел возможных форм еще не исчерпан, потому что сфинкс еще улыбается. Философия все еще переживает свой младенческий возраст.

Индийская мысль, как и вся человеческая мысль, поражает каждого таинственностью и необъятностью своего существования, а также красотой и настойчивостью человеческого усилия понять его. Многие поколения мыслителей вели тяжелую борьбу за то, чтобы пополнить некоторыми свежими фрагментами вечно незавершенную сумму человеческого познания. Но человеческая теория не достигает цели, которой она не может ни оставить, ни добиться. Мы гораздо скорее сознаем глубину окружающей нас темноты, чем силу, которая рассеет ее, — силу, владеющую мерцающими факелами, которые мы несем как наследники великого прошлого.

После всех попыток философов сегодня мы стоим в отношении решения конечных проблем очень близко к тому уровню, на котором мы стояли в давно минувшие века, — на котором, вероятно, мы будем всегда стоять, пока мы являемся людьми, прикованными, подобно Прометею, к скале тайны цепями нашего ограниченного ума¹.

Однако философские искания не напрасны. Они помогают нам почувствовать тяжесть и звон цепей. Они обостряют сознание человеческого несовершенства и углубляют у нас чувство совершенства, и тем самым обнаруживают несовершенство нашей прошлой жизни. Не нужно удивляться тому, что наш ум не понимает мир так, как мы хотели бы, потому что философ является лишь любителем мудрости, а не ее образцом. Это не конец путешествия, которое имеет значение, но само путешествие. Путешествовать лучше, чем прибывать на место. В конце нашего исследования мы можем спросить: подтверждают ли известные факты истории веру в прогресс? Являются ли успехи человеческой мысли прогрессом или регрессом? Последовательность мысли не является непостоянной и бессмысленной. Индия верит в прогресс, потому что, как мы сказали, циклы развития мысли находятся в органической связи. Внутренняя нить непрерывности никогда не обрывается. Даже революции, угрожающие поглотить прошлое, помогают восстановить его. Обратный вихрь служит скорее ускорению, чем замедлению течения. Эпохи упадка, как например недавнее прошлое Индии, на самом деле являются периодами перехода от старой жизни к новой. Течения прогресса и регресса смешиваются. На одной стадии силы прогресса двигаются вперед с постоянным размахом, на другой кривая этого движения идет то вниз, то вверх, и иногда кажется, что силы упадка разрушают силы прогресса, но в целом история движется вперед. Было бы бессмысленно отрицать, что многое погибло в процессе развития. Но некоторые вещи в большей степени бессмысленны, чем поносимое направление, которое было избрано историческим прошлым или оплакано им.

В любом случае некоторый другой вид развития был бы худшим. Более важным является будущее. Мы можем видеть дальше, чем наши предшественники, так как мы можем стать на их плечи. Вместо того чтобы строить науку на основаниях, которые известны и лежат в прошлом, мы должны строить большое здание науки в согласии как с древней попыткой, так и с современной точкой зрения.

¹ «Никто, — восклицает Ксенофан, — не достиг полной уверенности в отношении богов и того, что я называю всеобщей природой, и никогда никто не достигнет этой уверенности. Этого нет, и даже если случится, что человек найдет истину, он не будет знать, что он это сделал, потому что видимость распространена на все вещи» (Гомперц, Греческие мыслители, т. I, с. 164).

■ ЕДИНСТВО ВСЕХ СИСТЕМ

Два направления, которые в той или иной форме проявляются во всей деятельности индийских мыслителей, верны традиции и преданности истине. Каждый мыслитель признает, что принципы его предшественников являются камнями в здании духа, и если эти принципы оклеветаны, то тем самым и их собственная культура окажется оклеветанной. Прогрессивный народ с богатыми традициями не может позволить себе отрицать культуру, хотя она может содержать элементы, которые не имеют познавательной ценности.

С тех пор как человеческие страсти разгорелись вокруг традиционного учения, мыслители упорно пытаются объяснить, растолковать, изменить и зачеркнуть его. Более поздние индийские мыслители подтверждают различные философские толкования о вселенной, выдвинутые ранними мыслителями, и рассматривают их как постоянно меняющиеся приближения к правде в целом. На различные взгляды они не смотрят как на не связанные друг с другом приключения человеческого ума в сфере неизвестного или как на собрание философских курьезов. Они рассматриваются как выражение душевной простоты, соорудившей великий храм, в котором есть множество стен, вестибюлей, проходов и колонн.

Логика и наука, философия и религия находятся в органической связи. Реформой в логике открывалась каждая новая эпоха в прогрессе мысли. Большое значение имеет проблема метода, которая включает понимание природы человеческой мысли. Ньяя указывает, что устойчивая философия может быть построена только на основаниях логики. Вайшешика предупреждает нас, что всякая плодотворная философия должна принимать в расчет строение физической природы. Мы не можем строить в облаках. Хотя физика и метафизика явно отличаются друг от друга и не могут быть смешаны, все же философская схема должна находиться в гармонии с результатами естественной науки. Но широко распространять на вселенную то, что является истиной физического мира, означало бы допустить ошибку научной метафизики, и санкхья предупреждает нас об этой опасности. Средствами природы нельзя породить сознание. Мы не можем свести природу и сознание одно к другому, как пытается это сделать научная и психологическая метафизика.

Реальность проявляется не только в науке и в человеческой жизни, но и в религиозном опыте, который является сутью системы йога. Пурва-миманса и веданта придают значение этике и религии. Отношение между природой и разумом является высшей проблемой философии, которую принимает веданта. Поговорка, что святые не противоречат друг другу, относится также и к философии. Реализм ньяя-вайшешики, дуализм санкхья-йоги и монизм веданты не отличаются друг от друга так, как истина от лжи, но отличаются в качестве более или менее истинных систем². Они приспособляются соответственно к нуждам людей тупых (*мангадхикари*), со средним интеллектом (*мадхьямадхикари*) и умных (*уттамадхикари*). Различные взгляды — это куски одного камня, и они относятся к одному целому, неотъемлемому, полному и независимому. Ни одна схема вселенной не может рассматриваться как законченная, если в ней нет различных сторон логики и физики, психологии и этики, метафизики и религии. Каждая система мысли, развитая в Индии, предлагает свою собственную теорию познания, толкования природы и разума, этики и религии. Наши познания о вселенной значительно

² Madhava S. D. S.; Madhūsudana Sarasvatī, «Prasthānabheda». Введение к S. P. B. Виджнянабхикшу. Ср. Кант: «Мы поддерживаем честь человеческого разума, когда мы его примиряем с самим собой в образе различных проницательных мыслителей, и раскрываем истину, которую целиком никогда не теряют люди такого совершенства, если даже они прямо противоречат друг другу» (цитировано в «A study of Kant» J. Ward, p. 11, n. I).

расширились благодаря естественным наукам, и мы не можем позволить себе удовлетвориться каким бы то ни было ограниченным взглядом на жизнь. Будущие попытки в области философского построения должны будут связывать себя с современными достижениями естественной науки и психологии.

■ ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ

Функцией философии является регулирование жизни и руководство в действии. Философия сидит за рулем и управляет нашими действиями через изменения и случайности в жизни. Когда философия жизненна, она не может быть отделена от жизни людей. Идеи мыслителей развиваются в процессе их жизненной истории. Мы должны учиться не только почитать их, но и овладевать их духом.

Имена Вашиштхи и Вишмавитры, Яджнявалкьи и Гарги, Будды и Махавиры, Гаутамы и Канады, Капилы и Патанджали, Бадараяны и Джаймини, Шанкары и Рамануджи — это не просто темы для истории, но типы личности. В связи с этими именами философия выступает как мировой взгляд, основанный на размышлении и опыте. Когда мысль продумывает себя до конца, она становится религией, благодаря тому, что живет и подвергается проверке посредством высшего испытания жизнью. Философская отрасль знания в то же самое время представляет собой осуществление религиозного признания.

■ УПАДОК ФИЛОСОФИИ В НЕДАВНЕМ ПРОШЛОМ

Очевидность фактов, которые приведены в своей совокупности в этой работе, не подтверждает распространенной критической идеи, которая считает, что индийский ум боится мыслить. Мы не можем отбросить весь прогресс индийской мысли при мудром отношении к восточному разуму, который не является достаточно сухим и возмужалым, чтобы подняться над причудливым воображением и пустой мифологией. Тем не менее, в истории мысли последних трех или четырех столетий есть много такого, что придает моральную силу этому обвинению. Индия не играет больше свою историческую роль в качестве авангарда высшего познания в Азии³.

Некоторым кажется, что река, которая столетиями быстро несла свои воды и отличалась полноводностью, возможно, затерялась в огромном болоте.

Философы, или скорее писатели по философии, периода декаданса открыто признают себя сторонниками истины, хотя под этим они понимают просто религиозную софистику или религиозный мелочный педантизм той или другой школы догматического богословия. Эти профессиональные диалектики воображают, что

³ Относительно китайского долга Индии профессор Лианг-Чи-Чо говорит: «Индия учит нас пользоваться идеей абсолютной свободы, той краткой свободой разума, которая позволяет ему сбросить оковы прошлых традиций и привычек, а также современных привычек какой-то конкретной эпохи, — той духовной свободой, которая освобождается от поработавших сил материального существования...»

Индия также учит нас идее абсолютной любви, той чистой любви ко всем живым существам, которая исключает идею ревности, злобы, нетерпимости, отвращения и соперничества, которая выражается в глубокой жалости и симпатии ко всем недалеким, слабым и грешным, — той абсолютной любви, которая признает неразрывную связь между всеми живыми существами». Он объясняет, какой вклад Индия внесла в китайскую литературу и искусство, музыку и архитектуру, живопись и скульптуру, драму, поэзию, беллетристику, астрономию и медицину, метод образования и социальную организацию. См. Visvabharati Ouaterty, октябрь 1924. Хорошо известно влияние Индии на Бирму и Цейлон, Японию и Корею.

небольшой ручеек их мысли, который теряется в песках или превращается в туман, является широкой рекой индийской философии.

Этому способствовало много причин. Политические изменения, которые произошли в результате установления магометанского господства, привели к тому, что человеческий разум стал консервативным. В эпоху, когда индивидуальное самоутверждение и частное суждение угрожали в каждом вопросе растворить в анархии старый социальный порядок и твердое убеждение, чувствовалась крайняя необходимость в авторитетном контроле.

Магометанское завоевание с его пропагандой Корана, а затем христианское миссионерское движение пытались расшатать устои индийского общества, и в век глубокого сознания неустойчивости было естественно, что авторитет стал скалой, на которую только, казалось, и могут опираться социальная безопасность и нравственный порядок. Перед лицом столкновения культур индусы скрепили свою нацию прочным союзом и единством и целиком оградил себя от проникновения вторгавшихся идей.

Их общество, не доверявшее разуму и уставшее от споров, бросилось в объятия авторитета, который объявил греховным все, что свободно обсуждается. С тех пор ослабевает их привязанность к своей миссии.

Не было больше мыслителей, а были только ученики, которые отказались создавать новые песни и довольствовались тем, что извлекали эхо старых призывов. В течение нескольких столетий им удавалось обманывать себя тем, что, по общему мнению, было ограниченной теорией. Когда творческий дух оставил философию, она слилась с историей философии. Она отреклась от своих функций и погрузилась в мир собственных иллюзий. Когда она перестала быть руководителем и опекуном всеобщего разума, тем самым она причинила себе вред. Многие верили в то, что их нация проделала долгий и далекий путь к цели, которая наконец-то достигнута. Однако еще раньше они почувствовали усталость и стремление отдохнуть. Даже те, кто знали, что они не достигли цели, и видели широкий путь страны, уходящий в будущее, боялись неизвестного и его испытаний. Слабые сердцем не могут без риска исследовать безмолвие и вечность.

Даже могучие умы, по мере возможности, стремятся избавиться от головокружения, которое возникает при исследовании бесконечности. Самые большие человеческие силы подвержены бывают периодами летаргии, а в эти три или четыре столетия философская мысль находилась в состоянии летаргии.

■ СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

В настоящее время великие религии мира и различные течения мысли встретились на индийской земле. Контакт с духом Запада разрушил мирное довольство недавних времен.

Усвоение другой культуры создало впечатление, что нет никаких официальных решений высших проблем. Была поколеблена вера в традиционные решения, и в некоторой степени оказано содействие широкой свободе и гибкости мысли.

Традиция снова стала изменчивой, и в то время как некоторые мыслители заняты переделкой дома на старом фундаменте, другие хотят устранить этот фундамент целиком.

Современная переходная эпоха полна как интереса, так и неустойчивости. В то время как в недавнем прошлом Индия спокойно стояла на якоре в заводи в стороне от главного течения современной мысли, теперь она уже больше не изолирована от остального мира. Через три или четыре столетия историки смогут многое сказать о результатах, которые дала связь между Индией и Европой, но сейчас эти результаты скрыты от нашего взора. Что касается Индии, то мы отме-

чали расширение пределов человеческого опыта, рост критического настроения и своего рода отвращение к простой спекуляции.

Но есть и другая сторона медали. В области мысли, так же как и в сфере действия, человеческий дух обречен на упадок при анархии так же сильно, как и при рабстве.

Поскольку речь идет о культуре и цивилизации, то не всегда можно отдать предпочтение чему-либо одному из них.

Анархия может означать материальное неудобство, экономическое разорение и социальную опасность, а рабство — материальное удобство, экономическую устойчивость и социальный мир. Но неправильным будет смешивать нормы цивилизации с экономическим благосостоянием и поддержанием общественного порядка.

Легко понять чувства индийцев в начале девятнадцатого века, после борьбы поколений народа и личных страданий приветствовавших британское правление как утреннюю зарю золотого века; но в равной мере легко симпатизировать чувству индийцев в наше время, когда дух человека жаждет не удобства, а счастья, не мира, а порядка, жизни и свободы, не экономической устойчивости или справедливого правительства, а права на то, чтобы добиться своего собственного спасения даже ценою бесконечно упорного труда и лишений. Даже аполитические добродетели не процветают при отсутствии автономии. Британское правление дало Индии мир и безопасность, но этого одного еще не достаточно. Если мы поставим важные вещи на соответствующие места, то мы должны будем отметить, что экономическая устойчивость и политическая безопасность являются только средствами, хотя ценными и необходимыми для духовной свободы, но все же только средствами. Бюрократический деспотизм, который забывает духовные цели, не может, несмотря на всю свою цельность и просвещенность, своим правлением давать силы людям, и поэтому не может вызвать в них какого-либо живого отклика. Когда источник жизни высыхает, когда идеалы, за которые нация стояла тысячелетия — единение сознания, свободное упражнение способностей, игра жизни, полнота мира, пранараман, ма-наанандам, санти-самриддхам, — находятся в состоянии упадка, неудивительно, что Индия испытывает только большое горе, а не уменьшение бремени.

Бесполезно говорить индийцу о важности работы, проделанной Британией, потому что суждения истории исходят из оценки духовного качества достижения. Если лидеры недавно минувших поколений довольствовались тем, что были просто эхом прошлого, а не самостоятельными голосами, если они были интеллектуальными посредниками, а не оригинальными мыслителями, то эта бесплодность в немалой степени обязана влиянию западного духа и позору подчинения. Британцы знают глубокие, коренные причины современной позиции Индии, как бы она ни называлась: смутой, восстанием или вызовом. Они пытались насаждать свою цивилизацию, которую, естественно, считали высшей, и это вызывало беспокойство у индийцев, и они чувствовали, что должны спешить без колебания или ослабления усилий осуществить задачи просвещения и образования, которые сами по себе хороши.

Но Индия не питает никакой симпатии к этой политике культурного империализма. Она цепко держится за свои древние обычаи, которые помогли ей контролировать нарастание вспышки гнева, слепоты раздражения и побуждений желания. Тот, кто знаком с историей прошлого Индии, может сочувствовать ее желанию поселиться в своем собственном духовном доме, потому что «каждый человек является хозяином своего собственного дома»⁴.

Политическое подчинение, которое препятствует этой внутренней свободе, воспринимается как большое унижение. Требование самоуправления является внешним выражением желания предохранить себя от вырождения в область души.

⁴ Sarvas sve sve gṛhe rājā — каждый человек — царь в своем доме.

Однако будущее полно надежд. Если Индия добьется у себя свободы, то западный дух будет великой помощью индийскому уму.

Индуистская мысль никогда не придерживалась в вопросах культуры доктрины Монро. Даже в древние времена, когда Индия достаточно создавала духовной пищи для того, чтобы удовлетворить потребность своего собственного народа, не было ни одной отмеченной летописями эпохи, когда бы она не была готова и не желала бы оценить по достоинству плоды воображения других народов. В свои самые наилучшие дни Индия разделяла мудрые взгляды афинян, о которых Перикл говорил: «Мы с радостью прислушиваемся к мнению других и не злимся на тех, кто с нами не согласен».

Наша боязнь внешнего влияния пропорциональна нашей собственной слабости и отсутствию веры в себя.

Это правда, что сейчас на нашем лице следы печали и волосы наши поседел от старости. Те из нас, которые полны мыслей, обременены погруженным в раздумье беспокойством души, некоторые даже прониклись пессимизмом и, таким образом, превратились в интеллектуальных отшельников.

Отсутствие сотрудничества с западной культурой является мимолетным эпизодом, который был вызван неестественными обстоятельствами. Несмотря на это, встречаются попытки понять и оценить дух западной культуры. Если Индия усвоит ценные элементы западной цивилизации, то это будет только повторением аналогичных процессов, которые уже имели место в истории индийской мысли много раз.

Те, кого не затронуло западное влияние, в значительной мере являются интеллектуальными и моральными аристократами, относящимися безразлично к политическим разногласиям и принимающими проповедь не уверенной надежды, а смирения и отрешенности. Они думают, что им есть мало чему учиться или переучиваться и что они выполняют свой долг уже тем, что пристально следят за вечной дхармой прошлого. Они понимают, что работают другие силы, которые они не могут остановить или контролировать, и предлагают нам встречать бури и разочарования жизни, не нарушая спокойного чувства собственного достоинства. Это класс, который в лучшие времена был более гибким и никогда не прекращал попытки примирить разумную философию с открытой религией.

Он всегда объяснял и защищал религию вопреки еретикам и неверующим и прибегал к аллегорическому методу как к инструменту богословного толкования. Согласно ему, религия включает в свою сферу всю природу человека, его интеллект, а также практические и эмоциональные стремления. Если на представителей древнего учения в настоящее время оказывает влияние прошлое, то они, вместо того чтобы отказываться от сотрудничества с другими силами, должны построить новую схему, которой должны быть присущи оригинальность и свобода, и направлять свои усилия на овладение наследством древней мудрости. Но для них характерно преувеличенное уважение к авторитету в мысли и действии, в делах духовных и светских, и таким образом они отдали себя во власть умственного раболепия и обскурантизма.

Если в домагометанские времена обращение к авторитету не устраняло интеллектуальной независимости, если в те времена люди могли и были готовы выдвинуть разумные основания верности избранным ими авторитетам, будь то веды или агамы, если в те времена авторитет существовал для того, чтобы говорить голосом разума, используя критический выбор и философское истолкование, то теперь почтение к авторитету стало тюрьмой для человеческого духа. Подвергнуть сомнению веру священных текстов — значит подвергнуть сомнению авторитет великих покойников. Принятие священных писаний является признаком лояльности.

Исследование и сомнение заглушаются цитатой из древних текстов, третьи руются научные истины, если они не могут быть уложены в прокрустово ложе установленной веры.

Покорность, послушание и молчаливое согласие становятся первыми интеллектуальными добродетелями. Не удивительно, что философские сочинения недавнего прошлого стоят значительно ниже уровня лучших работ прошлых столетий. Если бы мысль была меньше задавлена, то она обладала бы большим полетом.

Индийские мыслители являются наследниками великой традиции веры в разум. Древние пророки старались не копировать, а творить. Они всегда стремились найти новые области для истины и разрешить загадки опыта, который всегда изменяется и поэтому всегда является новым. Богатство наследства никогда не служило делу порабощения их ума.

Мы не можем просто копировать решения прошлого, так как история никогда не повторяется. То, что прежние поколения сделали в свое время, не нуждается, чтобы его делали заново. У нас должны быть открытые глаза, мы должны понять наши проблемы и искать в прошлом вдохновения для их решения. Дух истины никогда не держится за свои формы, а всегда обновляет их.

Даже старые фразы используются по-новому. Философия настоящего времени будет уместна по отношению к настоящему времени, а не к прошлому. Она будет оригинальной по своей форме и содержанию, подобно жизни, которую она объясняет. Так как настоящее является продолжением прошлого, то течение прошлого не будет прервано. Один из аргументов консерваторов состоит в том, что время не влияет на истину. Истина не может быть устранена, так же как неустранима красота захода солнца и любовь матери к ребенку. Истина может быть неизменной, но форма, в которой она заключена, состоит из элементов, допускающих изменения.

Мы можем заимствовать наш дух из прошлого, потому что зачаточные идеи все-таки жизненны, но тело и пульс должны быть заимствованы из настоящего. Забывают о том, что религия, какой она является в наше время, является результатом изменений, происходящих веками, и нет никаких оснований для того, чтобы ее формы не подвергались новым изменениям так долго, как этого требует дух. Можно оставаться полным веры по отношению к духу и все-таки извратить его в целом.

Если бы индуистские лидеры, которые жили две тысячи лет тому назад и которые были не столько учены, сколько известны, смогли прийти на землю снова после всех этих столетий, то они нашли бы мало своих истинных последователей среди тех, кто никогда не отклонялся от буквы их взглядов⁵. Сейчас скопилась большая масса наносов, которые засоряют течение и свободную жизнь духа. Сказать, что мертвые формы, которые не обладают жизненной истиной для поддержки духа, являются также древними и устаревшими — значит только увеличить страдание тех, кто поражен отравой, порождаемой гниющими отбросами прошлого. Консервативный ум должен раскрыться перед лицом необходимости изменения. Так как он недостаточно ясно понимает эту необходимость, то в области философии мы находим странную смесь проницательности и нефилософской путаницы.

Основная энергия мыслящих индийцев должна быть направлена на задачи, как освободить старую веру от ее временных наносов, как поставить религию в один ряд с духом науки, как встретить и объяснить требования темперамента и индивидуальности, как организовать различные влияния на основе древней веры. Но, к сожалению, некоторые из паришад заняты не этими проблемами, а такими, которые к лицу архаическому обществу. Для специалистов последнее стало благодатной почвой. Религиозное образование нации не осуществляется в широких раз-

⁵ Ср. Ауробиндо Гхош: «Если бы древний индеец времен упанишад, Будды или последующего классического века был перенесен в современную Индию... он увидел бы свою нацию, которая остается верной формам, покровам и ветоши прошлого, которая на девять десятых утратила свое замечательное значение... и он поразился бы размерам умственной нищеты, неподвижности, статическому повторению, исчезновению науки, длительной бесплодности искусства, сравнительной слабости творческой интуиции» (Ачуа, т. V, с. 424).

мерах. Не видно, чтобы духовное наследство дальше уже не могло оставаться монополией привилегированного меньшинства. Идеи являются силами, и они должны быть широко распространенными, если только идущее к гибели настоящее должно быть спасено. Было бы действительно странно, если бы дух упанишад, «Гиты» и диалогов Будды, который может побуждать ум к рассуждениям на такие прекрасные темы, потерял свою власть над человеком. Если, хотя и с опозданием, в настоящее время осуществляется преобразование национальной жизни, это значит, что у индийской мысли есть будущее, и никто не может сказать, какие еще будут цвести цветы и какие еще плоды будут созревать на старых, выносливых деревьях.

В то время как те, кто все-таки не подчинился влиянию западной культуры, являются консервативными во всех вопросах мысли и практики, среди тех, кто получил образование по западным образцам мышления, имеются такие, которые принимают безнадежную философию натуралистического рационализма и предлагают освободиться от пут прошлого. Последние относятся нетерпимо к традиции и с подозрением — к установившейся мудрости века. Такое отношение «прогрессистов» легко понять. Духовное наследие нации не защитило Индию от захватчиков и расхитителей. Кажется, что оно ее обмануло и привело к современному состоянию подчинения. Эти патриоты жаждут подражать материальным достижениям западных государств и с корнем вырывают древнюю цивилизацию, для того чтобы освободить место для новинок, привезенных с Запада. Еще недавно индийская мысль не была предметом изучения в индийских университетах, и даже сейчас ее место в философских учебных планах университетов незначительно. Подспудная мысль, что индийская культура находится на более низком уровне, пронизывает всю атмосферу образования. Политика, проводимая Маколеем, при всей ее культурной ценности, делала упор на одну сторону. В то время как она была так заботлива в отношении того, чтобы мы не забыли силу и жизненность западной культуры, она не помогала нам полюбить нашу собственную культуру и не помогала нам совершенствовать ее там, где это необходимо. В некоторых случаях желание Маколея полностью исполнилось, и мы имеем образованных индийцев, которые, если процитировать его хорошо известные слова, являются «больше англичанами, чем сами англичане».

Естественно, что некоторые из них не стоят в стороне от враждебной иностранной критики в оценке истории индийской культуры. Они смотрят на культурную эволюцию Индии как на печальную сцену разлада, безумия и суеверия. Один из их числа недавно заявил, что если Индия должна преуспевать и процветать, то Англия должна быть ее «духовной матерью», а Греция — «духовной бабушкой». Так как Албейт не верит в религию, то он не предлагает заменить индуизм христианством. Эти жертвы современного века разочарования и поражения говорят нам о том, что любовь к индийской мысли является национальной слабостью, если не позой интеллигентов.

Странная вещь, как раз тогда, когда Индия перестает казаться причудливой в глазах Запада, она представляется в таком свете в глазах некоторых из ее собственных сыновей. Запад пытался сделать все возможное, чтобы убедить Индию, что ее философия является абсурдной, ее искусство — пустым, ее поэзия — не вдохновляющей, ее религия — причудливой и ее этика — варварской. Теперь, когда Запад чувствует, что его мнение оказалось не совсем правильным, некоторые из нас настаивают на том, что оно было совершенно правильным. И хотя трудно, конечно, в век размышления толкнуть людей обратно на более раннюю стадию развития культуры и спасти их от опасностей сомнения и приводящей к смущению силы диалектики, мы не должны забывать, что мы можем на заложенном уже фундаменте строить лучше, чем на основе целиком новой структуры морали, жизни и этики. Мы не можем отрывать от источников нашей жизни. Философские схемы не похожи на геометрические конструкции, они являются продуктом жиз-

ни. Наследство нашей истории является пищей, которая служит для того, чтобы облегчить страдания, вызываемые истощением мысли.

Консерваторы убеждены в славе древнего наследия и в безбожии современной культуры; радикалы в равной степени определенно уверены в тщетности древнего наследия и в ценности естественнонаучного рационализма. Многое необходимо сказать об этих взглядах; но история индийской мысли, если правильно ее изучать, покажет нам, что оба эти взгляда обладают в равной мере пороками. Те, кто признает индийскую культуру бесполезной, плохо знает ее, а те, кто хвалит ее как совершенную, не знают никакой другой культуры.

Радикалы и консерваторы, которые поддерживают новую надежду и старое учение, должны сблизиться и понять друг друга. Мы не можем замкнуться в себе в мире, где самолеты и пароходы, железные дороги и телеграф связывают всех людей в одно целое. Наша система мысли должна действовать и влиять на мировой прогресс.

Неподвижные системы, подобно омуту, порождают неприятные продукты, в то время как проточные реки постоянно обновляют свои воды из свежих источников вдохновения. Нет ничего плохого в заимствовании культуры других народов; только мы должны усиливать, повышать и очищать элементы, заимствованные нами, должны растворять их в лучшем, что есть у нас. В работах Ганди и Тагора, Ауробиндо Гхоша и Бхагавана Даса процесс переплавки различных заимствованных извне элементов в национальном тигле показан упрощенно. У них мы видим неясные надежды на великое будущее, некоторые признаки победы над схоластикой, но наряду с этим и открытия великой культуры.

Находя источник гуманистического идеализма в индийском прошлом, они указывают на глубокую проницательность западной мысли. Они страстно желают вновь разыскать древний источник реки, чтобы через чистые и незагрязненные каналы непосредственно его водами оросить поля, которые пересохли и жаждут влаги. Но будущего, которое мы желаем видеть, не существует. Утренняя заря может прийти вместе с уменьшением политического возбуждения, поглощающего энергию некоторых лучших умов Индии, вместе с усилением настойчивости в изучении индийской мысли в новых университетах, которые очень неохотно следуют в этом за старыми университетами.

Маловероятно, что силы консерваторов, которые предпочитают прошедшую жизнь будущей, смогут стать могущественными в грядущие дни. Сегодня перед индийской философией стоит проблема: будет ли она сведена до культа, ограниченного в своей сфере и не имеющего никакого применения к современным фактам, или она должна стать живой и реальной, с тем чтобы посредством установления связи необычайно выросшего знания современной науки с древними идеалами индийских философов стать тем, что будет одним из великих созидательных элементов в человеческом прогрессе.

Все признаки говорят о том, что будущее связано с последней альтернативой.

Верность духу предыдущих систем мысли, так же как и философская миссия требуют от нас обладания взглядом, который постоянно расширяется. Индийская философия получит большое значение и найдет свое оправдание перед настоящим только в том случае, если она продвинет вперед и облагородит жизнь. Минувший этап индийского философского развития укрепляет нас в этой нашей надежде. Великие мыслители Яджнявалкья и Гарги, Будда и Махавира, Гаутама и Капила, Шанкара и Рамануджа, Мадхва и Валлабха и множество других провозглашают для Индии величайшее право на существование, дают ясное свидетельство ее достоинства как нации, обладающей душою, доказательство того, что она еще может превзойти сама себя, и залог этой высшей возможности.

■ СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

<i>A. V.</i>	Atharva Veda.
<i>B. G.</i>	Bhagavadgītā.
<i>E. R. E.</i>	Encyclopaedia of Religion and Ethics.
<i>I. A.</i>	Indian Antiquary.
<i>J. A. O. S.</i>	Journal of the American Oriental Society.
<i>J. R. A. S.</i>	Journal of the Royal Asiatic Society.
<i>Milinda</i>	Questions of King Milinda.
<i>N. S.</i>	Nyāya Sūtras.
<i>O. S. T.</i>	Original Sanskrit Texts.
<i>P.</i>	Pañcāstikāyasamayāsāra.
<i>P. M.</i>	Pūrva-Mīmāṃsa Sūtras.
<i>R. B.</i>	Rā m ā n u j a, Bhāṣya on the Vedānta Sūtras.
<i>R. B. G.</i>	Rā m ā n u j a, Bhāṣya on the Bhagavadgītā.
<i>S. B.</i>	Śa m k a r a, Bhāṣya on the Vedānta Sūtras.
<i>S. B. G.</i>	Śa m k a r a, Bhāṣya on the Bhagavadgītā.
<i>S. B. E.</i>	Sacred Books of the East.
<i>S. B. H.</i>	Sacred Books of the Hindus.
<i>S. D. S.</i>	Sarvadarśanasamgraha.
<i>S. K.</i>	Sāmkhya Kārikā.
<i>Skt.</i>	Sanskrit.
<i>S. S.</i>	Max Müller, Six Systems of Indian Philosophy.
<i>S. Sūtra</i>	Sāmkhya Sūtras.
<i>S. S. S. S.</i>	Sarvasiddhāntasārasamgraha.
<i>Up.</i>	Upaniṣads.
<i>U. T. S.</i>	Um ā s v ā t i, Tattvārtha Sūtras.
<i>V. S.</i>	Vedānta Sūtras.
<i>W. B. T.</i>	Warren, Buddhism in Translations.
<i>Y. S.</i>	Yoga Sūtras.

СОДЕРЖАНИЕ

САРВЕПАЛЛИ РАДХАКРИШНАН И ЕГО «ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»	3
---	---

ТОМ I

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ	7
ПРЕДИСЛОВИЕ	8
ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ	12

Глава 1

ВВЕДЕНИЕ

ПРИРОДНЫЕ УСЛОВИЯ ИНДИИ	13
ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ	15
НЕКОТОРЫЕ ОБВИНЕНИЯ, ВЫДВИГАЕМЫЕ ПРОТИВ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	31
ЗНАЧЕНИЕ ИЗУЧЕНИЯ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	34
ПЕРИОДЫ ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ	35

ЧАСТЬ I ВЕДИЙСКИЙ ПЕРИОД

Глава 2

ГИМНЫ РИГВЕДЫ

ВЕДЫ	41
ЗНАЧЕНИЕ ИЗУЧЕНИЯ ВЕДИЙСКИХ ГИМНОВ	43
УЧЕНИЕ ВЕД	44
ФИЛОСОФСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ	45
ТЕОЛОГИЯ	46
МОНОТЕИСТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ	57
МОНОТЕИЗМ ПРОТИВ МОНИЗМА	59
КОСМОЛОГИЯ	63
РЕЛИГИЯ	67
ЭТИКА	70
ЭСХАТОЛОГИЯ	72
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	74
Литература	74

Глава 3

ПЕРЕХОД К УПАНИШАДАМ

АТХАРВАВЕДА	75
ТЕОЛОГИЯ	76
ЯДЖУРВЕДА И БРАХМАНЫ	78

ТЕОЛОГИЯ	79
ТЕОРИИ СОТВОРЕНИЯ	83
ЭТИКА	83
ЭСХАТОЛОГИЯ	85
Литература	87

Глава 4

ФИЛОСОФИЯ УПАНИШАД

УПАНИШАДЫ	88
УЧЕНИЕ УПАНИШАД	89
КОЛИЧЕСТВО И ДАТИРОВКА УПАНИШАД	91
МЫСЛИТЕЛИ УПАНИШАД	92
ГИМНЫ РИГВЕДЫ И УПАНИШАДЫ	92
ПРОБЛЕМЫ, РАССМАТРИВАЕМЫЕ В УПАНИШАДАХ	96
ПРИРОДА РЕАЛЬНОСТИ	97
БРАХМАН	104
БРАХМАН И АТМАН	108
ИНТЕЛЛЕКТ И ИНТУИЦИЯ	111
ТВОРЕНИЕ	116
СТЕПЕНИ РЕАЛЬНОСТИ	127
ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я	130
ЭТИКА УПАНИШАД	132
РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ	146
МОКША, ИЛИ ОСВОБОЖДЕНИЕ	150
ЗЛО И СТРАДАНИЕ	154
КАРМА	155
БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ	158
ПСИХОЛОГИЯ УПАНИШАД	163
ЭЛЕМЕНТЫ САНКХЬИ И ЙОГИ В УПАНИШАДАХ	165
ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДВИДЕНИЯ	168
Литература	170

ЧАСТЬ II

ЭПИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Глава 5

МАТЕРИАЛИЗМ

ЭПИЧЕСКИЙ ПЕРИОД	173
ОБЩИЕ ИДЕИ ВЕКА	176
МАТЕРИАЛИЗМ	177
ТЕОРИИ МАТЕРИАЛИЗМА	178
ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ	181
Литература	182

Глава 6

ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ДЖАЙНИЗМА

ДЖАЙНИЗМ	183
ВАРДХАМАНА	183

ЛИТЕРАТУРА	184
ОТНОШЕНИЕ К ДРУГИМ СИСТЕМАМ	185
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	188
ЗНАЧЕНИЕ ЛОГИКИ ДЖАЙНИЗМА	195
ПСИХОЛОГИЯ	197
МЕТАФИЗИКА	200
ЭТИКА	208
ОТНОШЕНИЕ К ТЕИЗМУ	211
НИРВАНА	213
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	214
Литература	218

Глава 7

ЭТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ РАННЕГО БУДДИЗМА

РАННИЙ БУДДИЗМ	219
ЭВОЛЮЦИЯ БУДДИСТСКОЙ МЫСЛИ	220
ЛИТЕРАТУРА	220
ЖИЗНЬ И ЛИЧНОСТЬ БУДДЫ	222
ЭПОХА	225
БУДДА И УПАНИШАДЫ	230
СТРАДАНИЕ	231
ПРИЧИНЫ СТРАДАНИЯ	234
МИР ИЗМЕНЕНИЯ	243
ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я	244
ТЕОРИЯ Я НАГАСЕНЫ	248
ПСИХОЛОГИЯ	254
ПРАТИТЬЯСАМУТПАДА, ИЛИ УЧЕНИЕ О ЗАВИСИМОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ	262
ЭТИКА	266
КАРМА И НОВОЕ РОЖДЕНИЕ	280
НИРВАНА	284
ОТНОШЕНИЕ К БОГУ	288
СМЫСЛ УЧЕНИЯ О КАРМЕ	291
ПРАКТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ	293
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	294
БУДДИЗМ И УПАНИШАДЫ	299
БУДДИЗМ И СИСТЕМА САНКХЬЯ	300
УСПЕХ БУДДИЗМА	301
Литература	302

Глава 8

ЭПИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПРЕОБРАЗОВАНИЕ БРАХМАНИЗМА	303
МАХАБХАРАТА	304
ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ И АВТОРСТВО	304
РАМАЯНА	306
ОБЩИЕ ИДЕИ ВЕКА	307
КУЛЬТ ДУРГИ	309
СИСТЕМА ПАШУПАТА	310
ВАСУДЭВА-КРИШНА	310
ЭПИЧЕСКАЯ КОСМОЛОГИЯ	318
ЭТИКА	320
ШВЕТАШВАТАРА УПАНИШАДА	323

СВОД ЗАКОНОВ МАНУ	327
Литература	329

Глава 9

ТЕИЗМ БХАГАВАДГИТЫ

БХАГАВАДГИТА	330
ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ БХАГАВАДГИТЫ	332
ОТНОШЕНИЕ ГИТЫ К ДРУГИМ СИСТЕМАМ	333
УЧЕНИЕ ГИТЫ	336
ПЕРВИЧНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ	339
МИР ИЗМЕНЕНИЙ	347
ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я	350
ЭТИКА	352
ДЖНЯНА-МАРГА	353
БХАКТИ-МАРГА	356
КАРМА-МАРГА	360
МОКША	366
Литература	370

Глава 10

БУДДИЗМ КАК РЕЛИГИЯ

СЕКТЫ БУДДИЗМА	371
БУДДИЗМ ХИНАЯНЫ	374
МАХАЯНА	376
МЕТАФИЗИКА МАХАЯНЫ	378
РЕЛИГИЯ МАХАЯНЫ	380
ЭТИКА	383
УПАДОК БУДДИЗМА В ИНДИИ	385
ВЛИЯНИЕ БУДДИЗМА НА ИНДИЙСКУЮ МЫСЛЬ	388
Литература	389

Глава 11

ШКОЛЫ БУДДИЗМА

ЧЕТЫРЕ ШКОЛЫ БУДДИЗМА	390
ВАЙБХАШИКИ	391
САУТРАНТИКИ	395
ЙОГАЧАРЫ	398
МАДХЬЯМИКИ	410
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	411
СТУПЕНИ ИСТИНЫ И РЕАЛЬНОСТИ	419
ШУНЬЯ-ВАДА И ЕЕ ТОЛКОВАНИЕ	422
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	425
Литература	426

Приложение к I тому

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАССМОТРЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМ

I	427
II	428
III	429
IV	430

V	432
VI	432
VII	434
VIII	439
IX	440
X	442
XI	444
XII	447
ПРИМЕЧАНИЯ АВТОРА К I ТОМУ	449

ТОМ II

ЧАСТЬ III

ШЕСТЬ СИСТЕМ БРАХМАНИЗМА

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ	463
ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ	463

Глава 1**ВВЕДЕНИЕ**

ВОЗНИКНОВЕНИЕ СИСТЕМ	465
ОТНОШЕНИЕ К ВЕДАМ	466
СУТРЫ	468
ОБЩИЕ ИДЕИ	470

Глава 2**ЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ СИСТЕМЫ НЬЯ**

НЬЯ И ВАЙШЕШИКА	473
ПРОИСХОЖДЕНИЕ НЬЯИ	475
ЛИТЕРАТУРА И ИСТОРИЯ	477
КРУГ ВОПРОСОВ, ИССЛЕДУЕМЫХ НЬЯЕЙ	482
ПРИРОДА ОПРЕДЕЛЕНИЯ	485
ПРАТЬЯКША, ИЛИ ИНТУИЦИЯ	486
АНУМАНА, ИЛИ ВЫВОД	503
СИЛЛОГИЗМ	505
ИНДУКЦИЯ	512
ПРИЧИНА	517
УПАМАНА, ИЛИ СРАВНЕНИЕ	524
ШАБДА, ИЛИ ВЕРБАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ	525
ДРУГИЕ ФОРМЫ ПОЗНАНИЯ	531
ТАРКА И ВАДА	532
ПАМЯТЬ	533
СОМНЕНИЕ	534
ОШИБКИ	535
ИСТИНА	536
ЗАБЛУЖДЕНИЕ	543

ОБЩАЯ ОЦЕНКА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ НЬЯЙИ	546
МИР ПРИРОДЫ	552
ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я И ЕГО СУДЬБА	554
НЕКОТОРЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ТЕОРИИ ДУШИ И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К ТЕОРИИ СОЗНАНИЯ У НЬЯЙИ	559
ЭТИКА	564
ТЕОЛОГИЯ	568
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	573
Литература	574

Глава 3

АТОМИСТИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ ВАЙШЕШИКИ

ВАЙШЕШИКА	575
ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ЛИТЕРАТУРА	576
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	579
КАТЕГОРИИ	580
СУБСТАНЦИЯ	583
АТОМИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ	587
КАЧЕСТВО	594
КАРМА, ИЛИ ДЕЙСТВИЕ	597
САМАНЬЯ, ИЛИ ОБЩНОСТЬ	598
ВИШЕША, ИЛИ ОСОБЕННОСТЬ	602
САМАВАЯ, ИЛИ ПРИСУЩНОСТЬ	603
АБХАВА, ИЛИ НЕБЫТИЕ	605
ЭТИКА	607
БОГ	610
ОБЩАЯ ОЦЕНКА ФИЛОСОФИИ ВАЙШЕШИКИ	612
Литература	624

Глава 4

СИСТЕМА САНКХЬЯ

ВВЕДЕНИЕ	625
ПРЕДШЕСТВЕННИКИ	626
ЛИТЕРАТУРА	629
ПРИЧИННОСТЬ	631
ПРАКРИТИ	633
ГУНЫ	635
РАЗВИТИЕ	637
ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ	645
ПУРУША	646
ЭМПИРИЧЕСКИЙ ИНДИВИД	649
ПУРУША И ПРАКРИТИ	652
ПУРУША И БУДДХИ	654
МЕХАНИЗМ ПОЗНАНИЯ	656
ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ	658
НЕКОТОРЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ ПО ПОВОДУ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ СИСТЕМЫ САНКХЬЯ	662
ЭТИКА	665
ОСВОБОЖДЕНИЕ	668
БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ	670
ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ САНКХЬЯ АТЕИСТИЧЕСКОЙ СИСТЕМОЙ?	671
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	673
Литература	683

Глава 5

СИСТЕМА ЙОГА ПАТАНДЖАЛИ

ВВЕДЕНИЕ	684
ПРЕДШЕСТВЕННИКИ	685
ДАТИРОВКА И ЛИТЕРАТУРА	687
САНКХЬЯ И ЙОГА	688
ПСИХОЛОГИЯ	690
ПРАМАНЫ	693
ИСКУССТВО ЙОГИ	695
ЭТИЧЕСКАЯ ПОДГОТОВКА	696
ДИСЦИПЛИНА ТЕЛА	697
РЕГУЛИРОВАНИЕ ДЫХАНИЯ	698
КОНТРОЛЬ НАД ЧУВСТВАМИ	698
СОЗЕРЦАНИЕ	699
САМАДХИ, ИЛИ СОСРЕДОТОЧЕНИЕ	699
СВОБОДА	703
КАРМА	705
СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЕ СИЛЫ	705
БОГ	707
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	709
Литература	710

Глава 6

ПУРВА-МИМАНСА

ВВЕДЕНИЕ	711
ДАТИРОВКА И ЛИТЕРАТУРА	712
ПРАМАНЫ	714
ВОСПРИЯТИЕ	715
ВЫВОД	720
СВИДЕТЕЛЬСТВА ВЕД	721
СРАВНЕНИЕ	724
ИМПЛИКАЦИЯ	725
НЕВОСПРИЯТИЕ	725
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПРАБХАКАРЫ	726
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ КУМАРИЛЫ	729
Я	734
ПРИРОДА ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ	739
ЭТИКА	741
АПУРВА	743
МОКША	745
БОГ	746
Литература	749

Глава 7

ВЕДАНТА-СУТРА

ВВЕДЕНИЕ	750
АВТОРСТВО И ДАТИРОВКА	751
ОТНОШЕНИЕ К ДРУГИМ ШКОЛАМ	752
МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ	753
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	759

Глава 8

АДВАЙТА-ВЕДАНТА ШАНКАРЫ

ВВЕДЕНИЕ	761
ДАТИРОВКА И ЖИЗНЬ ШАНКАРЫ	763
ЛИТЕРАТУРА	765
ГАУДАПАДА	767
АНАЛИЗ ОПЫТА	767
ТВОРЕНИЕ	771
ЭТИКА И РЕЛИГИЯ	773
ГАУДАПАДА И БУДДИЗМ	774
БХАРТРИХАРИ	776
БХАРТРИПРАПАНЧА	776
ОТНОШЕНИЕ ШАНКАРЫ К УПАНИШАДАМ И «БРАХМА-СУТРЕ»	777
ШАНКARA И ДРУГИЕ ШКОЛЫ	779
АТМАН	782
МЕХАНИЗМ ПОЗНАНИЯ	790
ВОСПРИЯТИЕ	791
ВЫВОД	796
СВИДЕТЕЛЬСТВО СВЯЩЕННЫХ КНИГ	797
ОПРОВЕРЖЕНИЕ СУБЪЕКТИВИЗМА	798
КРИТЕРИИ ИСТИНЫ	800
НЕАДЕКВАТНОСТЬ ЭМПИРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ	802
АНУБХАВА, ИЛИ СОСТАВНОЙ ОПЫТ	808
ИНТУИЦИЯ (АНУБХАВА), ИНТЕЛЛЕКТ (ТАРКА) И СВЯЩЕННЫЕ КНИГИ (ШРУТИ)	811
ВЫСШАЯ МУДРОСТЬ И НИЗШЕЕ ПОЗНАНИЕ	814
СРАВНЕНИЕ ТЕОРИИ ШАНКАРЫ С НЕКОТОРЫМИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИМИ ТЕОРИЯМИ	816
ОБЪЕКТИВНЫЙ ПОДХОД — ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ПРИЧИНА	820
БРАХМАН	825
ИШВАРА, ИЛИ ЛИЧНЫЙ БОГ	831
ФЕНОМЕНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ИШВАРЫ	841
ФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ МИРА	846
ДОКТРИНА МАЙИ	848
АВИДЬЯ	855
ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МИР ИЛЛЮЗИЕЙ?	858
МАЙЯ И АВИДЬЯ	864
МИР ПРИРОДЫ	866
ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я	869
САКШИН И ДЖИВА	874
АТМАН И ДЖИВА	875
ИШВАРА И ДЖИВА	879
ЭКАДЖИВАВАДА (ТЕОРИЯ ЕДИНОЙ ДУШИ) И АНЭКАДЖИВАВАДА (ТЕОРИЯ МНОЖЕСТВА ДУШ)	881
ЭТИКА	883
РАЗБОР НЕКОТОРЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ НА ЭТИКУ ШАНКАРЫ	889
КАРМА	898
МОКША	899
БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ	906
РЕЛИГИЯ	908
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	913
Литература	914

Глава 9**ТЕИЗМ РАМАНУДЖИ**

ВВЕДЕНИЕ	915
АГАМЫ	917
ПУРАНЫ	917
ЖИЗНЬ РАМАНУДЖИ	919
ИСТОРИЯ И ЛИТЕРАТУРА	920
БХАСКАРА	923
ЯДАВАПРАКАША	923
ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ	924
ПРИЧИНА И СУБСТАНЦИЯ	928
Я И СОЗНАНИЕ	929
БОГ	931
ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ДУША	936
МАТЕРИЯ	940
ТВОРЕНИЕ	941
ЭТИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ	944
МОКША	949
ОБЩАЯ ОЦЕНКА	950
Литература	956

Глава 10**ШИВАИТСКИЙ, ШАКТИСТСКИЙ И БОЛЕЕ ПОЗДНИЙ ВИШНУИСТСКИЙ ТЕИЗМ**

ШАЙВА СИДДХАНТА	957
ЛИТЕРАТУРА	958
ДОКТРИНЫ	958
СИСТЕМА ПРАТЬЯБХИДЖНЯ	964
ШАКТИЗМ	966
МАДХВА	968
ЖИЗНЬ И ЛИТЕРАТУРА	969
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	969
БОГ	971
ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ДУША	972
МИР ПРИРОДЫ	973
БОГ И МИР	974
ЭТИКА И РЕЛИГИЯ	975
КРИТИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ	977
НИМБАРКА	978
ВАЛЛАБХА	981
ДВИЖЕНИЕ ЧАЙТАНЬИ	984
Литература	987

Глава 11**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

ФИЛОСОФСКОЕ РАЗВИТИЕ	988
ЕДИНСТВО ВСЕХ СИСТЕМ	990
ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ	991
УПАДОК ФИЛОСОФИИ В НЕДАВНЕМ ПРОШЛОМ	991
СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ	992
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	998